

## **A função social do riso como reflexo da degradação da comunhão feminina: diálogos entre Federici e Bergson**

Lívia Pereira Salgado<sup>1</sup>

### **Resumo**

Trata-se de abordar o processo de expropriação específica às mulheres na emergência da modernidade sob uma outra perspectiva que da violência propriamente dita, qual seja, a degradação do elo feminino através do escárnio e satirização. Para tanto, é crucial, de um lado, explorar os elementos que Henri Bergson dispõe ao asseverar pela função social do riso, que podem revelar como o humor e a comicidade não apenas refletem, mas também perpetuam hierarquias de gênero e contribuem para a marginalização das experiências femininas; de outro, é necessário estabelecer conexões com as teses de Silvia Federici, que nos alerta sobre a desqualificação e a deterioração dos saberes femininos na emergência do capitalismo. Federici nos mostra que, à medida que essa sociedade foi se desenvolvendo, houve uma tentativa constante de deslegitimar o conhecimento e as práticas das mulheres, empurrando-as para um campo de ilegalidade circunscrito pela bruxaria. Nesse sentido, a comicidade operou como um mecanismo de disciplinamento social, reforçando estruturas de poder e restringindo a atuação das mulheres na esfera pública.

**Palavras-chave:** Função social; Degradação; Riso; Federici; Bergson.

### **The social function of laughter as a reflection of the degradation of female communion: dialogues between Federici and Bergson**

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras. Mestrado em andamento na área de filosofia pela Universidade Federal de São Carlos.

## Abstract

The aim is to approach the process of expropriation specific to women in the emergence of modernity from another perspective than violence itself, namely the degradation of the female bond through mockery and satirisation. To do this, it is crucial, on the one hand, to explore the elements that Henri Bergson has at his disposal when asserting the social function of laughter, which can reveal how humour and comicality not only reflect but also perpetuate gender hierarchies and contribute to the marginalisation of women's experiences; on the other hand, it is necessary to establish connections with the theses of Silvia Federici, who warns us about the disqualification and deterioration of women's knowledge in the emergence of capitalism. Federici shows us that, as this society developed, there was a constant attempt to delegitimise women's knowledge and practices, pushing them into a field of illegality circumscribed by witchcraft. In this sense, comicality operated as a social disciplining mechanism, reinforcing power structures and restricting women's activities in the public sphere.

**Keywords:** Social function; Degradation; Laughter; Federici; Bergson.

## I

Silvia Federici identifica no fenômeno de caça às bruxas dos séculos XVI e XVII<sup>2</sup> estratégias de políticas e relações de poder pelas quais os corpos das mulheres foram construídos na aurora do capitalismo, e que reverberam e são “recalibradas” no presente (FEDERICI, 2020, p. 11). Como argumenta a autora, se o capitalismo tem como principal objetivo a transformação dos corpos em máquinas de trabalho, investiu-se no corpo das mulheres uma dupla mecanização: para além da sujeição à disciplina do trabalho remunerado ou não remunerado nas *plantations*, no seio domiciliar e nas fábricas, foram expropriadas de seus corpos, transformadas em máquinas de reprodução e objetos sexuais (*Ibid.*, p. 14). A empreitada de Federici, portanto, é de elucidar *como o processo de acumulação primitiva*

---

<sup>2</sup> O foco central de Federici em *O Calibã e a Bruxa* é o estudo da subjetivação da mulher moderna na Europa, embora faça comparações, paralelos e considerações fundamentais da situação das mulheres escravizadas em ultramar.

*contribuiu para a criação de uma ideologia de gênero de modo fundamental*<sup>3</sup>, ou seja, de compreender o significado social atribuído à diferença sexual biológica em que as mulheres e seus corpos foram alvos de um tipo de violência específica.

[...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (FEDERICI, 2017, p. 34).

O processo de docilização das mulheres na transição do feudalismo para o capitalismo – que culminou nas fogueiras -, teve como um dos aspectos centrais a deslegitimação dos saberes femininos através do escárnio e da satirização do elo que conjugavam em seu universo social. A história do termo “*gossip*” – ou fofoca – é emblemática na compreensão das campanhas de ódio promovidas pelo Estado e pela Igreja contra as mulheres, que fizeram da violência simbólica um preparativo do terreno na legitimação da violência propriamente física e genocida. A remissão imediata ao “universo feminino” quando pensamos em conversas fúteis, maledicentes, enfim, fofocas, é fruto da construção lenta e progressiva ao longo de dois séculos de um termo que aludia à solidariedade e o elo estreito das mulheres entre si que compartilhavam atividades cotidianas e formas de apoio mútuo para um significado degradante que, ao cabo, cria cenários de discórdia e rivalidade.

Derivada dos termos ingleses arcaicos *God* [Deus] e *sibb* [aparentado], *gossip* significava, originalmente, *god parente* [padrinho ou madrinha], pessoa que mantém uma relação espiritual com a criança a ser batizada. Com o tempo, entretanto, o termo passou a ser usado em sentido mais amplo. Na Inglaterra do início da era moderna, “*gossip*” se referia às companhias no momento do parto, não se limitando à *parteira*. Também se tornou um termo para amigas mulheres, sem conotação necessariamente derogatória. Em todo caso, a palavra tinha fortes conotações emocionais. Reconhecemos isso quando observamos a palavra em ação, denotando os laços a unir as mulheres na sociedade inglesa pré-moderna (FEDERICI, 2019, p. 76, grifo nosso).

Os mistérios do ciclo de Chester, um conjunto de 26 dramas religiosos medievais, eram representações teatrais organizadas pelas guildas de artesãos da cidade de Chester, na

<sup>3</sup> “[...] Enquanto Marx examina a acumulação primitiva do ponto de vista do proletariado assalariado de sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias, eu a examino do ponto de vista das mudanças que introduziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho [...]” (FEDERICI, 2017, p. 26).

Inglaterra, entre os séculos XIV e XVI. Esses mistérios encenavam passagens bíblicas, desde a Gênese até o Juízo Final, com o propósito de educar e ensinar lições à população analfabeta. Em algumas representações, o termo – e a temática – *gossips* era usado para satirizar a sociabilidade feminina, reforçando estereótipos em suas interpretações de passagens bíblicas. Comandadas, construídas e encenadas por membros das guildas de artesãos, essas peças reforçavam o engajamento político ao passo que promoviam uma “identidade artesã”, discriminando-os tanto da elite mercantil quanto das camadas mais baixas, compostas por estrangeiros, trabalhadores diários, mulheres e pobres (CRASSONS, 2019, p. 240). Os mistérios do Ciclo de Chester, especificamente, valiam-se das peças como ferramenta de distinção social, colaborando com as forças e estruturas do poder local em prejuízo daqueles que estavam abaixo na hierarquia social<sup>4</sup>. Assim, o comprometimento último dos artesãos de Chester se assentava na preservação dos comportamentos socialmente estabelecidos e aceitáveis, e *na condenação social dos “destoantes” através da ridicularização e das sátiras*. As mulheres fortes, independentes e insubmissas aos maridos eram os alvos preferidos desses mistérios. Na peça da saga de Noé, o ciclo apresenta sua esposa, que à revelia da exortação do agricultor, recusa-se a adentrar a arca se não lhe for permitida levar consigo suas *gossips*, ainda que isto signifique sua morte (e de suas) por afogamento, como anuncia a subida das águas. Diz ela:

Yea, sir, set up your sail  
and row forth with evil hail; *bad luck to you doubt*  
for without any fail  
I will not out of this town

But I have my gossips every one,  
one foot further I will not go.  
They sall not drown, by Saint John,  
if I may save their life.  
They loved me full well, by Christ.  
But thou will let them into thy chest, *ship*  
else row thou forth, Noah, when thou list, *wish*  
and get thee a new wife  
(CHESTER CYCLE, 1572/2010, Noah’s Flood, Play 4, 200-5).

<sup>4</sup> Rice e Pappano, nos diz Crassons, reconhecem “valências distintas” entre os ciclos de York e Chester: “the York pageants highlight individual craft distinction while representing the civic body as continually produced, defended and made whole by artisan contributions”. O ciclo de Chester, por sua vez e como dito no corpo do texto, comprometia-se a reforçar os interesses do poder governamental local. Cf. CRASSONS, idem.

Diferentemente do que sugere Federici, a cena não culmina em um embate físico no qual a esposa insubmissa de Noé sai vitoriosa<sup>5</sup>. Na verdade, ela é forçada a entrar na arca por seus três filhos e, insatisfeita por ser separada de suas *gossips*, expurga seus maus sentimentos ao golpear seu marido, que a responde com certa ironia lasciva:

[NOAH] Welcome, wife, into this boat.  
 [NOAH'S WIFE] Have thou that for thy note!  
*reward And she gives him a blow.*  
 [NOAH] Ah, marry, this is hot!  
*violent It is good to be still*  
 (*Ibid.*, 240-50).

Importa perceber que a comicidade das peças e, no caso, na retratação da “mulher de Noé”, está justamente em sua impostura que, por si, já é embebida de disparate risível, uma vez que a reduz neste seu “vício”, isto é, toda sua personalidade é como que reduzida e enrijecida ao desejo de estar na companhia de suas *gossips*, como veremos adiante. As representações satíricas da literatura de mistérios data de um período de transição em que as mulheres mantinham certa dignidade e posição social, mas que já estava em andamento o processo de degradação, principalmente nos espaços urbanos, graças à exclusão das mesmas em locais que não fossem no interior do seio doméstico pelas guildas que patrocinavam tais peças (FEDERICI, 2019, p. 78). Ao passo que a ridicularização pela via cômica ganhava força, todos os aspectos do universo feminino, dessa comunhão “inicial”, foram se tornando verdadeiramente perniciosas e daninhas, justificando a necessidade de controle e punição. Nos teatros e nas literaturas, riam-se do comportamento temperamental e forte das mulheres enfrentando seus maridos, mas, no seio domiciliar, o marido tinha a seu favor a lei para punir a sua mulher falante com os chamados *bridles*. Com o fortalecimento do patriarcado na emergência do capitalismo, tornou-se essencial controlar os espaços frequentados pelas mulheres, delimitando rigidamente os ambientes considerados adequados para cada gênero e consolidando sua exclusão da vida pública. Como afirma Federici, “[...] essas representações satíricas, expressões de um crescente sentimento misógino, serviram a política das guildas que se empenhavam em se tornar domínios exclusivamente masculinos [...]” (*Ibid.*, p. 79). Daí que a sátira e ridicularização *como forma de condenação social* àquelas que se mostram mais

<sup>5</sup> “[...] Na peça, a cena termina com um embate físico em que a mulher vence o marido” (FEDERICI, 2019a, p. 78). Federici parece ter se confundido com a outra peça mencionada por Wright, que também retrata o arco de Noé, mas situado no ciclo dos Mistérios de Towneley, e não de Chester. Cf. Wright, 2019, p. 421.

“indomáveis” deu lugar à repressão aberta. Transgredir o cerco para ir ao encontro das *gossip*, era transgredir a autoridade masculina. Afronta e crime de várias ordens: violava as regras da Igreja, do direito (patriarcal) e opinião pública, carecendo de punições severas. Para tanto, engenhocas sádicas foram introduzidas contra as “rabugentas”: os chamados *branks* (*scold's bridle* ou *gossip bridle*). Eram estruturas de ferro que circundavam a cabeça, contendo um bridão projetado para dentro da boca e inclinado para baixo sobre a língua. Muitas vezes, possuíam pontas afiadas ao longo da peça, impossibilitando a fala e ferindo a infratora caso tentasse se expressar. Tratava-se, portanto, de um instrumento de tortura cujo objetivo era silenciar e punir aquelas que transgrediam as normas importas ao “segundo sexo” (*Ibid.*).

Figura 1 – “Femme battant son mari”



Fonte: Corbin, Courtine et Vigarello, “Histoire de la virilité, 1-l’invention de la virilité de l’Antiquité aux lumières”, Paris, Éditions du Seuil, page 208. Old engraving XVIIth century. [Federici, 2017: 189].

À medida que a literatura se expandia, saturando os mistérios e o imaginário social com passagens que satirizam comportamentos disruptivos, as guildas, em nome do poder local, não apenas reforçavam a adesão às normas, mas também sinalizavam que qualquer

desvio não seria meramente rejeitado, mas também seria transformado em alvo de escárnio e desprezo coletivo. Tirar as risadas do público é um meio de reforçar as fronteiras da conformidade; é, por assim dizer, um “chamado à coerência social”. A subversão dos papéis de gênero nas representações de “esposas dominadoras” desafiando a hierarquia social – uma das imagens recorrentes na literatura dos séculos XVI e XVII – é simbólica: havia, ou ainda há, algo de cômico quando vemos situação tão jocosa e absurda como da figura (FEDERICI, 2017, p. 189). A condenação e o “chamado à coerência social” operam em duas frentes: dirigem-se, sobretudo, à mulher insubmissa, mas também ao marido que se mostra incapaz de controlá-la. Ambos devem reaver suas posições sociais, no entanto, elas serão o alvo principal das punições mais severas. Nesse sentido, o processo de forja dos corpos dóceis, no caso das mulheres, *domesticados e domésticos*, dava-se por investidas repressoras, violentas, “taradas”<sup>6</sup>, mas, também, através de subterfúgios de ridicularização pela via do cômico mordaz, as sátiras. Esse riso proporcionado pelos mistérios e outras ferramentas culturais atende à um propósito, ou melhor, possui uma *função social*<sup>7</sup>. Não é difícil imaginar as consequências arrebatadoras para a posição social das mulheres. As políticas investidas criaram um clima profundamente misógino, acarretando a degradação de todas as mulheres e a insensibilização generalizada da população diante dos ataques contra as mesmas – elementos decisivos para o cenário porvir: a caça às bruxas.

Outro aspecto imprescindível diz respeito ao cercamento das práticas e saberes outrora cultivados e perpetrados pelas mulheres:

Os saberes antes cultivados e utilizados pelas mulheres no contexto feudal – o conhecimento das ervas medicinais ou o saber acerca do parto e das práticas contraceptivas, por exemplo – foram delas violentamente retirados, no mesmo ritmo

---

<sup>6</sup> Federici nos diz que um dos dispositivos estratégicos para controlar as mulheres e debilitar a solidariedade de classe conquistada nas lutas antifeudais, o Estado promoveu políticas sexuais perversas contra as mesmas: *estupros coletivos de mulheres de classe baixa foram consentidos como uma espécie de indenização pela privatização das terras comunais* e, ainda, houve a institucionalização da prostituição como modo de contenção da “turbulência da juventude proletária” e, colateralmente, servia como espécie de remédio contra a homossexualidade”. Assim, os corpos femininos, de modo mais latente as de classe baixa, foram como que transformados nos novos bens comuns: “[...] as mulheres proletárias se tornaram para os trabalhadores homens substitutas das terras que eles haviam perdido com os cercamentos, seu meio de reprodução mais básico e um bem comum de que qualquer um podia se apropriar e usar segundo sua vontade” (FEDERICI, 2017, p. 104-105).

<sup>7</sup> Captar no riso uma função social é fazer o arremedo imediato às considerações de Henri Bergson. Tentaremos, neste escrito, fazer a aproximação dentro do contexto de nosso interesse: as contribuições de satirizar o universo feminino (práticas, crenças, condutas) enquanto ferramenta de “ajuste” na construção dos corpos disciplinados das mulheres.

em que *essas práticas passaram a ser criminalizadas, constituindo, assim, uma zona de ilegalidade circunscrita pelo campo da bruxaria*. A ciência moderna, por sua vez, agora promovida pelos homens e pelo Estado, tomou pouco a pouco o lugar das antigas crenças e práticas as quais estavam sob a responsabilidade social das mulheres. Federici defende a tese de que a reprodução, por exemplo, era um campo de domínio feminino, e que esse domínio desapareceu enquanto tal, na passagem histórica ao capitalismo, quando a parteira foi gradativamente substituída pelo médico (RAMOS, 2020, p. 206, grifo nosso).

O conhecimento medicinal das ervas, as práticas contraceptivas, ou melhor, o controle da sexualidade que outrora lhe outorgavam status social na comunidade, foram expropriados e, sobretudo, criminalizados quando praticados. “*Pars totalis*” de um projeto de destituição da força coletiva da classe trabalhadora – do acesso às terras comunais, da solidariedade, etc. –, os cercamentos produziram um “continente populacional” de forças de trabalho disponíveis à exploração assalariada ou não (DIAS, 2021, p. 164). A *racionalidade da acumulação primitiva* do capital orchestra, desde seu primeiro fôlego, tecnologias e dispositivos em vistas na “*domesticação do corpo e do comportamento individual para que as potencialidades deste se transformassem em força de trabalho*” (TEIXEIRA, 2021, p. 222). Para tanto, uma ideologia nascente dava crédito e legitimidade à criação de um tipo de corpo apto à *produção de mais-valor e reprodução da vida*, isto é, a necessidade da transformação do corpo humano em máquina de trabalho.

[...] Também é possível observar que, desde o ponto de vista do processo de abstração pelo qual passa o indivíduo na transição ao capitalismo, o desenvolvimento da “máquina humana” foi o principal salto tecnológico, o passo mais importante no desenvolvimento das forças produtivas que teve lugar no período da acumulação produtiva. *Podemos observar, em outras palavras, que a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a valor, nem tampouco o relógio*. (FEDERICI, 2017, p. 268-269, grifo autora).

Para “fazer a máquina trabalhar” foi necessário promover uma inflexão no paradigma cultural e individual em que as “visões holísticas” acerca da organicidade dos corpos humanos e a relação íntima com a natureza eram predominantes no período medieval, isto é, estabeleceu-se uma verdadeira guerra contra o corpo, esvaziando-o de “forças ocultas”, abrindo-o à “manipulação infinita de seus poderes e de suas possibilidades” – maximizando sua utilidade.

Assim como a natureza, reduzida à “Grande Máquina”, pôde ser conquistada e “penetrada em seus segredos”, da mesma maneira o corpo, esvaziado de suas forças ocultas, *pôde ser “capturado por um sistema de sujeição” em que seu*



*comportamento pôde ser calculado, organizado, pensado tecnicamente e “investido de relações de poder” (Ibid., p. 253, grifo nosso).*

O mecanicismo, ao forjar corpos disciplinados e treinados para o trabalho produtivo e reprodutivo, subordinou a magia e as expressões de crenças, práticas e sujeitos sociais pré-capitalistas, relegando-os ao domínio do irracional, do acientífico e, por vezes, do criminoso. Tudo o que se encontra à margem dos interesses produtivos e científicos passa a ser considerado conhecimento menor, inútil, um misticismo pejorativo frequentemente alvo de escárnio. O ataque à magia - independentemente de sua veracidade – justificou-se por seu potencial de “insubordinação social”, ou seja, por representar um obstáculo à racionalização do trabalho produtivo. Em termos foucaultianos, a persistência dessa *weltanschauung* configurava um entrave irreduzível aos mecanismos disciplinares, como a “arte das distribuições”, o “controle da atividade”, a “organização da gênese” (capitalização do tempo) e a “composição das forças”.

Interpretar o mundo sob uma perspectiva mágica implica reconhecê-lo como espaço vivo, repleto de imprevisibilidade e atravessado por forças ocultas presentes em todas as coisas. Tal visão necessariamente repercute na vida cotidiana das pessoas, como ilustra o relato de um sacerdote alemão em 1594: “o uso de encantamentos está tão difundido que não há homem ou mulher que comece ou faça algo [...] sem primeiro recorrer a algum sinal, encantamento, ato de magia ou método pagão [...] a experiência cotidiana dessa gente nos mostra que não há limite para o uso das superstições” (STRAUSS, 1975, p. 21 *apud* FEDERICI, 2017, p. 312-313). No seguimento do texto, Federici diz:

[...] embora a caça às bruxas estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a essas capacidades – como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas – que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída” (FEDERICI, 2017, p. 314).

Verifica-se, assim – ou em alguma medida –, o progresso de determinado tipo de conhecimento, cunhado de científico e elegido pela “inteligência” que necessariamente faz ruir todo um universo de práticas que outrora competiam na compreensão da vida, e, mais ainda, conduziam, como o fio de Ariadne, a comunhão feminina? Para responder é necessário

realizar certa digressão ao sistema da comicidade a qual fizemos referência. Vejamos, ainda que de modo breve e sem o aprofundamento que Bergson nos exige, como o filósofo francês erige suas considerações sobre a significação do riso, saturando sua “utilidade social”.

## II

*O riso é, antes de tudo, um castigo. Feito para humilhar, deve causar à vítima dele uma impressão penosa. A sociedade vingá-se através do riso das liberdades que se tomaram com ela. Ele não atingiria o seu objetivo se carregasse a marca da solidariedade e da bondade.* (BERGSON, 1983, p. 92 pdf, grifo nosso).

À primeira vista, Bergson conflui com aquilo que dizíamos acima – parece que, trazendo de pronto tal passagem, adotamos certo anticlímax narrativo, já asseverando a possibilidade de aproximar a teoria do riso bergsoniano ao papel dos escritos e das encenações satíricas no período histórico de nosso interesse. A fim de não comprometer a desenvoltura argumentativa e demonstrativa do presente escrito, façamos um recuo às intenções e sistematização de Bergson na sua “significação do cômico”.

Ao questionar o significado do riso e o que há no fundo do risível, Bergson não intenta por cristalizar o cômico em definições, mas, ao contrário, acompanhá-lo naquilo que tem de vivo, *persegui-lo em sua temporalidade própria*<sup>8</sup>. Perscrutar as manifestações do riso em seu movimento é fazer o *esforço* da intuição – aproximar-se o quanto for possível da duração ou do espírito. Trata-se, portanto, de abordar o fenômeno do cômico à contrapelo das operações da inteligência e, mais radicalmente, à contrapelo da própria condição humana de agir sobre o mundo<sup>9</sup>, uma vez que que nossa inteligência tende sempre a fixar, espacializar e converter tudo em fatos. Daí a originalidade na abordagem da tratativa:

[...] Um fenômeno dessa ordem é sempre uma transformação progressiva de manifestações que expressam a unidade de um todo, de uma essência que só se realiza na medida em que muda. O papel da análise filosófica é buscar a *tonalidade específica* que atravessa os efeitos concretos em seu desdobramento contínuo [...] no caso da fabricação do riso, ao filósofo é imperativo seguir as imagens através das quais o cômico *desliza*, e as formulações oferecidas pelos três ensaios são fruto de

<sup>8</sup> Cf. MORATO, D. Introdução. In Bergson. O riso, 2018.

<sup>9</sup> A inteligência humana, por sua própria natureza e em função das exigências da vida prática, tende a escamotear e distorcer a realidade em sua fluidez e duração, fixando-a em recortes estáticos voltados para a utilidade. Como observa Bergson, “[...] e pensar um objeto, no sentido usual da palavra ‘pensar’, é tomar de sua mobilidade uma ou mais dessas vistas imóveis. É, em suma, perguntar-se de tempos em tempos a quantas ele anda, a fim de saber o que se poderia fazer com ele Nada de mais legítimo [...] enquanto se tratar de um conhecimento prático da realidade” (BERGSON, *PM*, p. 213).

observações diretas das situações e das obras que tem a potência de nos fazer rir. Do humor grosseiro à alta comédia, há um fio contínuo que deve ser seguido, e que revelará, se o movimento de análise for adequadamente conduzido, a significação do cômico [...] (MORATO, 2018, p. 11 pdf, grifo autora).

Bergson nos fala de três elementos fundamentais para que o riso possa raiar – ou, melhor, lugares onde lá podemos persegui-lo, buscá-lo. Primeiro, circunscrito ao âmbito antropológico, a comicidade se encontra no *domínio humano*, isto é, “não há comicidade fora do que é propriamente *humano*” (BERGSON, 1983, p. 12). Tanto é assim que, mesmo no caso dos animais ou de qualquer elemento da natureza, eles só se tornam objeto de riso quando neles se projeta algo de humano. Deste, decorre outro, um tanto curioso quanto importante na compreensão do riso em sua função e gesto social: a *insensibilidade* que se instala no espírito e que, por sua própria natureza, o acompanha (*Ibid.*). Para o sucesso pleno da expressão cômica, exige-se certo anestesiamento momentâneo do coração – há a suspensão das “ressonâncias afetivas” –, pois ela [a comicidade] se volta sempre à *inteligência pura* (*Ibid.*). Por fim, o último “lugar de busca” é social no sentido forte da palavra: não se ri só; o riso tem seu lugar no conjunto social, inteligência entre inteligências. “*O nosso riso é sempre o riso de um grupo*”, e que sempre deixa às sombras uma segunda intenção de acordo e certa cumplicidade com outros ridentes, reais ou não (*Ibid.*, p. 13) Daí que Bergson assevera a diretriz de sua abordagem: “*o riso deve corresponder a certas exigências da vida em comum. O riso deve ter uma significação social*” (*Ibid.*, p. 14).

A pergunta que se impõe, portanto, é a seguinte: o que está no “fundo” de uma situação cômica, isto é, qual a motivação desse gesto que só irrompe quando, no bojo de determinado grupo social, os ridentes concentram sua atenção de maneira insensível ao objeto risível? Em uma palavra, dirá Monteiro, certo *desajuste* (MONTEIRO, 2020, p. 285). Desajuste esse que se expressa ou no automatismo ou na distração, mas que, em ambos, trata-se de rigidez. Duas situações, duas manifestações da rigidez – a externa e a interna. Acaso não rimos quando vemos uma pessoa caminhar e, de repente, a vemos se estatelar no chão? O tropeço e a queda de alguém é engraçado pois fica flagrante sua falta de agilidade quando as circunstâncias exigiam flexibilidade e tensão; no lugar da “maleabilidade atenda e a flexibilidade viva de uma pessoa”, manifestou-se o desajuste de certa rigidez mecânica (BERGSON, 1983, p. 15). A comicidade que se instala na personalidade dos chamados “distraídos” é comparada à ação dos sonâmbulos ou sonhadores, que tropeçam na realidade e

marcam presença noutro mundo imaginário: D. Quixote é esse “grande desviado” que se distrai da realidade concreta e intenta por viver nos romances de cavalaria, travando batalhas contra moinhos de vento (*Ibid.*).

Há, ainda, outro automatismo da personalidade, de acordo com Bergson: o vício de caráter. O vício, protagonista de inúmeras peças, gera o efeito cômico quando ele cria um esquema completo no qual nos inserimos de tal modo que nossa personalidade se reduz à rigidez e simplificação imposta por ele. Tal qual um fantoche, o vício, externo e generalizável, brinca e como que se apodera rigidamente da personalidade: o personagem avarento tem aí aglutinada toda sua motivação, desejos, etc.; o automatismo de suas ações é pautado por seu vício, que a cada momento, apesar das advertências, reincide nela. Reduzindo e simplificando o personagem, a comédia representa gêneros; daí estar voltada à inteligência – essa faculdade que generaliza e simplifica a vida<sup>10</sup>. Uma vez mais, voltemos à peça que retrata o dilúvio de Noé. O vício da esposa de Noé parece estar ligado à sua necessidade de compartilhar experiências e momentos com suas amigas nas tavernas, onde geralmente se embriagam. A personagem é tão simplificada nesta motivação que, lembremos, até se sente satisfeita com a ideia de que Noé, seu marido, encontre outra esposa, desde que isso lhe permita ficar ao lado de suas amigas; além disso, não teme se afogar e, ao final, se enfurece ao ser resgatada à força. Mesmo as suas companheiras, as gossips, manifestam o desejo de aproveitar pela última vez a presença umas das outras, apesar do perigo iminente:

[GOOD GOSSIPS] The flood comes flowing in full fast  
on every side that spreadeth full far.  
For fear of drowning I am aghast,  
good gossip, let us draw near.

And let us drink before we depart,  
for oft-times we have done so.  
For at one draught thou drinks a quart,  
and so will I do before I go.

Here is a tankard full of Malmsey good and strong;  
it will rejoice both heart and tongue.  
Though Noah thinks we take too long,  
yet we will drink attire *quickly*  
(CHESTER CYCLE, Play 4, 227-35).

---

<sup>10</sup> Cf. Monteiro, 2020, p. 286.

Esse aspecto da esposa e das *gossips* quase que as coloca na qualidade de “coisa”, sacrificando certa maleabilidade ou vivacidade, incidindo a todo momento neste vício que as une; ou, como coloca Bergson, “esse aspecto dos acontecimentos humanos que imita, por sua rigidez de um tipo particularíssimo, o mecanismo puro e simples, o automatismo, enfim, o movimento sem a vida” (BERGSON, 1983, p. 43), é precisamente o que caracteriza a comicidade apresentada e que, de certo modo, sustenta a peça. Comentadores das peças de Chester, como Richard Norlin, afirmam que a irrupção da esposa de Noé é funcional no contexto familiar, servindo como uma recapitulação cômica e irônica de Eva. Em essência, ela é uma “Eva renovada” que tenta subverter a hierarquia familiar, mas acaba falhando (NORLIN, 1974, p. 174). E defronte isso, é preciso torná-la risível – em todos os aspectos que Bergson lança mão –, em suma, é preciso ressaltar e reprimir o desvio (ou a desviada).

Tocamos, enfim, na função do cômico: “[...] podemos concluir desde já que nesse sentido sobretudo é que o riso ‘castiga os costumes’. Obriga-nos a cuidar imediatamente de parecer o que deveríamos ser, o que um dia acabaremos por ser verdadeiramente” (BERGSON, 1983, p. 14). Ainda:

[...] O riso deve ser algo desse gênero: uma espécie de *gesto social*. Pelo temor que o riso inspira, reprime as excentricidades, mantém constantemente despertas e em contato mútuo certas atividades de ordem acessória que correriam o risco de isolar-se e adormecer; suaviza, enfim, tudo o que puder restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social. (*Ibid.*, p. 19, grifo nosso).

A sobreposição do mecânico ao vivo – os excessos de rigidez – abalam a “estabilidade social e sua permeabilidade móvel”, exigindo correções pela via do castigo social: eis, assim, como coloca Trevisan, a “tese propriamente sociológica” de Bergson<sup>11</sup>. O riso, então, é útil na medida em que reitera a conformidade socialmente construída ao sancionar tudo o que desvia ou escorrega dessa norma, que está intrinsicamente comprometida às particularidades e intenções de um determinado ambiente, ou, mais precisamente, de uma sociedade e época específicas.

O sonhador, o distraído, o viciado são socialmente desajustados. O desajustado é indesejável nas sociedades fechadas, ele representa a inadequação à moral aceita, um ser que não absorveu as imposições sociais e morais do convívio coletivo completa

<sup>11</sup> Mais especificamente, Sibertin-Blanc, que discorre sobre a função social do riso e elementos de uma “sociologia bergsoniana”. Cf. TREVISAN, 2018, p. 197.

ou parcialmente. Seu exemplo será um perigo, uma ameaça, porque seu “eu social”, por distração ou deliberadamente, não se rendeu à pressão ou ao hábito, e por isto mesmo deverá ser repreendido [...] para funcionar segundo seu esquema de fechamento, a sociedade deverá então criar mecanismos de contenção das exceções. Aqui é o riso que aparece como ferramenta punitiva branda, castigando costumes desviados. (MONTEIRO, 2020, p. 287).

Se é verdade que vivemos na sociedade e pela sociedade, implicando em sua realidade viva, é “natural” que ela tome como afronta certa rigidez que comprometa a sociabilidade, isto é, as relações interpessoais (BERGSON, 1983, p. 30). Embora a questão seja mais articulada e desenvolvida à luz da “gênese da obrigação moral” nas chamadas “sociedades fechadas” no escrito de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*, já aqui, em *O Riso*, mais de três décadas antes, Bergson “sugere a dificuldade de inserção em um quadro social, e, portanto, a necessidade de uma educação ao meio” pelo enrijecimento “de uma insociabilidade geradora da comicidade” (TREVISAN, 2018, p. 197-98). Para restaurar a sociabilidade e *certo eixo de utilidade* do desviante – e, colateralmente, de todos os ridentes que são constrangidos ao policiamento de si, pois a consequência se apresenta no objeto risível –, mortifica-se rapidamente, mas suficientemente a piedade ou tudo que nos comove *para rir*, ou seja, rechaçar, humilhar e corrigi-lo em sua insociabilidade. Resgatando a passagem citada no início desse movimento, há certa legitimidade da sociedade em se vingar daqueles que extrapolam.

### III

Em resposta à pergunta que deixamos ao cabo do primeiro movimento desse escrito e à guisa de conclusão, vejamos, agora, como a construção cômica de comportamentos, situações e, sobretudo, o “rebaixamento” de um tipo de conhecimento “irracional, acientífico” tão crucial na comunhão feminina de outrora, foram dispositivos e tecnologias imprescindíveis no disciplinamento dos corpos das mulheres para entrar e fazer parte de modo útil à “máquina produtiva e reprodutiva”.

Com a perseguição à curandeira popular, *as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico*, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração em geração – uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indispensável, inacessível e estranho para as “classes baixas”. (FEDERICI, 2017, p. 364, grifo nosso).

A substituição de um conhecimento integrado, de “uma visão orgânica”, que era disseminado e incluía o saber legítimo das parcelas marginalizadas da sociedade por um outro “instrumentalista” e “desencantado”<sup>12</sup>, moderno, de linguagem matematizantes e signo da elite pode ser compreendida como uma espécie de “atualização ou conformidade” daquilo que se mostram como úteis e práticos à vida, ao progresso, enfim, às demandas do modo de produção capitalista<sup>13</sup>. A questão que Federici lança mão é de saber sobre “o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas” (*Ibid.*, p. 366). Como argumenta, o principal motivo que impulsionou a caça às bruxas foi a necessidade das elites europeias de eliminar um modo de vida que, no final da Baixa Idade Média, estava ameaçando seu poder político e econômico (*Ibid.*, p. 367). No entanto, por isso deve-se compreender duas perspectivas dos ataques: a primeira, advindas da contribuição da visão mais lógica, racional e “fechada” do mundo; mas, também, na outra face da moeda, foi necessário se valer do misticismo e das crenças como respaldo legítimo para os processos de exploração, colonização e extermínio dos hereges. Trata-se, portanto, de uma espécie de “*bricolage* ideológico”, combinando elementos holísticos do cristianismo medieval, argumentos sistemáticos e racionalistas e os modernos procedimentos burocráticos das cortes europeias, que serviram de base intelectual ou “fundamentalista” da perseguição às bruxas (*Ibid.*).

---

<sup>12</sup> Termo que, para Adorno e Horkheimer, designa a intelectualização instrumental do mundo. Francis Bacon, considerado o pai da filosofia experimental, aos olhos dos frankfurtianos, apreende de maneira objetiva o rumo que o esclarecimento toma nas ciências que o prossegue, uma vez que se agarra à tese de que “a superioridade do homem está no saber”, isto é, a razão derrota o misticismo e conseqüentemente impera sobre a natureza desencantada. O esclarecimento que toma o conhecimento – seja ele técnico, crítico – em prol da emancipação humana, da liberdade e autonomia, vive o projeto do iluminismo, isto é, a razão (instrumental) como soberana. Essa racionalização do mundo faz com que o mesmo seja controlado pela lógica e o cálculo, em que a previsibilidade – assim como pretendia o mito – é observável, como quando lança algo para cima e tenho o conhecimento de que ele cairá; o desencantamento do mundo culmina num esclarecimento totalitário, pois só é aceitável aquilo que obedeça às regras do método científico tradicional e tudo aquilo que não coincide com ele, está eliminado. “[...] Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo o ente ao formismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado [...] o factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente - o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo - como a verdade e abdicara da esperança”. (ADORNO, T; HORKHEIMER, M, 1985, p. 20).

<sup>13</sup> Federici entra em absoluta concordância com Foucault quando diz: “[...] fazer do próprio corpo uma realidade alheia que se deve avaliar, desenvolver e manter na linha, com o fim de obter dele os resultados desejados, se convertia em uma característica típica do indivíduo moldado pela disciplina do trabalho capitalista” (FEDERICI, 2017, p. 277).

Esse argumento é destacado por Parinetto – como aponta Federici –, que enxerga no fenômeno de caça às bruxas um exemplo emblemático da história do capitalismo em que o “retrocesso” pode ser compreendido como um avanço no que compete ao estabelecimento das condições para a acumulação de capital (*Ibid.*, p. 368). *Grosso modo*, ao invocar o demônio, os inquisidores rejeitam o animismo e o panteísmo popular, redefinindo de forma centralizada a distribuição de poder tanto no cosmos quanto na sociedade. Eis o paradoxo: na caça às bruxas, ao passo que o diabo atuava como um verdadeiro servo de Deus, era, também, elemento crucial na abertura de caminho para a nova ciência. Atuando como oficial de justiça de Deus – mesmo que à sua revelia –, o diabo trouxe ordem ao mundo, eliminando influências conflitivas, reafirmando a soberania exclusiva de Deus e a hegemonia da Santa Igreja. No interior da argumentação proposta, essa consolidação do domínio divino sobre os assuntos humanos foi tão eficaz que, em apenas um século, com a chegada da física newtoniana, Deus pôde se afastar do mundo, satisfeito em observar à distância a precisão de seus mecanismos. Há que se lembrar do mais célebre e sinistro manual inquisitorial, *Malleus Maleficarum*, que, para além de uma ferramenta de controle religioso, também foi um instrumento político poderoso na legitimação do poder social, que impactou a dinâmica de poder na Europa por séculos e, sobretudo, ditou a posição social das mulheres.

Basques, no exame que faz sobre o riso como modo de entendimento que estabelece a assimetria epistemológica entre aquilo que é compreendido como “ciência” e “crença”, ou, então, entre “cientistas” e o “público leigo”, traz contribuições importantes às nossas intenções:

[...] *A armadilha assim erigida nos convida a assumir que a ciência tenha uma identidade, uma identidade epistemológica*. Uma identidade com a qual poderíamos partilhar os imperativos apriorísticos da racionalidade e da objetividade a fim de proceder num estudo adequado aos parâmetros científicos. Restando como alternativa tão somente a invenção, justamente, de “outras ciências”. Tal como proposto por Deleuze e Guattari (1997), vem daí a diferenciação entre ciência e não-ciência, residindo a diferença entre ambas no fato de que a dita ciência só interessa pelo talhe das pedras por planos, em condições que restauram o primado do modelo fixo da forma, da cifra e da medida. Essa ciência régia só suporta e se apropria da perspectiva estática, submetida a um buraco negro central que lhe retira toda capacidade heurística e deambulatória [...] *a natureza seria convocada a falar por intermédio da técnica, designando vencedores e vencidos*. (BASQUES, 2011, p. 116-117, grifo nosso).



Nesse sentido, há uma dicotomia epistemológica clara: o tipo de conhecimento comprometido com o rigor científico, que se identifica, portanto, com métodos experimentais, de linguagem profundamente técnica, enfim, que domina a natureza e a torna útil é dotado de legitimidade; ao passo que o outro, místico e obsoleto, “metafísico” e mágico, é passível de ser rechaçado, purgado, risível. No entanto, segundo Basques, Lévi-Strauss balizou a oposição entre magia e ciência, propondo, à contrapelo de uma tradição “evolucionista”, que a magia também estava comprometida com as mesmas exigências intelectuais que a ciência, não obstante enveredava por modos distintos de conhecer e manifestar diferentes resultados práticos (BASQUES, 2011, p. 118).

Ridicularizar e maldizer os momentos em que se manifestava a solidariedade feminina, como nas comunhões durante os partos ou nas confraternizações nas tavernas, é, em última instância, desqualificar e condenar os saberes e práticas cultivados ao longo de gerações. Essas trocas de experiências, que envolviam conhecimentos sobre sexualidade, métodos contraceptivos e cuidados com o corpo, tornaram-se alvo de escárnio, reforçando a necessidade de sua correção ou erradicação. A “desritualização” do parto, cujo tempo foi drasticamente reduzido com o avanço da biomedicina e, mais grave ainda, em que houve a substituição gradativa das parteiras por novos médicos formados e capacitados – “invadindo” os aposentos parturiente que acomodava apenas as mulheres –, transformou uma atividade que compreendia uma série de encantamentos e preces para uma meramente técnica. Em disputa, portanto, está a própria concepção de ciência que se estabelece: desde sua formalização, a ciência moderna “confere àqueles ditos cientistas direitos e prerrogativas”, consolidando sua autoridade e marginalizando outros saberes. Basques cita Stengers:

Tal ruptura procede estabelecendo um contraste entre ‘antes’ e ‘depois’ que desqualifica o “outro” da relação. Stengers nos coloca, então, outra pergunta: por que traço, nessa perspectiva, se reconhece uma definição positivista da ciência? Pelo fato de que esta age, antes de qualquer coisa, pela desqualificação da “não-ciência” à qual sucede. Desse ponto de vista, “a ‘ruptura’, seja da ordem da depuração ou da mutação, cria uma assimetria radical que retira daquele contra o qual a ‘ciência’ se constituiu toda possibilidade de contestar-lhe a legitimidade ou a pertinência (STENGERS, 2002, p. 36-37 *apud* BASQUES, 2011, p. 123).

Rir de uma crença reitera a ciência legitimada ao desqualificar ou condenar alternativas, reafirmando a autoridade do conhecimento científico moderno. Ao tornar risível

o que está além do domínio científico, a sociedade reafirma a ciência outorgada como o padrão dominante e incontestável do conhecimento, da verdade e do poder. Afinal, como aponta Ramos, o capitalismo é um “destruidor de modos de vida” e, no campo epistêmico, essa destruição ocorre pela própria lógica desse sistema, que não tolera saberes que “entrem em competição com o tipo específico de relação que estabelece com a natureza”; e, ainda que outras epistemes persistam, elas não “desfrutam da mesma legitimidade de que goza a ciência moderna” (RAMOS, 2024, p. 384).

Para retomar estilos representativos (caricatos, desta vez), observamos na figura da bruxa comumente propagada pela “indústria cultural”, com seus traços exagerados e tipificados – nariz alongado, queixo pontudo e curvado, cabelos desgrenhados, verrugas, hábitos selvagens, entre outros –, uma tensão entre o ridículo, o exagero cômico e satírico, e o terror, àquilo que é grotesco e deve inspirar medo. De acordo com as análises de Umberto Eco, não raro, as atribuições de beleza ou feiura eram determinadas menos por critérios propriamente estéticos do que critérios políticos e sociais, que estão, nesse sentido, a serviço das particularidades de cada tempo histórico (ECO, 2007, p. 12). Ao passo que o que se considera belo é o “bonito”, “gracioso”, “atraente”, “leve”, “encantador”, “delicado”, “fabuloso”, adiante; o feio é tudo aquilo que é “repelente”, “horrendo”, “asqueroso”, “disforme”, “indecente”, “abjeto”, etc. (*Ibid.*, p. 16). A figura da bruxa – e de toda representação que se equiparava à bruxa –, assim, transita entre a feiura cômica e a feiura do terror. A depender da tonalidade que se queira atribuir, exagera-se nos aspectos que a tornarão cômica, ou, então, aspectos mais sombrios que venham figurar o sinistro e o macabro. O ponto comum entre as duas representações, poderíamos sugerir, é o estímulo à insensibilização, à suspensão da simpatia e da comoção diante dessa figura feminina que, por um lado, provoca o riso como forma de reparação social e, por outro, incita o desejo de destruir o mal que ela encarna. A insensibilidade ou esse emudecimento da empatia ou piedade, aparece como um dos pontos basilares da gênese do riso e na sua função social. Conforme nos diz, o riso relativo aos costumes “castiga o objeto de um preconceito de uma sociedade” e só se manifesta quando é possível uma desconexão emocional, uma espécie de desligamento das reações afetivas diante do objeto risível, isto é, a *insensibilidade* do espectador e, claro, a *insociabilidade* do personagem (BERGSON, 1983, p. 74 e77). É

precisamente essa ausência de comoção que desarmaria o efeito cômico é o que permite certa objetificação do outro. E como a inteligência opera por meio de generalizações, e os critérios do riso dos costumes são determinados pelos valores éticos, políticos e sociais de cada época, a longa tradição de ridicularização (e demonização) das mulheres contribuiu para a consolidação da misoginia e legitimação da caça às bruxas. A figura [2] que se segue é uma das tantas iconografias que Federici faz uso como estratégia para corroborar os argumentos históricos que apresenta, e, conforme nos diz, a mulher representada é a caricatura africanizada de uma bruxa enquanto uma *pétroleuse*<sup>14</sup> em um panfleto contrarrevolucionário do século XIX, expressando a “selvageria política” que assombrava a imaginação da burguesia francesa (FEDERICI, 2017, p. 415). Tal qual a bruxa, a *pétroleuse* era retratada como uma “extremista perigosa”, encarnando a ameaça à ordem moral e social, tornando-se modelo a ser rejeitada e uma culpada ideal, consolidando seu papel como vítima perfeita (GULLICKSON, 1991, p. 257).

---

<sup>14</sup> “*Pétroleuses* era o termo utilizado para qualificar as mulheres acusadas de terem causado incêndios durante a queda da Comuna, tendo como alvo principal destas acusações as mulheres que haviam participado dos combates armados” (FEDERICI, 2017, p. 373, nota 188).

Figura 2 – “Une pétroleuse. Ah! Si son homme la voyait”



Fonte: Paris Musees Collections

A difusão desses panfletos desempenhou papel crucial na consolidação do “ambiente obsidional” ao mobilizar estereótipos preexistentes na definição do “inimigo” a ser combatido. Os propagandistas da época, consonantes à política exploratória e misógina, identificavam publicamente as dissidentes, bem como fomentavam o ódio contra as mesmas, cultivando a indiferença popular em relação “ao seu destino”, naturalizando, assim, a violência e a exclusão das mulheres no geral. Como observa Thomas, “não se encontraram *pétroleuses* em lugar nenhum. Nas áreas ocupadas pelo exército de Versalhes, bastava que uma mulher fosse pobre e malvestida, e que levasse um cesto, uma caixa ou uma garrafa de leite, para que se tornasse suspeita” (THOMAS, 1966, pp. 166-7 apud FEDERICI, 2017, p. 373). Para Federici, a figura da bruxa deve ser compreendida como uma “construção histórica

cuja função seria a demonização da sexualidade feminina”, – contando, também, com o artifício da caricaturização jocosa – a regulamentação de suas condutas, e a consequente captura da dimensão reprodutiva a fim de naturalizar a “exploração de seu trabalho não remunerado” (RAMOS, 2024, p. 385).

Moreira, ao analisar as representações antifeministas nas revistas humorísticas PBT (argentina) e O Malho (brasileira), destaca a incorporação crítica e renovada do avanço das conquistas das mulheres por meio de representações, significados e imagens que sustentam o riso, ou, como prefere definir, o “humor sexista” (MOREIRA, 2023). O alvo, em questão, portanto, foram as conquistas do movimento feminista no final dos anos XIX e início dos XX, que, como espécie de represália, viu no humor uma das estratégias eficazes para ridicularizar, desacreditar e deslegitimar o movimento. Segundo Soihet, algo aparentemente inofensivo, como a zombaria ou o debocha, também são capazes de manifestar violência, “inoculando representações que visam à conservação do status quo, por meio da ridicularização de movimentos que buscam mudanças nos papéis desempenhados por mulheres e homens na sociedade” (SOIHET, 2013, p. 190 *apud* MOREIRA, 2023, p. 158). Casos emblemáticos de satirização da presença das mulheres na esfera pública e de poder se davam, muitas das vezes, através de “corpos femininos metafóricos” que, ao cabo, pautavam o imaginário dos ilustradores e seus periódicos das ideias de gênero (*Ibid.*). A figura da República metaforizada e caricata se construía a partir de “comportamentos femininos”:

Figura 3 – Representação satírica da “República argentina”



Fonte: ilustração de Rojas, capa da revista PBT (Argentina), 23 de novembro de 1907, n. 158. Reprodução do acervo digital do Ibero-Americakaniches Institut - Preubischer Kulturbesitz (Berlim) *apud* MOREIRA, 2023, p. 163.

Na figura, a República argentina é representada interagindo com o ministro das Relações Exteriores da época, Estanislao Zeballos, em seu gabinete. Enquanto ele trabalha, traçando projetos, a alegoria feminina tenta ouvir pelas paredes as queixas dos vizinhos uruguaios que bradam “- Dícen no sé qué de la soberanía y protestan de nuestro *modus vivendi*”, ao que ela comenta “¿Y qué tienen que hacer ellos con nuestro *modus vivendi*? Cada uno vivendi á su *modus*” (*Ibid.*, p. 163)<sup>15</sup>. O comportamento feminino, encarnado na

<sup>15</sup> Moreira, além da figura que escolhemos apresentar no corpo do escrito, também analisa a capa da revista brasileira O Malho, intitulada “O aniversario d’ella”, publicada em 15 de novembro de 1913. Nela, o humor

alegoria, é associado à bisbilhotice, à fofoca e à superficialidade – traços que a tornam incapaz de se portar com seriedade; em contraste com a leviandade daquela, o personagem masculino, imerso em suas funções antes de ser interrompido, simboliza autoridade e racionalidade (*Ibid.*). Essa construção reforça a noção de que o comportamento das mulheres precisava ser monitorado, contido e disciplinado. E o discurso se torna tão mais incisivo ao se projetar na própria alegoria da *República*, sugerindo, por meio da sátira, os riscos da participação feminina na esfera pública e no poder – uma presença associada à futilidade e desordem. A veiculação desse humor, portanto, serve à sua função social: desqualificar e rechaçar a atuação das mulheres para além da esfera privada.

O humor sexista de outrora, embora possua correlações com o presente, se alimentando de “heranças históricas”, modulam, adaptam-se a “novos formatos, públicos e níveis de aceitação”, de acordo com a “historicidade das mentalidades” (*Ibid.*, p. 236). Exemplo emblemático de nossos tempos, que embora não diga respeito à veiculação midiática, mas ao imaginário conservador no contexto de polarização política, pode ser encontrado na recepção de Judith Butler no Brasil em 2017. Na ocasião, a passagem de Butler foi marcada pela recepção hostil que, dentre os vários elementos de “protesto” presentes, destacava-se uma boneca caricata, com a foto da filósofa com feições que, no contexto, se fazem algo como uma careta, adornado de modo a imediatamente remeter à imagem da bruxa – artifício, como vimos, recorrente na sátira misógina. Essa representação burlesca e deliberadamente desumanizadora transformava Butler em um espantalho ideológico, um corpo fictício a ser publicamente ridicularizado e eliminado simbolicamente. O ápice da manifestação ocorreu quando a figura foi incendiada em meio a gritos de “*Queimem a bruxa!*”, sintetizando o “casamento” entre a violência explícita e a sutileza da insensibilização coletiva. Essa reação virulenta se deu pela representatividade que Butler carrega, sendo uma das vozes mais influentes na teoria feminista e nos estudos de gênero, desafiando estruturas normativas ao questionar a naturalização das identidades e das relações de poder. A violência

---

sexista se manifesta na representação da República brasileira, que, cabisbaixa e no dia de seu nome, se vê às voltas com uma “aparente crise financeira insolúvel”. Zé povo, personagem masculino, adverte que o problema se deve ao comportamento irresponsável da alegoria de “meter o pau no cobre” e, por isso, ela deveria “criar juízo, fazer economias e portar-se muito bem” (Cf. MORERIA, 2023, p. 164). Optamos por apresentar a capa da revista argentina porque, no contexto deste escrito, ela se encaixa perfeitamente, já que aborda justamente a condição da mulher como “fofoqueira” ou “bisbilhoteira”, reiterando a transformação depreciativa do termo *gossips*.

simbólica expressa tanto na figuração jocosa quanto na queima de “sua boneca” diz menos sobre um ataque pessoal do que sobre um sintoma da resistência conservadora à desconstrução das hierarquias de gênero e ao avanço de pautas que, ao cabo, intentam por colocar abaixo as próprias bases do capitalismo.

Atualmente – já no início do século XX –, *gossips* remete a conversas informais e mesquinhas que frequentemente envolvem terceiros como alvos, afetando sua reputação na esfera pública. O vasto arcabouço cultural e de saberes que antes sustentava essas interações foi reduzido à noção limitada de “conversas de mulheres”. Conforme diz Federici, a transformação do termo contribuiu para a segregação e genderificação dos espaços de tal modo que em 1547 “foi expedido um decreto proibindo as mulheres de se encontrarem para tagarelar e conversar”, alocando-as dentro de casa sob supervisão de seus maridos (FEDERICI, 2019, p. 82-3). Na caça às bruxas, os laços de solidariedade feminina de outrora foram brutalmente rompidos; sob tortura, as mulheres acusadas eram compelidas a delatar umas às outras, desintegrando redes de apoio e reforçando um estado de desconfiança e isolamento. (*ibid.*). Rotular a produção de conhecimento advinda da experiência feminina como fofoca é uma estratégia de desqualificação das mulheres, perpetuando a construção estereotipada formulada pelos demonólogos, dramaturgos e literatos, que as retratavam como naturalmente inclinadas à maldade e à insubmissão, reforçando sua exclusão de espaços de poder e decisão, bem como as priva do direito de definir sua própria existência, forçando-as a se conformar a representações misóginas ou idealizadas que lhes foram impostas (*ibid.*, p. 83-4). Eis a importância de se reconhecer a construção de estratégias e aportes para perverter e desvalorizar o trabalho realizado pelas mulheres e, ainda, em suas dignidades e personalidades; eis, então, a importância de averiguar a “história não contada, vencida e anônima”. É no sentido de que nos fala Foucault: de reapropriar os saberes expropriados; de fazer emergir não uma história da continuidade – a qual já sabemos e na qual estamos submersos –, “mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada” (FOUCAULT, 1999, p. 84).

A sede de progresso, de acúmulo de capital e *diferenças* de uma estrutura nascente na chamada modernidade – e que se renova em momentos de crise – forjou máquinas de trabalho



produtivo e máquinas ainda mais funcionais de trabalho reprodutivo em que se apagou dos “cânones epistemológicos” suas bagagens culturais, sociais, comunitárias. Em relação a essas últimas, a forja contou com inúmeras estratégias, mas, sobretudo, pelo congelamento (momentâneo) do coração de toda uma classe e pelo *fogo*. Nesse sentido, o ato de violentar, por seus vários aspectos possíveis, está vinculado à consumação do outro, a um canibalismo sob o qual o outro perece por vontade própria e sua oportunidade de existir apenas resiste se for apropriada e incluída no corpo de quem o aniquilou: “seu resto de existência persiste apenas como parte do projeto do dominador” (SEGATO, 2013, p. 270). Ou seja, enquanto vida matável, sua existência somente é possível como parte do projeto do soberano: desde a caça às bruxas, a existência de corpos femininos era permitida em um acordo de controle e de domesticação estabelecido pelo Estado capitalista e pela Igreja; os corpos que existiam clandestinamente tinham por destino a fogueira.

Mas, apesar das investidas de um sistema para moldar corpos disciplinados, que visam manter certa harmonia e coerência no escopo social, “disciplinado e conservador”, há algo mais profundo que se revela: “até em nosso próprio indivíduo, a individualidade nos escapa”<sup>16</sup> – a vida, em sua essência, está em perpétuo movimento, transformação e duração, trazendo à tona a força da diferença que desafia o presente e nos conduz a novos caminhos, novos rumos. Há, como sugere Federici, *corpos que dançam*<sup>17</sup>.

### Referências Bibliográficas

BASQUES, M. O riso como expressão de um modo de entendimento: do bergsonismo à antropologia. *Sentiae studia*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 105-28, 2011.

BERGSON, H. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. 2 ed., Zahar, Rio de Janeiro, 1983.

<sup>16</sup> Cf. BERGSON, 1983, p. 81.

<sup>17</sup> Dance is central to this reappropriation. In essence, the act of dancing is an exploration and invention of what a body can do: of its capacities, its languages, its articulations of the strivings of our veing [...] From dance we learn that matter is not stupid, it is not blind, it is not mechanical but has its rhythms, its language, and it is self-activated and self-organizing. Our bodies have reasons that we need to learn, rediscover, reinvent. We need to listen to their language as the path to our health and healing, as we need to listen to the language and rhythms of the natural world as the path to the health and healing of the earth. Since the power to be affected and to effect, to be moved and to move, a capacity that is inde structible, exhausted only with death, is constitutive of the body, there is an immanent politics residing in it: the capacity to transform itself, others, and change the world” (FEDERICI, 2020, p. 123-124).

BERGSON, H. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad Bento Prado Neto. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CRASSONS, K. Review of *The Civic Cycles: artisan drama and identity in premodern england*, by Nicole Rice and Margaret Aziza Pappano. *Theatre Journal*, vol. 71, no. 2, 2019, p. 240-41. Project MUSE. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1353/tj.2019.0047>.

DIAS, M. C. A noção de liberdade para Silvia Federici. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2/2021.

DIAS, M. C. Modo de produção capitalista e a constituição de opressões para Silvia Federici: caminhos de luta a partir de Angela Davis e Djamilia Ribeiro. *Revista Ideação*, n. 42, julho/dez, 2020.

ECO, U. *História da feiura*. Trad. Eliana Aguiar. São Paulo: Record, 2007.

FEDERICI, S. In praise of the dancing body. In: *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. 2020 PM Press.

FEDERICI, S. *O Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora elefante, 2017.

FEDERICI, S. Sobre o significado de “gossips”. Em: *Mulheres e a caça às bruxas*. Trad. Heci Regina Candiani. – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Marina Ermentina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GULLICKSON, G. La Pétroleuse: Representing Revolution. Vol. 17, No. 2, Constructing Gender Difference: The French Tradition, 1991, pp. 240-265. Published By: Feminist Studies, Inc.

JOHNSON, A.F. Chester: Noah's Flood. 1572/2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/303907264.pdf>

MONTEIRO, G. A moral do riso em Bergson. *Revista Ideação*, n. 41, jan/jun, 2020.

MORATO, D. Introdução. Em: *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. trad. Maria Adriana Camargo Cappello; introd. Débora Cristina Morato Pinto, - São Paulo: Edipro, 2020.

MOREIRA, T. Na mira do traço: representações antifeministas nas revistas humorísticas PBT e O Malho (Argentina e Brasil, 1904-1918). Dissertação (Mestrado) - FFLCH, USP, São Paulo, 2023.

NORLIN, R. The five old testament plays of the chester cycle: a paradigm of salvation-history. University of the Pacific, Dissertation, 1974. Disponível em: [https://scholarlycommons.pacific.edu/uop\\_etds/3481](https://scholarlycommons.pacific.edu/uop_etds/3481)

SEGATO, R. L. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 1 2(2): 256, maio-agosto.

TEIXEIRA, N. Corpo, cotidiano e reprodução: considerações sobre o neoliberalismo a partir de Silvia Federici. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.21 n.3, p.218-235, outubro, 2021.

2005.

TREVISAN, H. O Riso e os jardins da inteligência. *Kíneses*, vol. X, n. 25, dez, 2018, p. 184-203.

RAMOS, S. Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020, Natal.

RAMOS, S. As bruxas de Federici: um ensaio para Jaider Esbell. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 380 – 391.