

## A CARNAVALIZAÇÃO DO QUOTIDIANO: UMA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL

José Soares Martins

Professor Auxiliar

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - UFP

[jmartin@ufp.edu.pt](mailto:jmartin@ufp.edu.pt)

COMO REFERENCIAR ESTE ARTIGO: MARTINS, José Soares - A carnavalização do quotidiano : uma perspectiva psicossocial. **Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais**. Porto : Edições Universidade Fernando Pessoa. ISSN 1646-0502. 6 (2009) 128-134.

**RESUMO**

Pretende-se demonstrar que de todas as festividades cíclicas o Carnaval é a que introduz aparentemente mais transgressões às normas sociais. No entanto, enquanto festa ritual que é, nada mais representa que uma exteriorização permitida pelo poder e pelas normas dominantes como dispositivo regulador da sociedade. Assim, se quisermos falar de inovação provocada por minorias nômicas, esta transgressão poderá ser possível, entre muitas outras estratégias transgressoras, pela carnavalização do quotidiano, de modo que, a nível das camadas mais profundas da sociedade, essas alterações sejam possíveis, num processo lento mas inevitável e em que o riso e a festa instaurem novas formas de relacionamento interpessoal e novas normas sociais.

**PALAVRAS-CHAVE**

Festividades cíclicas, Carnaval, transgressões, normas sociais, conformidade, influência social, inovação, minorias nômicas, carnavalização.

**ABSTRACT**

This paper will argue that Mardi Gras (carnival), despite being a socially sanctioned and naturally regulating ritual, is one the most transgression enhancing festivities. On the other hand, Mardi Gras has a positive and creative dimension; mime and laughter can renew relationship patterns and originate new and better social norms.

**KEYWORDS**

Mardi Gras, Carnival, social norms, transgression, conformity, nomic minorities

## 1. O CARNAVAL. ABORDAGEM HISTÓRICA

No Egípcio, em pleno período dos plantios, os egípcios, como civilização agrária que eram, promoviam uma festa em homenagem à deusa Isis, protectora da Natureza. Os egípcios dançavam, brincavam, festejavam rijamente e acima de tudo acreditavam que as sementes teriam um bom destino e dariam boas colheitas.

Na Babilónia, o advento da Primavera era comemorado com uma festividade em homenagem ao deus supremo Marduk. A escravidão era temporariamente abolida e um rei extraordinário empossado para governar durante os onze dias de festa. No final, este rei era açoitado e sacrificado em honra do deus para que a sementeira fosse fértil.

Na Grécia, sob a acção de Pisítrato (605-527 AC), o culto a Dioniso foi oficializado. Ora este culto era levado a cabo por camponeses e lavradores os quais, organizavam as famosas procissões dionisiadas em que a imagem do deus era transportada em grandes embarcações com rodas (carrum navalis) para simbolizar que Dioniso havia chegado a Atenas, por mar, acompanhado pelos seus sátiros (semideuses com pés de bode que habitavam as florestas). Além disso, os carros vinham cheios de homens e mulheres nus que dançavam, enquanto que, seguindo os carros, uma multidão de mascarados acompanhavam um touro que seria sacrificado no Lenaion, o templo sagrado onde se consumava a hierogamia, ou seja, o casamento de Dioniso com a polis como forma de fecundação colectiva.

As Saturnálias romanas eram realizadas em honra de Saturno, deus da agricultura identificado com o Cronos grego (pai de Zeus ou Júpiter). Saturno, expulso do Olimpo, pregava a igualdade entre os homens. Este deus chegava com a Primavera e era saudado em festas em que se festejava a liberdade. Durante as Saturnálias, os escravos tomavam o lugar dos senhores, os tribunais não funcionavam, nem as escolas. Os escravos saíam às ruas para comemorar a liberdade e igualdade entre os homens, cantando e divertindo-se. As Luperciais eram celebradas em 15 de Fevereiro em homenagem ao deus Pã. Os lupercos, sacerdotes de Pã, saíam dos seus templos banhados em sangue de cabra e depois eram lavados com leite e cobertos por uma capa de bode. Assim perseguiam as pessoas batendo-lhes com uma correia de couro. As vítimas, quando atingidas, acreditavam que se tornavam férteis e as grávidas, se tocadas, conseguiam libertar-se das dores de parto.

A palavra Carnaval poderá vir, de carrum navalis, ou seja os carros navais que faziam a abertura das Dionisiadas gregas no século VII e VI ac. No entanto, outros autores colocam a sua origem em Gregório I o Grande em 590 dc, o qual transportou o início da Quaresma para a quarta-feira antes do sexto domingo que precede a Páscoa. Ao sétimo domingo, denominado de quinquagésima, deu o nome de "domenica ad carne lavandas", expressão que seria sucessivamente abreviada para "carne levale", "carne levamen", "carnevale" e "carnaval" de acordo com os vários dialectos italianos (milanês, siciliano, calabrês, etc.). A terça-feira Mardi Gras, seria a noite de Carnaval, ou seja, a noite da permissão de se comer carne antes dos 40 dias de jejum (Quaresma).

De acordo com Bakhtin (1970), a palavra Carnaval viria de kane ou karth- lugar santo- e de val ou Wal – morto - ou seja procissão dos deuses mortos, ou procissão das almas errantes do Purgatório, as quais buscavam a purificação das suas almas. Esta procissão sairia no dia de Ano Novo.

O Carnaval cristão, a partir da sua oficialização adquire características básicas que encontraremos na Renascença. O Carnaval que nunca foi bem visto pela igreja, devido ao seu

carácter dionisíaco, ganharia alguma legitimidade por motivos estratégicos de penetração da fé entre o povo. Por ser de origem pagã, a igreja católica decidiu adoptar estas festas à sua maneira, transformando-as no sentido de as domesticar e despaganizar.

A dualidade na percepção do mundo e da vida humana existia nas civilizações primitivas. Levi-Strauss (1983) ensinou-nos que deveriam ser procurados pares opostos para percebermos os mitos, os rituais e outras formas culturais. Daí o Carnaval e a Quaresma, os Jours Gras e os Jours Maigres. Por sua vez, Burke fala-nos da representação do mundo virado de cabeça para baixo, a comida, o sexo, o poder, a religião, a política...

Bakhtin (1970) considera o Carnaval como um conjunto de manifestações de cultura popular e um princípio de compreensão holística dessa cultura em termos de cosmovisão coerente e organizadora. O elemento que unifica a diversidade de manifestações carnavalescas e lhes confere uma dimensão cósmica é o riso. Um riso colectivo que se opõe ao tom sério e à sobriedade repressiva da cultura oficial e do poder político e eclesiástico, e que procura ser negativo e destrutivo.

## **2. AS FESTAS CÍCLICAS ENQUANTO MODOS DE TRANSGRESSÃO PERMITIDA DA NORMA DOMINANTE**

As festas cíclicas são, como vimos com o Carnaval, um fenómeno milenar que emerge no seio das sociedades sendo caracterizado, na sua maioria, pelo excesso permitido, pela transgressão e pela renovação. Também a alternância entre o tempo cíclico e intemporal da festa e o curso unidireccional da vida quotidiana, torna estes acontecimentos marcados pelo sagrado (e.g. Mircea Eliade, 1987).

No entanto, esta característica transgressora da festa, teve de ser domesticada e combatida ao longo do tempo pelo poder político, pela religião e por todos os tipos de racionalidade mais ou menos utilitária. No Concílio de Constança (1413), foi proposta a redução do número de festas e UrbanoVII em 1627 reservava a Roma o direito de estabelecer o número dessas festas e a sua ocorrência. Claro que esta acção destruidora dos momentos festivos, está presente igualmente na Reforma protestante e posteriormente na Revolução Industrial. Daí a contraposição entre festa e trabalho nas sociedades ocidentais. Bell (1976) defende, por exemplo, que o processo de modernização só é possível dentro de uma ética de trabalho baseada no ascetismo e na responsabilidade profissional, por ser a única motivação psicológica capaz de produzir o crescimento sustentado do rendimento. Já Gellner (1984), defende a importância da festa na satisfação das necessidades humanas de bem estar social. E o que nos diz Maslow (1998) a esse respeito? Nem uma linha. O direito à preguiça ao doce far niente está arredado desta ideologia liberal protestante que apenas elege como valor supremo o trabalho. Ora fazer a festa é igualmente trabalhar, mas de um modo diferente, surgindo o trabalho e a festa como estados diferentes da actividade humana. Será a isto que Marx chama o trabalho desalienado? Jean Rousselet (1978) vai um pouco nessa direcção ao falar do significado do trabalho o que nos faz estabelecer uma diferença profunda entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Comunidade e sociedade. Trabalho comunitário e trabalho social.

De acordo com Freud, uma festa é um excesso permitido, ou melhor oferecido, a infracção de um interdito ou norma. Para Caillois (1987), as transgressões festivas são uma condição de renovação da ordem social. Quer dizer, os excessos festivos recriam o estado de indife-

renciação in illo tempore, ou seja, num tempo primordial da criação da ordem e do fim do caos (vejam-se as grandes cosmogonias universais!).

Esta noção de festa encontramos-la em Durkheim (2003) e em Mauss (1968), mas também em Eliade (1987). As festas não só reiteram periodicamente o vínculo social, como também permitem a distinção entre o sagrado e o profano.

Ora a festa ocorre, como nos mostra Van Gennep (1992), fora do tempo, sendo uma fase ambígua em que os padrões sociais e morais da comunidade são aparentemente postos em causa, pelo menos simbolicamente. Mas se analisarmos bem as festas, como diz Turner, elas poderão não ser necessariamente transgressoras, nem criadoras da indiferenciação, podendo sim representar, paradoxalmente, a hierarquia dos valores sociais das normas vigentes, reafirmando-as colectivamente.

Por isso os rituais são previsíveis, não conduzindo à angústia da entropia. As acções rituais implicam a possibilidade da conservação da ordem social.

### 3. A INFLUÊNCIA SOCIAL

De acordo com Sherif (1936), uma sociedade não pode viver sem normas sociais. As normas sociais introduzem a previsibilidade dos comportamentos ao nível das múltiplas interacções que ocorrem socialmente. As normas são então um marco ou quadro de referência que estabelece os limites do que é permitido e aceitável. Assim sendo, a presença das normas torna os grupos sociais e as sociedades funcionais, organizadas e a sua ausência introduz o caos, tendo um efeito paralisante. No entanto, para que as normas funcionem é fundamental que elas sejam aceites pela maioria, surgindo as normas como a resultante de um processo negocial em que os sujeitos abdicam da sua norma particular e subjectiva, para convergirem no sentido de uma norma colectiva que seja comum, por isso mesmo, a todos.

Daí a sua inevitável aceitação social. Esta aceitação implica, além do mais, que os sujeitos sintam a norma como sua, validando-a subjectivamente, ou seja interiorizando-a. É evidente, que as normas só fazem sentido enquanto forem vistas como socialmente úteis. Então as normas são aceites maioritariamente e só é a maioria quantitativa que se conforma a essas normas, exercendo assim uma vigilância constante sobre as minorias, no sentido de verificar se essas normas são aceites ou não. É aquilo a que Asch (1952) chama a conformidade ao grupo, exercendo este, um controlo social sobre as minorias. Asch (1952), mostrou que a influência social é muito importante na coesão grupal e na mobilização grupal no sentido do cumprimento de objectivos colectivos. A conformidade exerce-se normativamente e informativamente. A falta de informação leva-nos a dar razão às posições da maioria, o mesmo acontecendo no que toca à questão das normas de cujo controlo são determinantes as maiorias. Assim, as maiorias são conformistas e conservadoras punindo todo e qualquer desviante, a menos que determinada norma deixe de fazer sentido. Aqui surge a noção de inovação enquanto desvio. Moscovici (1970) mostra-nos que determinados tipos de desvio podem ser reestruturadores sociais e não simples transgressores. Aqui, Moscovici (1970), distingue dois tipos de minorias. Minorias nómicas e anómicas, cabendo às minorias nómicas o papel de provocarem conflitos inovadores ao nível da sociedade. É evidente que estas minorias para conseguirem levar a cabo a sua acção ou seja convencer a maioria a alterar as normas ou determinada norma, terão de ter determinadas características estruturais que

passam pela sua consistência, capacidade de mobilização e de persuasão. Também terão de ter pelo seu lado o espírito do tempo ou seja o *Zeitgeist*. Se tal acontecer, a inovação e a mudança poderá ser possível. Os grandes momentos transgressores da história tiveram este condimento essencial, veja-se a crise política de 1383-85, a Fronda de Paris, a Comuna, o Maio de 68, o 25 de Abril, para já não falarmos dos cortes epistemológicos e inovações estéticas que ocorreram na ciência e nas artes e literatura. Aqui a noção de vanguarda ou minoria activa fará todo o sentido. Num processo de filosofia da praxis bem sucedido, a norma maioritária cairá e dará lugar à norma minoritária dando-se aquilo a que Moscovici (1970) chamou um fenómeno de conversão.

#### 4. AS OUTRAS FESTAS E A CARNAVALIZAÇÃO DO QUOTIDIANO

Surge aqui a questão das grandes rupturas, dos grandes momentos inovadores que levam à quebra da conformidade existente ou pelo menos a põem em causa. São momentos de ruptura, de crise, que já encontramos em Marx, mas também em Piaget ou Khun. Essas rupturas poderão ser científicas, (veja-se Copérnico, Newton, Darwin ou Einstein), poderão ser estéticas (veja-se os Impressionistas, o Surrealismo, a música Dodecafónica), políticas e sociais, (veja-se a Revolução Francêsa, o Maio de 68, a Primavera de Praga...), filosóficas (Spinoza, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud...) ou até teológicos (Bultmann, Gutierrez...) para já não falarmos da literatura (Joyce, T.S.Eliot, Musil, Pessoa ou Garcia Marquez...). Assim a ideia de inovação implica conflito, ruptura e convulsão, quando as minorias ou as vanguardas representam o Espírito do Tempo, mesmo que este esteja escondido nas estruturas mais profundas da consciência colectiva. Ora importa aqui procurar, enquadrar, o sentido da festa. Já vimos com Freud (2001) que ela é permitida, com Caillouis (1987) que ela é renovadora. Logo, ela poderá representar a válvula de escape de que o poder necessita para que a sociedade liberte os seus fantasmas e as suas forças transgressoras primordiais, quanto mais não seja, na forma de uma trágica paródia a fim de que tudo regresse ao equilíbrio apolíneo da conformidade. Mas, tudo isto é ainda um pseudo evento (Boorstin, 1961), é encenado, simulado (Baudrillard, 1985), espectacularizado (Debord, 1975), previsto (Asch, 1952), enquadrando-se dentro da lógica do poder e no sentido da normalização de que fala Sherif (1936). Logo, poderá ser através daquilo a que Bakhtine (1970) chama a carnavalização do quotidiano que as grandes rupturas e transgressões se poderão levar a cabo, pelo menos algumas delas. Daí o poder corrosivo do inesperado, do entrópico tão presente, por exemplo, no riso. Daí a importância das obras de um Boccaccio, de um Rabelais, de um Cervantes, de um Gil Vicente, de um Gogol, de um Hasek, de um Hensor, de um Chagal, de um Fellini, como introdutores no discurso do quotidiano daquela parcela inesperada e violenta, mas ao mesmo tempo transgressora, da festa ritual já retirada do tempo cíclico e devolvida aos interstícios da história do dia a dia. Esta transgressão ou transfiguração é que poderá, entre muitas outras estratégias, abrir caminho à mudança. Assim, é na reapropriação destes discursos fragmentários, minoritários, marginais, que as maiorias poderão desvendar aos poucos o sentido da real festa e assim ter um papel fulcral nas grandes mudanças que, no fundo, vão ocorrendo de um modo silencioso e corrosivo, sob a placa glacial do quotidiano onde aparentemente nada acontece. A casa permanece silenciosa, mas os cães ladram na cave. Nietzsche soube-o bem.

**BIBLIOGRAFIA**

- ASCH, S. (1952) *Social Psychology*. NY: Wiley
- BAKHTINE, M. (1970) *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Seuil
- BAUDRILLARD, J. (1985) *Simulacres et Simulations*. Paris: Galilée
- BELL, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. N.Y: Harper Collins
- BOORSTIN, D. (1961) *The Image*. NY: Harper Collins
- CAILLOIS, R. (1987) *Le Mythe et L'Homme*. Paris: Flammarion
- DEBORD, G. (1975) *La Societé du Spectacle*: Paris: Gallimard
- DURKHEIM, E. (2003) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF
- ELIADE, M. (1987) *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard
- FREUD, S. (2001) *Totem e Tabu*. Lisboa: Relógio de Água
- GELLNER, E. (1984) *Antropología y Política: Revoluciones en el Bosquesillo Sagrado*. Madrid: Gedisa Editorial.
- KUHN, T.S. (1995) *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Paris : Flammarion
- LEVI-STRAUSS, C. (1983) *Mito e Significado*. Lisboa: Ed 70
- MARX, K. (2000) *O Capital*. Lisboa: Ed. Avante
- MASLOW, A. (1998) *Toward a Psychology of Being*. N.Y: Wiley
- MAUSS, M. (1968) *Les Formes Sociales du Sacré*. Paris: Ed. Minuit
- MOSCOVICI, S. (1970) *La Psychologie des Minorités Actives*. Paris: PUF
- NIETZSCHE, F. (1986) *O Nascimento da Tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores
- PIAGET, J. (2005) *Epistémologie de la Psychologie*. Paris: PUF
- ROUSSELET, J. (1978) *L'Allergie au Travail*. Paris: Seuil
- SHERIF, M. (1936) *The Psychology of Social Norms*. NY : Harper and Row
- VAN GENNEP, A. (1992) *Les Rites de Passage*. Paris: Picard