

## O PODER DO RISO E O PODER QUE RI: DUAS FORMAS DA RIDICULARIZAÇÃO DE FIGURAS DE PODER

*THE POWER OF LAUGHTER AND THE POWER THAT LAUGHES: TWO FORMS OF  
RIDICULARIZATION OF POWER FIGURES*

 <https://orcid.org/0000-0001-7182-3192> Gisele Batista Candido<sup>A</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4883-8737> Thiago Fortes Ribas<sup>B</sup>

<sup>A</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro / Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ/UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

<sup>B</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Correspondência:** Thiago Fortes Ribas (filosofiathigoribas@gmail.com)

### Resumo

O artigo reflete sobre a relação entre o riso e o poder por meio de duas formas bastantes diversas da ridicularização de figuras de poder. Na primeira forma que destacamos, tomamos como referência principal a análise do riso entre os indígenas chulupi feita por Pierre Clastres. O riso provocado por dois mitos desta etnia aparece na análise do antropólogo como uma forma de mitigar o temor provocado pelos xamãs e jaguares, figuras que na realidade cotidiana da etnia incitam o medo e o respeito. Ao tornar risíveis as figuras dos xamãs e dos jaguares, os dois mitos cômicos operariam, no plano simbólico, uma forma de resistência aos excessos de poder. Por outro lado, na segunda forma de ridicularização que destacamos, o riso aparece com um efeito contrário em relação aos excessos de poder. Isso porque, ao tomarmos como referência a análise foucaultiana do poder ubuesco, vemos que, em casos determinados, quando uma figura de poder promove a ridicularização de si mesma em um processo de autodesqualificação, nem sempre temos como efeito a subtração de sua autoridade ou a sua deposição. Ao contrário, no exercício do poder ubuesco, o que acontece é a ampliação dos poderes desta figura que se faz grotesca e não se limita mais àquilo que seria identificado como a sua função razoável e esperada socialmente.

**Palavras-chave:** Poder; Riso; Política; Poder ubuesco; Resistência.

### Abstract

The article explores the relationship between laughter and power through two very different forms of ridiculing figures of power. For the first, we take as our main reference the analysis of laughter among the Chulupi indigenous people carried out by Pierre Clastres. The laughter provoked by two myths of this ethnic group appears in the anthropologist's analysis as a way of mitigating the fear provoked by shamans and jaguars, figures that in the daily reality of the ethnic group incite fear and respect. By becoming laughable like figures of shamans and jaguars, the two comic myths would operate, on a symbolic level, a form of resistance to excesses of power. On the other hand, in the second form of ridicule that we highlighted, laughter appears to have the opposite effect in relation to excesses of power. This is because, when we take Foucault's analysis of Ubuesque power as a reference, we see that, in specific cases, when a figure of power promotes ridicule of himself in a process of self-disqualification, we do not always have the effect of subtracting his authority or his deposition. On the contrary, in the exercise of Ubuesque power, what



---

happens is the expansion of the powers of this figure who becomes grotesque and is no longer limited to what would be identified as his reasonable and socially expected function.

**Keywords:** Power; Laughter; Politics; Ubuesque power; Resistance.

## Introdução

Este texto é fruto de reflexões surgidas em debates coletivos de um projeto de extensão universitário que promove a articulação entre experiências e saberes provenientes de agentes ligados à formação do riso, como palhaças/os/es e professoras/es de palhaçaria, com o ambiente e os saberes acadêmicos.<sup>1</sup> Um dos debates promovidos por este projeto de extensão tematizou a relação entre o riso e o poder. Assim, como forma de embasar a discussão, os coordenadores do projeto fizeram a seguinte proposta de leitura: primeiro, o capítulo “De que riem os índios?”, presente no livro *A Sociedade contra o Estado* (2003) de Pierre Clastres; e, em segundo lugar, do capítulo “O Poder Ubuesco e o Meio Riso” (2018) de José Luís Câmara Leme. A leitura conjunta dos dois textos mostrou duas formas de ridicularização de figuras de poder com efeitos opostos.<sup>2</sup> Na letra do antropólogo, podemos acompanhar o modo como dois mitos da etnia chulupi promovem um assassinato simbólico dos xamãs e dos jaguares, atenuando assim o excesso de poder que estas figuras exercem por meio do medo. Por sua vez, Câmara Leme, utilizando-se da análise foucaultiana do poder ubuesco, nos mostra como os excessos de poder de uma autoridade que mostra a si mesma como risível podem ser acentuados na medida em que ela se libera dos limites da razoabilidade e da sua esperada função social. A oposição entre uma forma do riso que atenua e outra que acentua os excessos de poder é relevante para pensar sobre as formas de riso que são exercidas e que desejamos cultivar em nosso presente. Isso porque é importante compreender o modo como o riso está ligado aos efeitos de poder inerentes às disputas político-sociais em que estamos inseridos. Assim, neste texto buscaremos analisar estas relações entre o riso e o poder como um modo de apontar, em nossa própria realidade histórica, às formas semelhantes de resistência e de recrudescimento dos excessos de poder por meio do riso.

Vale notar que, ao mencionar figuras de poder ou excessos de poder, não estamos entendendo o poder como algo que alguém detém e muito menos como algo que possui uma forma legítima a partir da qual poderíamos julgar os seus possíveis abusos. Antes, partindo de

---

<sup>1</sup> Tratava-se do projeto “A formação do riso” da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que buscava explorar por meio de práticas e debates os dois sentidos da expressão “formação do riso”. Ou seja, tanto o questionamento sobre o que forma o riso, quanto o questionamento sobre o potencial formativo do riso como ferramenta educacional. Mais informações em: <https://portal.ufrj.br/Inscricao/extensao/acaoExtensao/acao?id=4A8AD44B-37C2-454F-A4C8-376066DB1344&cid=16938&conversationPropagation=nested>

<sup>2</sup> Algo que já era apontado, mas não desenvolvido pelo próprio Foucault (ver 2001, p. 16-17), ao mencionar as análises de Clastres na aula em que introduz o tema do poder ubuesco.

uma perspectiva foucaultiana, procuramos pensar o poder pelo modelo estratégico, ou seja, não em termos jurídicos, mas sim relacionais e em seus efetivos funcionamentos.

Sem pretender formular uma teoria geral do poder, como se fosse possível definir a sua essência, Foucault, no primeiro volume de sua história da sexualidade, esclarecerá que ao falar de poder compreende por esta noção

uma multiplicidade de correlações de força que são imanentes ao domínio no qual elas se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, por meio de lutas e de confrontações incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1976, p. 121-122).

Neste entendimento, qualquer exercício de poder deve ser analisado no seu caráter relacional de forças que incidem em pontos específicos e diversificados do nosso cotidiano de maneira instável, mas que adquirem estabilidades temporárias e relativas em instituições diversas, naquilo que podemos chamar de mecanismos de poder. Assim, o poder é compreendido como o nome a partir do qual serão pensadas as situações estratégicas específicas que atravessam um determinado corpo social. Havendo, em diferentes campos sociais, figuras, como o jaguar e o xamã entre os chulupi, e autoridades, como médicos psiquiatras, juízes ou governantes em nossa sociedade, que exercem relações de poder de forma privilegiada, seja pelas suas funções institucionais, seja pela função simbólica que possuem. Estas figuras e autoridades, no entanto, não deixam de ser elas mesmas afetadas por variadas forças em conflito que, atravessando a sociedade, podem desestabilizar as suas hegemonias.

É por isso, então, que se pode afirmar que o poder, não tendo um ponto central de aplicação, está em toda parte. O poder está sempre presente porque é inerente a toda relação social, inclusive, como bem mostra Foucault, nas relações de constituição de nossos saberes e de nossas subjetividades. “O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1976, p. 122). Sendo assim, o poder não é entendido como algo que alguns detêm e outros não, mas a atuação do poder se dá pela relação entre pontos diferentes das práticas sociais, sendo produzido justamente pela desigualdade entre estes pontos. Assim, as resistências a determinados mecanismos ou estados contínuos de poder também não se dão a partir de algo que estaria fora do poder, mas sim no próprio jogo de poder. Nas relações de poder, as resistências “são o outro termo”

(FOUCAULT, 1976, p. 127), de modo que não há poder sem resistência. Ou seja, a relação entre poder e resistência é entendida como o embate de estratégias, como uma agonística de forças.

Deste modo, isto que chamamos aqui de um excesso de poder não deve ser confundido com o que em um viés jurídico seria equivalente ao abuso de poder, presumido como o oposto ao que seria o seu uso “legítimo”. Não se trata aqui de julgar, como acontece em uma perspectiva jurídico-epistemológica, o que seria o poder legítimo e o ilegítimo. Seguindo os termos da análise foucaultiana do poder enquanto multiplicidade de forças relacionais, trata-se de tomar uma distância crítica dos termos da legitimidade, que pressupõem um poder fundado em uma autoridade jurídica. Assim, ao mencionar os excessos de poder, não se trata de pressupor o contrário de uma forma ideal de exercício de poder, limitada pelo seu exercício legítimo. Não se trata de resgatar uma tarefa milenar de uma filosofia que se coloca como “mestre da verdade e da justiça” (FOUCAULT, 1994a, p. 154). Ao contrário, trata-se, primeiramente, de reconhecer tão somente a diferença entre, de um lado, as relações de poder que permitem a construção de resistências múltiplas, ensejando reversibilidades ou possibilidades de transformações nas correlações de força, e, por outro, as relações de dominação que buscam promover um apagamento dos espaços de resistência e de crítica, impedindo dissidências no interior das estratégias que estão em jogo nas correlações de força sociais.<sup>3</sup> Em segundo lugar, trata-se de colocar em prática uma tarefa filosófica mais modesta, ainda que extremamente urgente, a saber, a de “vigiar os poderes excessivos da racionalidade política” (FOUCAULT, 1994b, p. 224). Em outras palavras, mesmo que uma filosofia hoje não se coloque as pretensões de instituir o verdadeiro e o justo em nome de todos, isso não significa abdicar da importante tarefa política de se contrapor aos excessos de poder.

### ***O poder do riso contra a autoridade***

Em 1974 o antropólogo francês Pierre Clastres (1934-1977) publica “A Sociedade Contra o Estado”, livro composto por uma coletânea de onze artigos, fruto de suas pesquisas na antropologia, de seu convívio com a filosofia e de seu trabalho etnográfico em sociedades indígenas da América do Sul, sobretudo entre os Chulupi, os Guayaki e os Guaranis. Uma das teses centrais defendida por ele nesse livro é que a ausência de Estado em várias sociedades

---

<sup>3</sup> Ver Candiottto (2020, p. 139): “[...] todo poder é sempre perigoso, ainda que nem sempre *igualmente* perigoso. Significa que é possível identificar institucionalizações do poder político menos perigosas que outras, porque menos saturadas ou não desandaram em estados de dominação. Dessa maneira, elas permitem as lutas agonísticas sem que os oponentes sejam desqualificados, patologizados ou eliminados”.

indígenas ditas primitivas é, de certa forma, proposital, e não um mero atraso de desenvolvimento civilizacional, conforme argumentavam alguns antropólogos e pensadores. Como o próprio nome do livro sugere, a inexistência do Estado ou de figuras equivalentes nessas sociedades não é acidental; mais do que sociedades *sem* Estado, trata-se de sociedades *contra* a formação do Estado.<sup>4</sup>

Na esteira dessa tese, Clastres tece críticas contundentes ao etnocentrismo da antropologia ocidental e do pensamento evolucionista que, ao considerar a ausência do Estado nas organizações sociais indígenas como um reflexo de incompletude e de subdesenvolvimento, estariam adotando o seu próprio contexto social como medida para avaliar fenômenos de sociedades com arranjos distintos. Em outras palavras, avaliar o desenvolvimento de uma sociedade não ocidental por meio de parâmetros ocidentais, como a presença do Estado, diz mais sobre as nossas próprias limitações, do que sobre as peculiaridades dessas outras sociedades. Embora não seja o primeiro antropólogo a falar de uma política própria das sociedades indígenas, ele é um dos primeiros a defender a urgência de uma *antropologia política* sensível à forma como essas comunidades lidam com poder. Essa inversão de perspectivas defendida por ele, evidente sobretudo no ensaio “Copérnico e os Selvagens”, será conhecida também como uma espécie de revolução copernicana na antropologia.

É da revolução copernicana que se trata. Nesse sentido é que até o presente, e sob alguns aspectos, a etnologia deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental, e, poder-se-ia dizer, em um movimento centrípeto. Que uma mudança completa de perspectivas seja necessária (na medida em que se tenha realmente de enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado a seu ser e não ao ser da nossa) é o que nos parece demonstrar com riqueza a antropologia política (CLASTRES, 2003, p.40).

Com efeito, em uma conferência intitulada “Les Mailles du pouvoir”, proferida em 1976 na Universidade Federal da Bahia, Michel Foucault (1994b, p. 184), diz que “vemos o

---

<sup>4</sup> Segundo Sztutman, o trabalho de Clastres “vai mostrar que mesmo os autores funcionalistas, funcional-estruturalistas, enfim os autores que escrevem depois da primeira metade do século XX, ainda tem um ranço evolucionista, digamos assim, que é o de imaginar que sociedades que não tem o poder centralizado exatamente estão numa espécie de ausência: um pensar essas sociedades na ausência, sem Estado, sem História, uma série de “sens”. E ele vai colocar a necessidade de pensar o Contra, quer dizer, não é que eles não têm porque alguma coisa aconteceu, e em decorrência disto eles não puderam ter esse tipo de organização, eles escolheram, eles criaram mecanismos de recusa e de repúdio à centralização de um Poder ou a formação de um Poder coercitivo separado. Então, eu acho que essa é a grande contribuição para mostrar que quando os antropólogos falavam de Política eles acabavam caindo numa armadilha evolucionista de pensar que existem sociedades Sem Estado, colocando-os como uma ausência em relação a outras sociedades ditas mais complexas. Assim, eu acho que ele faz uma Revolução, como ele diz mesmo, uma Revolução Copernicana na Antropologia” (SZTUTMAN, 2019, p.7).

surgimento, com os trabalhos de Clastres, por exemplo, de todo uma nova concepção de poder como tecnologia, pronta a emancipar a antropologia do primado, deste privilégio da regra e da proibição”.<sup>5</sup> Trata-se, então, de pensar o poder fora de uma concepção jurídica negativa e evolucionista.

Ao analisar a dinâmica do poder nessas sociedades indígenas, Clastres defende que há um movimento constante em sua organização para que o poder esteja difundido na coletividade, sem jamais se concentrar em figuras intermediadoras. Trata-se de comunidades que construíram sua organicidade vinculada ao exercício direto do poder, sem a necessidade de uma entidade intermediadora. Será nesse horizonte que acompanharemos a negação da cristalização do poder em figuras centralizadoras e representativas, investidas de autoridade para dominar, regular, coagir e penalizar; como ocorre, por exemplo, nas sociedades sob o intermédio do Estado.

Ainda que a figura da chefia esteja presente em sua organização, “as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política” (CLASTRES, 2003, p.61). Essa mobilização constante, para que o exercício do poder não se concentre em alguma figura representativa e acabe separado da coletividade, envolve inclusive práticas político-pedagógicas como o rir de comportamentos despóticos e a ridicularização de figuras que inspiram temor.

Desprovido de poder, o papel do chefe é, por assim dizer, diplomático. Diante de contendas entre os integrantes da comunidade, não lhe cabe o poder de representar um dos lados, tampouco arbitrar conflitos, como se fosse um juiz; mas apenas tentar apaziguá-los por meio de sua eloquência e do conhecimento dos exemplos de seus ancestrais. Sem a força da lei, as palavras do chefe se restringem à sua capacidade de persuasão; não existe penalidade para quem não o acatar. Ao contrário, é a sua reputação e chefia que pode estar em jogo se não lhe dão ouvidos, se ele não for capaz de se fazer escutar; enfim, se ele for incapaz de desempenhar o papel que a sociedade espera que ele desempenhe.

Essencialmente encarregado de eliminar os conflitos que surgirem entre indivíduos, famílias, linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do prestígio que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra. (...) Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. O que isso significa? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio

---

<sup>5</sup> Embora seja possível cotejar e aproximar as noções de poder de Clastres e Foucault, esse não será o escopo de nosso trabalho. Conforme a introdução desse trabalho indica, partiremos da noção de poder desenvolvida por Foucault para pensar a relação entre o riso e o poder.

de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não tem nenhum dever de obediência. O espaço da chefia não é o lugar do poder... (CLASTRES, 2003, p.222).

Tal inversão de papéis em relação ao poder seria um dos indícios mais prementes de que a ausência do Estado nessas sociedades não decorre de uma mera incipiência, mas sim de uma resistência ativa, exercida como uma demanda natural de sua configuração política específica. Assim, o antropólogo francês em questão argumenta que sequer é possível ver na organização política dessas sociedades, ditas primitivas, a antecipação da formação do estado das sociedades ditas complexas. Como se as primeiras tivessem parado no tempo, enquanto as últimas evoluíram até alcançar essa configuração política estatal. “Essa descontinuidade radical – que torna impensável uma passagem progressiva da chefia primitiva à máquina estatal – se funda naturalmente nessa relação de exclusão que coloca o poder político no exterior da chefia” (CLASTRES, 2003, p.223).

Essas sociedades indígenas determinam quem ocupará o lugar de chefia, portanto, o chefe deve servir e responder à comunidade e não o contrário. “Não há nenhuma obrigação nas sociedades primitivas, ao menos nas relações sociedade/chefia. O único que tem obrigações é o chefe. Ou seja, é rigorosamente o contrário, a inversão do que se passa nas sociedades onde há Estado” (CLASTRES, 2003, p.255). Constantemente vigiado pela coletividade para que cumpra suas obrigações e que não tenha o poder de dominar, o chefe pode até abdicar de seu papel de chefia, mas se o poder lhe sobe à cabeça fazendo-o incorrer em desmedidas, ele corre o risco de ser abandonado ou até mesmo executado pela tribo.

O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar de poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota (CLASTRES, 2003, p. 224).

Uma lógica semelhante é reservada ao xamã, que também pode ocupar o lugar de chefia, e é provavelmente a figura de mais poderes dentro dessas sociedades. Seu poder, no entanto, não é de natureza política, mas está vinculado a sua sabedoria, sua relação com os espíritos e aos aprendizados medicinais que lhe permitem manipular doenças, seja para curar ou para matar. Instrumento da comunidade, essa espécie de médico feiticeiro responderá a ela por seus poderes: “ele será responsabilizado pelo que se passa, pelas coisas anormais que se

passam na sociedade. (...) o xamã tem poderes, mas isso jamais lhe dará o poder, ele não o aceita! E para que lhe serviria? As pessoas ririam dele!” (CLASTRES, 2003, p. 249).

Originalmente publicado em 1967, o ensaio “De que riem os índios?” aborda justamente o poder político e a função pedagógica do riso entre os Chulupi. Nesse contexto o riso pode ser visto como um dispositivo coletivo de desencorajamento e ridicularização de figuras associadas aos chefes ou xamãs, que se deixam levar pela soberba e desmedidas do poder.

Durante a sua permanência em 1966 entre os Chulupi, que viviam ao sul do Chaco paraguaio, Clastres se deparou com as reações cômicas intensas dessa etnia diante de dois mitos específicos. Sem subestimar o alcance real desse riso ou atenuar a relevância do discurso mítico, ou melhor, para fazer jus à sua potência, ele propôs analisar tais narrativas assumindo a função do riso como diretriz. Nesse horizonte, ao concluir que tal riso cumpre uma função de certa forma política, ao ridicularizar figuras de prestígio que extrapolam os seus limites, ele nos apresenta mais um mecanismo dessas sociedades contra a concentração de poder; o riso como um dispositivo contra a prepotência e o temor.

O primeiro mito consiste em uma narrativa sobre as desmedidas de um velho xamã. Sua esposa pede para que ele convide algumas pessoas para compartilhar uma pequena quantidade de abóboras de que dispunham, mas o velho – aos gritos – acaba reunindo mais pessoas que a quantidade de abóboras disponíveis. O mesmo ocorre em outra ocasião, em que ele se gaba de sua plantação de melancias e convida pessoas demais para desfrutar das poucas melancias disponíveis. Aqui é a sua inaptidão no uso da linguagem e sua ostentação desmedida que o levam a ser ridicularizado, provocando o riso dos ouvintes. Vale lembrar que o prestígio dos chefes e dos xamãs está ligado à eloquência, à habilidade com as palavras. Portanto, esse trecho do mito pode funcionar como um desestímulo ao exibicionismo e também como cobrança sobre a importância do bom uso que o xamã deve fazer da linguagem. Em outro episódio de suas desventuras, ele é encarregado de curar o seu bisneto febril, mas todas as suas tentativas só evidenciam os seus defeitos e a sua inaptidão. No último episódio desse mito, depois de estuprar uma de suas netas, o velho xamã tenta violentar outra neta, mas ela lhe dá uma sova e o denuncia para a esposa dele, que o pune aplicando-lhe outra surra.

O segundo mito trata das desventuras de um jaguar, cuja soberba o faz perder a noção de suas limitações e o coloca constantemente em risco. Ao encontrar um camaleão, que pode passar pelo fogo sem se queimar, o jaguar também tenta atravessar a fogueira sem se queimar,

mas acaba morrendo queimado. Entristecido com sua morte, seu avô, um pequeno pássaro ts'a-ts'i, o ressuscita. Absorto em sua soberba, o jaguar, no entanto, não reconhece sua própria incapacidade, tampouco o fato de que o camaleão o engabelou e o convenceu a passar no lugar mais quente da fogueira. Num segundo momento desse mesmo mito, ao ver um cabrito atravessar um campo de cactos cheio de espinhos, o jaguar deseja imitá-lo. Ainda que o cabrito o tenha advertido para não tentar, o jaguar teima e acaba todo espetado. Seu avô, o pequeno pássaro, novamente dele se apieda e o cura. Sem que tenha aprendido a lição, ao ver um lagarto subir até o topo de uma árvore e descê-la depressa, o jaguar quer fazer o mesmo. Mais uma vez ele se dá mal e é seu avô quem o cura. O mesmo ocorre na sequência do mito, quando o jaguar acaba morrendo por querer voar como os pássaros, e novamente é ressuscitado pelo avô. Por fim, o jaguar tenta atacar uma jaritataca e é cegado pela urina que ela lhe lança nos olhos. Será novamente seu avô que o salvará, sem esse passarinho insignificante o jaguar não existiria mais.

Clastres resume esses dois mitos da seguinte forma:

A personagem central do primeiro mito é um velho xamã. Vemo-lo primeiramente tomar tudo ao pé da letra, confundir a letra e o espírito, em seguida cobrir-se de ridículo aos olhos dos índios. Seguimo-lo depois nas aventuras a que o expõe sua “profissão” de médico. A extravagante expedição na qual ele se engaja com outros xamãs, à procura da alma do bisneto, está pontilhada de episódios que revelam nos médicos uma incompetência total e uma capacidade prodigiosa de esquecer o objetivo de sua missão. (...) Em resumo, é um herói grotesco, e todos riem às suas custas. (...) O segundo mito nos fala do jaguar. Esse grande tolo, que de fato encontra muita gente em seu caminho, cai sistematicamente nas armadilhas que lhe preparam aqueles que ele despreza com tanta soberba. O jaguar é grande, forte e tolo, nunca compreende nada do que lhe acontece e, sem as repetidas intervenções de um insignificante passarinho, teria há muito tempo sucumbido. (...) Em resumo, esses dois mitos apresentam xamãs e jaguares como vítimas de sua própria estupidez e de sua própria vaidade, vítimas que por isso merecem, não a compaixão, mas o riso (CLASTRES, 2003, p.158).

Essas duas narrativas míticas não têm como função apenas estimular o riso entre os indígenas; ou melhor, o poder do riso manifestado por esses dois mitos não se restringe ao seu sentido cômico. Conforme Clastres, tal riso também cumpre uma função séria: diminuir a autoridade e a gravidade daquilo que poderia despertar temor, como, por exemplo, o xamã ou o jaguar, que, em alguns casos, inclusive corresponde simbolicamente à figura do xamã.

Na vida real tanto um como outro normalmente não são figuras que despertam o riso.<sup>6</sup> Ao contrário, são respeitados e temidos. Essa mofa que os Chulupi fazem com eles na dimensão do mito, seria uma forma simbólica “de colocar em questão, de desmistificar a seus próprios olhos o medo e o respeito que lhes inspiram jaguares e xamãs” (CLASTRES, 2003, p. 161).

Os dois mitos que ridicularizam o xamã e o jaguar, no entanto, os caracterizam de forma oposta àquilo que deveria configurá-los na realidade. Nessas narrativas o xamã é estúpido, um mau médico, cheio de vícios, defeitos e soberba, assim como o jaguar que despreza os outros seres, é ignorante e teimoso. “Vê-se aqui uma função por assim dizer catártica do mito: ele libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme. Ele desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata” (CLASTRES, 2003, p. 162).

Talvez essa “mensagem” poderia ser transmitida de outra forma que não por meio do mito cômico, mas talvez ela não teria a mesma potência e capilaridade que aquela fomentada pelo poder do riso. Capaz de transformar a experiência ordinária da linguagem em algo maior, o poder do riso cumpre uma função pedagógica entre os indígenas: “No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: enquanto divertem aqueles que os ouvem, os mitos veiculam e transmitem ao mesmo tempo a cultura da tribo” (CLASTRES, 2003, p.166). Ou seja, há um cultivo de uma forma de riso que atua como instrumento de formação cultural e política. Uma forma de riso que zela contra os excessos de poder.

Temos, em nossa cultura, formas semelhantes de cultivo do riso como meio de equilibrar os poderes excessivos e reforçar a expectativa de condutas correspondentes aos valores culturais. Quando tomamos a dramaturgia de Ariano Suassuna, por exemplo, vemos em seu *Auto da Compadecida*<sup>7</sup> (1982) como a astúcia do pobre, representado por João Grilo, é capaz de nos fazer rir ao resistir a opressão dos poderosos. Contra os abusos do padre, do

---

<sup>6</sup> Conforme Clastres: “Na maioria das tribos sul-americanas, os xamãs dividem com os chefes – quando não exercem eles próprios essa função política – prestígio e autoridade. (...) O xamã é pois um sábio que coloca seu saber a serviço do grupo, cuidando dos doentes. Mas os mesmos poderes que fazem dele um médico, isto é, um homem capaz de provocar a vida, permitem-lhe também dominar a morte: é um homem que pode matar. Sob esse aspecto ele é perigoso, inquietante, um constante alvo de desconfiança. (...) O que acontece com o jaguar? Esse felino é um caçador muito eficaz, pois é poderoso e esperto. (...) Suas próprias qualidades de caçador, e o reinado que exerce sobre a floresta, incitam os índios a apreciá-lo em seu justo valor e a evitar subestimá-lo: eles respeitam o jaguar como um igual e em caso algum caçoam dele. Na vida real, o riso dos homens e o jaguar subsistem sempre na disjunção” (CLASTRES, 2003, p.159/160).

<sup>7</sup> Obra teatral escrita em 1955, publicada em livro e transformada em filme dirigido por Guel Arraes no ano 2000.

bispo, do major, do seu patrão e sua patroa (donos da padaria), do policial, do valentão da cidade, do cangaceiro ou até mesmo do diabo, a esperteza do herói é capaz de subverter as estruturas de poder ao manipular os vícios, como a ganância, a vaidade e a soberba, de seus costumeiros algozes. Na construção simbólica de figuras temíveis aos mais humildes, Suassuna faz o elogio da astúcia subversiva, reconhecida como legítima inclusive pela personagem que intitula a sua peça. É a própria compadecida que absolve João Grilo ao reconhecer as suas transgressões como resistência às condições de vida reconhecidas como injustas.

Diversas outras formas de humor exercem este papel pedagógico de balancear as relações de poder em nossa cultura. Mais recentemente podemos ver como em colunas de jornais, podcasts ou programas televisivos que misturam jornalismo, crítica política e humor, ao mesmo tempo em que se ridicularizam figuras de poder, se reafirmam valores culturais democráticos. Isso ocorre quando, ao noticiarem usos indevidos ou duvidosos de poderes políticos, mais do que simplesmente denunciar irregularidades, esses veículos cômicos nos fazem rir das autoridades ao contrastarem as suas suntuosas construções simbólicas com as suas decepcionantes realidades. Assim, por exemplo, no ano de 2022, as notícias sobre a compra de viagra e de próteses penianas<sup>8</sup> com dinheiro público pelas forças armadas renderam algumas piadas em jornais, podcasts e programas de televisão.<sup>9</sup> Assim, o simbolismo da virilidade e da austeridade militar, foi contrastado comicamente com o fato noticiado do uso de recursos do Estado para atender à questionável demanda da saúde sexual de integrantes das forças armadas.

### ***O poder que ri ou o riso que intensifica os excessos do poder ubuesco***

O tema do poder ubuesco é abordado por Foucault nas primeiras aulas de seu curso “Os anormais”, ministrado no *Collège de France* em 1975. Aparece no contexto de análises que o genealogista faz de discursos médico-psiquiátricos utilizados no judiciário francês na segunda metade do século XX. Foucault busca chamar a atenção para o caráter “grotesco” destes exames psiquiátricos que, simultaneamente, possuem três características: primeiro, possuem um poder sobre a liberdade ou a detenção que, no limite, seria um poder sobre a vida

---

<sup>8</sup> Ver a notícia “Compra de Viagra e próteses penianas pelas Forças Armadas atendeu princípios da administração pública, diz ministro da Defesa”, por Wellington Hama, no portal de G1: Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/06/08/compra-de-viagra-e-proteses-penianas-pelas-forcas-armadas-atendeu-principios-da-administracao-publica-diz-ministro-da-defesa.ghtml>>

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, a coluna de 15 de abril de 2022 de José Simão no jornal Folha de São Paulo: “Bolsonaro comprou Viagra porque o Brasil é uma impotência militar”.

e a morte daqueles a quem eles se referem, visto que podem “determinar, direta ou indiretamente, uma decisão de justiça” (FOUCAULT, 2001, p. 8); segundo, são discursos com estatuto científico, uma vez que formulados por peritos, ou seja, pessoas com qualificação reconhecida socialmente no interior de instituições científicas; e, por fim, são discursos que, no entanto, fazem rir.

O ridículo desses discursos se deve justamente a possuírem “a curiosa propriedade de ser alheios a todas as regras, mesmo as mais elementares, de formação de um discurso científico; de ser alheios também às regras do direito e de ser, no sentido estrito [...] grotescos” (FOUCAULT, 2001, p. 14-15). Por grotesco, Foucault esclarece entender aqui “o fato, para um discurso ou para um indivíduo, de deter por estatuto efeitos de poder de que sua qualidade intrínseca deveria privá-los” (FOUCAULT, 2001, p. 15). Ou seja, mesmo ocupando o espaço conferido pelas instituições sociais aos discursos ou indivíduos qualificados, mesmo sendo conferido a eles grandes efeitos de poder, contudo, em seu próprio modo de ser esses discursos ou indivíduos se mostram “grotescos” porque são claramente desqualificados tanto para o espaço que ocupam, quanto para exercer os poderes que exercem.

Ao que chama inicialmente de grotesco, Foucault equipara a categoria do *ubuesco*. O termo é proveniente da peça *Ubu roi*, escrita pelo dramaturgo francês Alfred Jarry e estreada em Paris em 1896. Como afirma George Minois, a peça de Jarry “antecipa o que viria a ser o exercício do poder entregue à mediocridade do século XX” (2003, p. 412). O protagonista é alguém que toma o trono da Polônia – segundo o autor, “país lendário e desmembrado o suficiente para ser este Lugar Nenhum” (JARRY, 2007, p. 33) – por meio do assassinato do soberano e, assumindo o poder que não lhe pertence de direito, governa de forma tirana, cruel e covarde, apresentando uma comicidade perversa, na qual são ressaltados o sarcasmo e a grosseria: “quando se torna rei, massacra os nobres, em seguida os funcionários, mais tarde os camponeses. E assim, tendo matado a todo mundo, ele certamente terá expurgado alguns culpados, e se manifesta homem moral e normal” (JARRY, 2007, p. 34). Trata-se, portanto, com o termo *ubuesco*, de fazer referência ao personagem que exerce uma soberania grotesca, tanto porque assume indevidamente os efeitos de um poder político, quanto porque exerce este poder de um modo tão explicitamente infame e odioso que se faz sordidamente ridículo.

Assim, Foucault chama de *ubuesco* o poder exercido por estes laudos psiquiátricos utilizados pelo poder judiciário, citados no início da sua aula de 8 de janeiro de 1975. Ultrapassando os limites jurídicos do que deveria ser a finalidade dos pareceres psiquiátricos

nos tribunais e também os limites epistemológicos sobre o que a psiquiatria deve se ater a anunciar, estes pareceres buscam, em uma retomada de condutas prévias e dos ambientes sociais (considerados irregulares) destes indivíduos, as explicações psicológicas e morais para os crimes que eles supostamente teriam cometido. É evidente que textos psiquiátricos da segunda metade do século XX não deveriam versar sobre, por exemplo, o “meio pouco homogêneo e socialmente mal estabelecido” do réu, ou da “situação duvidosa” (FOUCAULT, 2001, p. 4) de sua mãe. Tampouco deveriam descrever o caráter do réu como dotado de “uma preguiça cujo tamanho nenhum qualitativo seria capaz de dar ideia” (FOUCAULT, 2001, p. 6). A própria escrita destes pareceres se mostra, assim, grotesca ao trazer apreciações morais e preconceituosas em discursos supostamente científicos. Ou seja, o discurso desses psiquiatras peritos, voltados ao uso jurídico, como afirmam Dalmoro e Santos, “se caracteriza como um discurso infantil, que o desqualifica e o ridiculariza como campo científico pelo qual foi convocado. Dado que o relatório elaborado diz respeito a um discurso que provoca o medo e pretende a moralização do indivíduo criminoso” (2019, p. 171). Trata-se de um discurso que horroriza pela inadequação entre o seu conteúdo e os seus poderes estatutários, havendo, assim, um efeito cômico (ou tragicômico) diante da forma de seus enunciados e do absurdo de seu funcionamento nos tribunais.

Foucault nega que o funcionamento desse espantoso poder ubuesco seja apenas um acidente ou uma falha na mecânica do poder. Antes, esta “maximização dos efeitos do poder a partir da desqualificação de quem os produz” aparece a ele como “uma das engrenagens que são parte inerente dos mecanismos do poder. [...] Afinal de contas, essa mecânica grotesca do poder [...] é antiquíssima nas estruturas, no funcionamento político das nossas sociedades” (FOUCAULT, 2001, p.15). Os exemplos desse poder ubuesco nos mecanismos de poder de nossas sociedades são variados. Foucault menciona inicialmente o poder político de Imperadores romanos que exerceram uma soberania arbitrária, como Nero e Heliogábalos. Outro exemplo é o grotesco da máquina administrativa-burocrática moderna, bastante explorado na literatura, como em *O processo* de Kafka. O nazismo ou o fascismo também fizeram uso dessa forma de poder: “O grotesco de alguém como Mussolini estava absolutamente inscrito na mecânica do poder. O poder se dava essa imagem de provir de alguém que estava teatralmente disfarçado, desenhado como um palhaço, como um bufão de feira” (FOUCAULT, 2001, p. 16). Ou seja, não se trata apenas de uma desqualificação

ingênua de alguém que não sabe o que faz, mas de manifestar explicitamente uma ridicularização voluntária e caricata de si mesmo que intensifica os seus poderes.

Em 1977, no prefácio ao livro *Les Juges kaki*, de Debard e Hennig – livro que faz uma crônica de audiências ocorridas entre 1975 e 1977 dos tribunais permanentes das forças armadas francesas – Foucault cita também o grotesco de uma justiça militar que funciona sob um notório desprestígio. O genealogista nos alerta que é preciso ter cuidado com o riso que nos provoca a fala do presidente daquelas audiências, visto que, em vez de julgar, ele provoca risadas do público quando humilha o réu afirmando que sua indisciplina teria como justificativa ele ter herdado cromossomos ruins, enquanto seus irmãos e irmãs seriam normais, ou ainda afirmando que o réu fez “xixi na cama até uma idade avançada” (FOUCAULT, 1994a, p. 139). O riso provocado pela grosseria dos juízes deve ser entendido como parte essencial de um poder que está em exercício nestes tribunais da caserna. “Há lugares e momentos nos quais o grotesco é indispensável ao poder” (FOUCAULT, 1994a, 138). Ao falar grosseiramente, o juiz trai o que deveria ser o propósito de um tribunal, mas também passa a mostrar o seu poder irrefutável, autorizando-se a tratar uma indisciplina qualquer como grave uma rebelião. Assim, quando na banalidade destes julgamentos encontramos um pequeno caso de inadequação do réu à ordem militar, antes que possa se instaurar a discussão sobre a razoabilidade de quem desobedece, é preciso afastar todo perigo de insurreição pela ridicularização de quem exerce a indisciplina.

[...] o essencial é desqualificar a questão colocada pelo réu. No limite inferior, temos a indisciplina do soldado raso, no limite superior, temos o objetor de consciência. A oposição à militarização e ao direito do tribunal militar julgar essa posição política é reconduzida a uma infância complexada, já a indisciplina do soldado raso passa a ter o valor de uma rebelião (CÂMARA LEME, 2018, p. 180).

Trata-se aqui de evitar pelo riso a instauração de um espaço de resistência, mesmo que com este riso sejam desqualificados os juízes e o próprio tribunal militar. Afirma-se assim um poder que se exerce sem a esperada razoabilidade institucional, ou seja, um poder que prescinde de justificar a si mesmo pelos critérios de justiça e de verdade capazes de dar dignidade à instituição. O recurso ao riso grotesco torna a argumentação racional e o direito à defesa inviabilizados, ao mesmo tempo que expõe a incontornabilidade de um poder “que pode funcionar com todo o seu rigor e na ponta extrema da sua racionalidade violenta, mesmo quando está nas mãos de alguém efetivamente desqualificado” (FOUCAULT, 2001, p. 17). Em resumo, ao julgar a pequena indisciplina, não pelo uso de legítimos argumentos jurídicos, mas se valendo da humilhação pública do acusado pelo riso, manifesta-se uma indignidade

institucional destes tribunais militares que torna impossível ao réu a interlocução em busca de seus direitos políticos.

Dos infames imperadores romanos, passando pela grotesca burocracia moderna, pelos exemplos do nazismo e do fascismo com seus líderes caricatos e ainda pelos desprestigiados tribunais militares, Foucault se atém mais detidamente na manifestação ubuesca do perito psiquiátrico-penal. Este Ubu que fala doutamente torna possível em seu discurso a emergência do indivíduo criminoso, a saber, faz nascer o personagem do delinquente, alguém que supostamente já traria em si o embrião do crime antes mesmo de o cometer.

Como afirma Foucault, referindo-se à obra *A República* de Platão sem citá-la explicitamente, o “Ocidente, que [...] não parou de sonhar em dar poder ao discurso de verdade numa cidade justa, finalmente conferiu um poder incontrolado, em seu aparelho de justiça, à paródia, e à paródia reconhecida como tal do discurso científico” (2001, p. 18). A ironia aqui está em opor a irrealdade histórica da utopia filosófica de Platão de uma cidade-estado na qual o governo se realizaria sempre por uma verdade e uma justiça ideal, aos variados exemplos históricos nos quais as mais terríveis distopias puderam ser efetivamente vividas. Na letra de Platão, os governantes ideais são justamente aqueles “menos apressados na busca do poder” (PLATÃO, 2004, p. 232), uma vez que eles não governariam de acordo com os seus arbítrios, mas sim de acordo com os princípios do inteligível, aos quais eles poderiam ter acesso somente após uma longa trajetória de estudos que os levariam ao puramente racional, acessado apenas pela parte mais elevada da alma, sem a contaminação dos apetites ou das emoções do corpo que nos ligam ao passageiro e ao parcial. Em Platão temos, então, formulado de maneira célebre, o sonho de um governo imparcial, realizado em conformidade com leis ideais de justiça e ancorado em uma verdade necessária.

Mesmo que a obediência estrita aos termos deste sonho ocidental não sejam requisitos imprescindíveis para o funcionamento dos governos em nossas sociedades, para que os exercícios de poder sejam reconhecidos como legítimos pelos governados, eles precisam se adequar às regras específicas. Em outras palavras, para funcionar com algum assentimento dos governados, os atos de governo – não só de governo político, mas de governo em um sentido amplo – precisam se inscrever em uma necessidade, em uma coerência e em valores compartilhados capazes de conferir legitimidade, afastando o puro e simples arbítrio. É requerido que aquele que ocupa uma posição de poder ajuste “os seus atos a essa racionalidade que o ultrapassa e no limite o destitui, porque se vê obrigado a obedecer a um

real que se impõe e que é mais forte do que o seu arbítrio” (CÂMARA LEME, 2011, p. 189). Em suma, seja no governo político, religioso, médico, psiquiátrico, judicial, pedagógico, etc., há uma racionalidade que fundamenta aos governados os exercícios de poder aos quais estão submetidos e que, por sua vez, lhes serve de recurso às diferentes resistências diante de governos arbitrários. Ora, é justamente a necessidade de inscrição nos princípios desta racionalidade delimitadora do exercício de poder que é afastada pela comicidade grotesca do Ubu.

Longe de qualquer sonho platônico de um governo regido por uma racionalidade pura, como se fosse possível sustentar na atualidade ideais de justiça e de verdade válidos universalmente, trata-se aqui tão somente da oposição entre formas de racionalidades ligadas às mecânicas do poder. De um lado, as racionalidades dos governados que, construídas historicamente nas disputas sociais, estabelecem saberes e critérios variáveis de legitimidade, e, por outro lado, as racionalidades violentas e paródicas de poderes estatutários que se exercem apesar das manifestações de incompetência e de autodepreciação.

Se, quando buscamos não ser excessivamente governados, exercemos a crítica, entendida como “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre os seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 39), por sua vez, o poder ubuesco é a instauração de uma mecânica de poder que busca acabar com qualquer espaço para a crítica, uma vez que não deixa espaço sequer à interrogação daquilo que uma autoridade afirma, propriamente porque se trata de um discurso ridículo, que abandonou a coerência e os valores que deveriam reger as instâncias sociais nas quais ele tem lugar. É preciso notar, contudo, que não se trata de um poder irracional, mas de um poder que se exerce pela instauração de uma racionalidade paródica que se assenta em uma autoridade estatutária e contra a qual o contra-argumentar torna-se inviável. Assim, quando, pela posição ocupada, espera-se um discurso qualificado que limitaria os exercícios de poder, este poder ubuesco coloca em prática um discurso grosseiro, que zomba e humilha aqueles sobre quem ele se exerce utilizando os critérios de uma racionalidade paródica que faz valer o arbítrio contra as racionalidades compartilhadas dos governados. Para ampliar os exercícios de poder, o discurso ubuesco precisa atacar e afastar pelo riso os saberes consolidados que municiam a crítica e as resistências dos governados.

Retomando as características deste poder que ri é possível antever aqui que se trata de uma estratégia muito comum em diversas relações da nossa atualidade nas quais se buscam

eliminar a dignidade das resistências e daqueles que resistem. O pulular de líderes políticos caricatos com discursos grosseiros e negacionistas parece ser melhor compreendido à luz desta análise da mecânica do poder ubuesco. É claro que, tratando-se de uma estratégia de poder, não é o caso de enxergá-la como exclusividade de um campo político partidário, podendo ser assumida por variados atores, discursos e instâncias. Uma estratégia, portanto, que pode ser exercida em instituições prontamente reconhecidas como políticas, mas também nas relações mais cotidianas e íntimas, nas quais a racionalidade compartilhada pelos envolvidos, e que serve à agonística poder-resistência, pode ser afastada por meio de ridicularizações que miram à dominação.

Assim, apesar de se tratar de uma estratégia que pode ser usada em diferentes relações, alguns exemplos recentes são mais explícitos do que outros e, nos últimos anos, é notório como figuras da extrema-direita, no Brasil e no mundo, assumiram discursos grotescos, repletos de sarcasmo, negacionismos e mesmo formulações absurdas quando confrontados com questões concernentes aos direitos humanos, à saúde pública (o direito à vacina contra o Covid é aqui emblemático) ou à responsabilidade climática. Donald Trump, Javier Milei e Jair Bolsonaro são alguns dos exemplos mais claros de políticos que recorrem regularmente à auto-ridicularização e à grosseria como forma de tornar possível o estabelecimento de uma racionalidade caricata.

Para lembrar apenas um episódio no qual vemos a prática dessa estratégia, no ano de 2019, Jair Bolsonaro, recém empossado presidente da República do Brasil, extinguiu conselhos e comissões e assim encerrou os grupos responsáveis por identificar ossadas de vítimas da ditadura. Anos antes, enquanto ocupava o cargo de deputado federal, Bolsonaro havia posado ao lado de um cartaz que ironizava as buscas por desaparecidos políticos da ditadura. O cartaz afirmava o seguinte: “quem procura osso é cachorro”. A zombaria grotesca escandaliza, ou pelo menos deveria escandalizar, aqueles que sustentam o apreço pela dignidade humana como um valor democrático basilar. A evidente ofensa à dignidade humana e ao direito das famílias dos desaparecidos à verdade sobre seus mortos, assim como ao direito de enterrar propriamente os seus restos mortais, infelizmente não foi considerada institucionalmente como uma quebra do decoro parlamentar capaz de destituir o deputado de seu cargo. Contudo, é notável como o sarcasmo de um político diante da busca pela verdade e por justiça para as vítimas da ditadura contrasta com os valores democráticos presentes na Constituição Brasileira de 1988. Vemos em disputa aqui diferentes racionalidades: de um

lado, com a reconstrução da democracia brasileira, a racionalidade de governados que, amparados nas leis e nos valores sustentados na afirmação dos direitos humanos, lutam pelo reconhecimento e cumprimento de seus direitos pelo Estado Brasileiro que vitimou e ocultou os cadáveres de seus familiares que se opuseram ao regime ditatorial; do outro lado, a racionalidade violenta e paródica que, ao zombar da dor dos familiares, busca negar os seus direitos ao recorrer, não a um debate sobre leis ou sobre a legitimidade de suas demandas, mas sim ao ódio e ao preconceito desumanizador reservados aos opositores do regime militar, vistos como contraventores subversivos e perigosos, aos quais o enfrentamento bélico não deveria reservar qualquer dignidade, mesmo após a morte. Em resumo, trata-se de sustentar um riso grotesco que desumaniza aqueles que resistem ao mesmo tempo em que busca interditar as vias pelas quais a resistência seria possível ao implementar uma racionalidade paródica porque deliberadamente afastada da busca por rigor na constituição da verdade.

### *Considerações finais*

Em “Esperando Godot”, Samuel Beckett escreve: “Para cada um que irrompe em choro, em outra parte alguém para. Com o riso é a mesma coisa” (BECKETT, 2005, p. 40). O riso é um fenômeno ambíguo; podemos chorar de rir ou rir para não chorar. Ao mesmo tempo em que se trata de um fenômeno polissêmico, havendo a variação do que se considera engraçado, o seu funcionamento está inserido em um contexto cultural. Nem sempre temos controle do riso ou daquilo que o provoca. Podemos achar graça de algo terrível ou de algo agradável. Podemos rir do outro, com o outro e até independentemente do outro. Por vezes um discurso rigoroso, fundamentado e bem articulado pode ser menos convincente e potente que uma galhofa ou uma tirada de humor. Alheio ou não às lógicas dos regimes de verdades, da correção, do bom senso; o poder do riso pode ser tanto desagregador, ameaçador, ubuesco e pernicioso; quanto solidário, gracioso, amoroso, feliz, agregador... Fenômeno supramoral, à disposição do subversivo e do conservador, que pode servir tanto ao algoz quanto à resistência, ao moralista ou ao transgressor. Embora possamos dispor dele, o riso nasce e contagia sem que tenhamos total controle sobre ele, podendo, inclusive, nos sobrepor. Não é sem motivo que o riso é com frequência associado a Dionísio<sup>10</sup>, divindade grega da confusão,

---

<sup>10</sup> Lemos em “A história do riso e do escárnio” de Minois: “Dioniso, é dele que falamos, deixou a imagem de um alegre pobre-diabo. Deus da vinha, do vinho, da embriaguez (entre outros), ele é acompanhado por um cortejo de sátiros hilários e desbragados. Quem melhor do que ele pode representar a alegria de viver e o riso sem entraves? Mas não nos enganemos: esse deus é perigoso, ambíguo, ambivalente, perturbador, misterioso, inquietante. Não é por acaso que tantos filósofos fantasiaram em torno do conceito fluido de “dionisíaco”, sobretudo ao longo do

da desordem, do caos, da bagunça, do mistério, da dubiedade, da ebriedade e, segundo uma leitura nietzscheana, do destino humano. Neste viés, o riso pode ser visto como um desses fenômenos da ordem do caos que integram a condição humana.

Seja revolucionário ou reacionário, ou não se encaixando nestas noções, ao investigarmos o exercício do riso enquanto mecanismo de poder, nos deparamos com sua força persuasiva de intrincadas ambivalências, dotada de inflexões e desmedidas. Além do interesse filosófico que esse fenômeno tão próprio da condição humana nos desperta; diante de nossa conjuntura política – em que o uso do riso ubuesco ajudou a eleger figuras autoritárias e oportunistas –, investigar a dubiedade do riso e seu vínculo com o poder nos permite abordar acontecimentos políticos de forma mais abrangente, atentando e buscando ferramentas para resistir justamente as tentativas de barrar a “atitude crítica” (FOUCAULT, 2015, p. 36) pela estratégia “ubuesca”. Nos permite também cultivar o riso que subverte os simbolismos, resiste às estruturas de poder excessivas e busca promover a reversibilidade de forças que compõem o cenário político-social.

Se, como afirma Foucault, a eficácia do poder é proporcional ao quanto ele consegue esconder de seus mecanismos (1976, p. 113), vemos que enquanto uma das formas do riso que analisamos torna visível aquilo que é ridículo porque excessivo no poder, a outra forma esconde os excessos de poder por meio do riso. Ou seja, a forma como os chulupi riem dos xamãs e dos jaguares é uma maneira de chamar a atenção para o que não é esperado em uma autoridade. Há, então, um riso que trabalha para o aumento da percepção do funcionamento do poder. Ao contrário, no poder ubuesco o riso é uma forma de camuflar, de impedir a percepção de que a autoridade está deixando de realizar o que se espera dela. A relação com a percepção dos mecanismos de poder é inversa e, justamente por isso, temos em um caso a mitigação dos excessos e no outro ampliação.

Com efeito, buscamos examinar com esse trabalho dois exemplos antagônicos: De um lado, o ensaio “De que riem os índios?”, em que Pierre Clastres nos apresenta, com sua tese sobre sociedades indígenas contra o estado, um exemplo do *poder do riso* como exercício pedagógico comunitário, que visa manter o equilíbrio na distribuição coletiva do poder, mitigar sua concentração em figuras de autoridade e combater suas formas de dominação. E, de outro lado, a noção de ubuesco desenvolvida por Foucault, em que *o uso do riso grotesco* por figuras autoritárias se dá como forma de dominação, exacerbando a concentração e

---

perturbado século XX. O fato de esse deus ser justamente um deus risonho convida-nos a aprofundar a complexidade do riso” (MINOIS, 2003, p. 24).

extrapolação de seu poder por meio da ridicularização e intimidação de sujeitos ou mecanismos que visam regulá-lo.

Ciosos do despropósito de qualquer tentativa de moralização do riso, no entanto, não deixamos aqui de notar a incontornável imbricação ética com o exercício de formas de riso que, inevitavelmente, se encontram em situações estratégicas na constituição de nós mesmos e de nossa relação com os outros e com o mundo. Assim, desejando que esse breve ensaio seja instrutivo, mas também em alguma medida inspirador, concluímos esse trabalho lembrando ainda do conto “Hop-Frog”<sup>11</sup> (POE, 1975, p. 193) de Edgar Allan Poe, em que o poder do riso é usado como mecanismo de dominação por parte do soberano ubuesco, mas também surge como estratégia de revelia por parte de quem resiste a sua despótica opressão.

## Referências

- BECKETT, S. *Esperando Godot*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- CÂMARA LEME, J. L. “A crise da governamentalidade e o poder ubuesco”. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. de; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. de. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- CÂMARA LEME, J. L. “O Poder Ubuesco e o Meio Riso”. In: RESENDE, H. (org.) *Michel Foucault: o ronco surco da batalha*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/Cnpq, 2018.
- CANDIOTTO, C. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: Educus, 2020.
- CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.
- DALMORO, I. C.; SANTOS, S. A. “O poder ubuesco e suas ressonâncias para as categorias de poder pastoral, soberano e disciplinar”. In: DUARTE, C. G.; MOURA, J. de; SANTOS, S. A. (orgs.) *Matemática e Educação em Ciências*. São Paulo: Pimenta Cultura, 2019.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits vol. III*. Paris: Éditions Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits vol. IV*. Paris: Éditions Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I - La volonté du savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la Critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- HAMA, W. “Compra de Viagra e próteses penianas pelas Forças Armadas atendeu princípios da administração pública, diz ministro da Defesa”. *G1 (TV Globo)*, 08 de junho de 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/06/08/compra-de-viagra-e-protese-pen>

---

<sup>11</sup> Originalmente publicado em 1849 por Edgar Allan Poe, “Hop-Frog” é um conto sobre um personagem que é arrancado de sua terra natal para se tornar bobo na corte de um rei despótico e extremamente afeito à ridicularização dos mais fracos. Ultraçado por tal comportamento grotesco e cruel, o bobo da corte decide se vingar das agressões recorrentes do rei pregando-lhe uma peça. Astucioso, o bobo da corte convence o rei e seus ministros a se fantasiarem de orangotangos para apavorar seus súditos em um baile de máscaras. Sem saber que se tratava de uma brincadeira, os convidados do baile entram em pânico e o bobo aproveita a ocasião para, como herói, incendiar os tais orangotangos; levando a cabo sua vingança contra o rei e seus ministros, que morrem queimados.

ianas-pelas-forças-armadas-atendeu-principios-da-administracao-publica-diz-ministro-da-defesa.shtml> acessada em 01/04/2024.

JARRY, A. *Ubu rei*. São Paulo: Peixoto Neto, 2007.

MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)

POE, E. A. *Contos de Terror de mistério e de morte*. Rio de Janeiro: Editora Aguilar, 1975.

SIMÃO, J. “Bolsonaro comprou Viagra porque o Brasil é uma impotência militar”. *Folha de São Paulo*, 15 de abril de 2022.

SUASSUNA, A. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1982.

SZTUTMAN, R. “Casal Clastres” Entrevista com Renato Sztutman por Gustavo Ruiz da Silva. In *Revista Alabastro - FEPS*, v.1, no. 12, 2019.