

“E LHE PORÁS O NOME DE *ELE R*”: BERGSON, FREUD E A ARQUEOLOGIA DO HUMOR JUDAICO

“AND YOU WILL CALL HIM *HE LAUGHS*”: BERGSON, FREUD AND THE ARCHAEOLOGY OF JEWISH HUMOR

Marcus Vinicius de Souza Nunes¹

RESUMO

A nossa pesquisa apresenta as relações entre a questão do riso e do cômico em Henri Bergson e Sigmund Freud sob a ótica da ligação da obra de ambos com a noção de “humor judaico”. A problemática é colocada em uma dupla articulação. Primeiramente, em uma perspectiva da antropologia cultural, evidenciamos as dificuldades impostas pela questão sobre a existência e a origem de um “humor judaico”. Em seguida, por meio da arqueologia filosófica proposta por Giorgio Agamben a partir de Michel Foucault, leremos o mito fundacional do judaísmo como um conjunto de enunciados, um paradigma, uma assinatura nessa antropologia do riso que se constitui na passagem do século XIX ao XX.

Palavras-Chave: Bergson. Freud. Psicanálise. Riso. Arqueologia filosófica.

ABSTRACT

Our research presents the relations between the question of laughter and the comicity in Henri Bergson and Sigmund Freud from the perspective of the connection of the work of both with the notion of "Jewish humor". The problem is set in a double articulation. First, from a perspective in cultural anthropology, we highlight the difficulties posed by the question about the existence and origin of a "Jewish humor". Then, through the philosophical archaeology proposed by Giorgio Agamben in the line of Michel Foucault, we will read the foundational myth of Judaism as a set of statements, a paradigm, a signature in this anthropology of laughter that is constituted in the passage from the nineteenth to the twentieth century.

Keywords: Bergson. Freud. Psychoanalysis. Laughter. Philosophical archaeology.

¹ Doutorando em Educação (PPGE/FAED/UDESC). Mestre em Educação (PPGE/CED/UFSC). Florianópolis-Santa Catarina, Brasil. E-mail: mvinicius.snunes@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O trabalho que ora apresentamos não pode ser considerado uma pesquisa exegética acurada. Por certo, tomamos a obra de dois autores, Henri Bergson e Sigmund Freud, e tentamos esclarecer um conceito, ou antes ainda, um campo nocional compartilhado por eles: o *riso* e o *cômico*. Entretanto, a metodologia que usamos, ainda que rigidamente filosófica, não pretende esclarecer os meandros da articulação textual, mas reconhecer as *marcas* que permitem identificar uma concatenação significativa para além do texto e que o constitui. Trata-se da busca de uma *arché* (não necessariamente um fundante último), como toda filosofia faz, tematizada ou não-tematizadamente.

Apresentamos então o campo nocional do *riso* e do *cômico* em Bergson e Freud. Não se trata de ver a influência de um sobre outro (ainda que Freud acolha alguns conceitos bergsonianos), tampouco de pensar uma *filosofia do riso* a partir de ambos. O nosso trabalho se situa no marco de uma *arqueologia filosófica*, na esteira do pensamento de Foucault (2007) e de Agamben (2019) que nos permita identificar porque esse conjunto de enunciados, da forma como se estabeleceu, essa episteme sobre o riso, é possível na filosofia bergsoniana e na psicanálise.

Para elucidar essa problemática o artigo se divide em três partes, ademais de sua introdução e conclusão. O primeiro tópico apresenta o problema do *cômico* em Bergson e Freud, bem como o modo da pertença de ambos à cultura judaica. Mostraremos que isso não é um acontecimento extrínseco, mas intrínseco à obra dos autores. Também apresentamos, a partir de alguns debates no campo da antropologia cultural, o problema do humor judaico: possíveis causas históricas de sua origem, os problemas que essa noção apresenta e seu enraizamento na cultura popular.

No segundo tópico daremos o passo propriamente filosófico, distanciando-nos da antropologia cultural em direção a uma arqueologia filosófica. Para isso apresentamos a noção de *mito*, seu lugar no método psicanalítico e sua característica de assinatura discursiva, que faz dele uma forma, um paradigma para a emergência de um saber. Esta leitura que fazemos toma como base metodológica a arqueologia das ciências humanas em Foucault, usando como ferramentas os conceitos de paradigma, episteme e enunciado, tal como é compreendida na arqueogenealogia de Agamben. Segundo este autor, para compreender certos paradigmas da cultura

ocidental, é necessário ir a campos que Foucault teria descurado, a saber, o direito e a religião.

É esse ir ao discurso mítico como um conjunto de enunciados que são condição de possibilidade de um saber, que nos levará a uma *arqueologia do riso*. Analisaremos os textos do mito fundacional do judaísmo: a aliança entre Deus e Abraão e o nascimento de Isaac. Veremos como nesse texto há implícita uma antropologia do riso e do cômico que pretendemos trazer à tona. Nela reconheceremos ainda aqueles enunciados ressonantes em Freud e Bergson.

UM RISO JUDEU

O que há de comum entre o filósofo francês Henri Bergson e o pai da psicanálise, Sigmund Freud? O pensamento especulativo pode tentar fazer relações de todo tipo, embora isso implique, por vezes, na torção da significação. A fim de evitar, ao menos por ora, esse tipo de colocação, atentaremos a dois fatos.

O primeiro é que no intervalo de seis anos, o filósofo francês e o psiquiatra austríaco escreveram obras que embora não tratando exatamente do mesmo tema, se situam no mesmo espectro: o *cômico*, o *riso*, o *humor*. Em *O Riso* (1983), originalmente publicado em 1899, Henri Bergson tenta desenvolver uma teoria geral do cômico, em conexão com a totalidade de seu sistema filosófico. Reconhece no riso uma função comunitária, de socialização, e também moral, haja vista que aprendemos a rir de coisas consideradas inadequadas ou vergonhosas.

Sobretudo, o riso desempenha um papel na sua metafísica. Em *A evolução criadora* (2010), sua *magnum opus*, Bergson sustenta que a vida como uma totalidade se desenvolve como um fluxo contínuo, que ele chama *elã vital*, não de forma cega e indeterminada, mas de forma *criadora*, isto é, buscando alternativas diversificadas de autoafirmação. Da mesma forma, em *Matéria e memória* (1999) afirma que a mente não opera através do que hoje chamaríamos *estados discretos*, mas por um fluxo contínuo, vivenciando a sucessão de fenômenos na continuidade da *duração*, do tempo vivido e experienciado. Dentro dessa perspectiva metafísica, o riso se engendra ante a tentativa de fazer rígido algum aspecto da vida: os movimentos tornados mecânicos, a fala que perde sua fluidez, os costumes que pretendem deter o fluxo natural. O cômico seria a lembrança da fluída criatividade da vida.

Freud, por sua vez, publica no ano de 1905 uma obra chamada *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1996). Vejamos que lugar ela ocupa no início das publicações psicológicas de Freud, no início da psicanálise.

Em 1900 o pai da psicanálise publica *A interpretação dos sonhos*. Esta obra *fundadora* é um misto de gêneros: é uma obra de autoanálise, mas também apresenta alguns estudos de casos clínicos e longas páginas de fundamentação teórica. Lança ao mundo a grande descoberta freudiana, o *inconsciente* como sistema psíquico, e inaugura o que ficou conhecida como a *primeira tópica psicanalítica*. Em seguida, em 1901, o psiquiatra lança *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1996a) em que estende o método de análise e interpretação dos sonhos aos fatos aparentemente inocentes do dia a dia: inversões linguísticas, lapsos de memória, lapsos na escrita, pequenos acidentes, atos falhos. Descobre aí, tal como no sonho, o inconsciente como sujeito de uma linguagem, que precisa ser descriptografada, interpretada.

O chiste e sua relação com o inconsciente estende essa interpretação ao chiste (*Witz, Trait d'esprit*). Este seria uma articulação linguística engendrada pelo inconsciente e, por conseguinte, tal como o material do sonho, seria o conteúdo manifesto de um conteúdo latente. Freud também analisa outras formas de cômico, como a anedota, a piada obscena, o ingênuo, afirmando que o prazer aí obtido advém da economia de energia psíquica que por sua vez é descarregada na forma de riso.

Poderíamos enveredar nossa análise por este caminho exclusivo, aproximando os conceitos elaborados por Bergson e Freud. Isto não seria uma tarefa impossível, uma vez que as teses bergsonianas são parcialmente acolhidas na parte teórica de *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Mas há um segundo elemento que nos chama atenção: o fato de Freud e Bergson serem judeus com uma relação um tanto conflituosa com seu judaísmo.

O filósofo Jacob Haberman, especializado na obra de Maimônides e na transmissão da filosofia judaica, em seu artigo *Bergson and Judaism* (2018) afirma que o judeu-francês sempre se sentiu mais próximo do cristianismo que do judaísmo. Admirador dos místicos cristãos e um dos nomes por trás do ressurgimento do tomismo, só não teria dado o passo definitivo em direção ao batismo em solidariedade ao seu povo. Por outro lado, Haberman afirma que embora fazendo duras críticas ao judaísmo, especialmente na sua obra *Le deux sources de la moralité*, podemos encontrar na metafísica bergsoniana traços manifestamente derivados da teologia

judaica, em especial a importância que o conceito de tempo tem por sobre o conceito de espaço. Por fim, Bergson, morto em 1941, teria feito questão de declarar-se sempre judeu e de compartilhar a sorte de seus irmãos, não obstante a perseguição nazista e as ofertas que seus amigos lhe fizeram para lhe proteger.

O biógrafo Peter Gay em *Freud, uma vida para o nosso tempo* (1995) apresenta a mesma relação entre o pai da psicanálise e a religião de seus pais. Inclusive ressalta o esforço que fez para que a sucessão do movimento psicanalítico ficasse primeiramente nas mãos de Carl Gustav Jung, e depois do rompimento com este, nas mãos de outro não judeu. Não porque cultivasse algum antissemitismo, mas porque Freud temia que à psicanálise se atribuísse a pecha de *ciência judaica*, limitando seu campo de ação e desconfigurando seus conceitos centrais. Não obstante isso, alguns autores fazem uma ligação genealógica entre conceitos psicanalíticos e a filosofia e teologia judaicas (INDURSKY; KVELLER, 2017; YERUSHALMI, 1993).

Essas considerações que propomos seriam totalmente extrínsecas e, por conseguinte, talvez de pouca relevância teórica, se não levássemos em conta outro fenômeno, que liga intrinsecamente nossas duas observações anteriores: a ideia de *humor judeu*.

Talvez para nós, no Brasil, essa ideia não tenha tanta ressonância. Nos países de língua inglesa, hoje especialmente nos EUA, esse tema pertence ao dia a dia da cultura popular. De Groucho Marx a Adam Sandler, de Jerry Seinfeld a Sarah Silverman, atores e atrizes, escritores, diretores e produtores, comediantes judeus estão por todos os lugares: nos programas de televisão, nos teatros, nas casas de *stand-up comedy*, nos cinemas. São judeus que fazem humor, e muitas vezes, judeus que fazem humor sobre o seu próprio judaísmo. É quase uma figura folclórica e típica da cultura norte-americana, tão marcada por diversidade étnica e, ao mesmo tempo, por preconceitos de toda sorte.

Com todas as ambiguidades possíveis, é notável o fato que sujeitos judeus que põem em questão seu judaísmo, estão entre os grandes produtores de cultura *pop*. Só para termos uma pequena noção desse fenômeno, em 2019 o portal de notícias *The Hollywood Reporter*, especializado em cinema e no “mundo dos famosos”, publicou uma lista intitulada “*The 40 most powerful people in comedy 2019*” (“As 40 pessoas mais poderosas da comédia em 2019”, em tradução livre). Dessas quarenta

peças, ao menos vinte são judeus ou têm antepassados judeus próximos e conhecidos².

Este tema, contudo, se estende para além da cultura popular, sendo matéria de importante e séria investigação acadêmica no mundo anglo-saxão. Uma breve busca em um banco de dados em ciências humanas e sociais, o *Jstor*, revela a publicação de duzentos e quarenta e três trabalhos acadêmicos em língua inglesa sobre o tema “*Jewish humor*”, no período que se estende entre 1930 e 2020. Claro, se trata de quase um século, mas revela o quanto esse tema penetrou na cultura.

Podemos reconhecer ao menos duas posturas em relação ao *humor judeu*, uma mais crítica e cética em relação a existência dele e outra que embora não acrítica, acolhe esse fato como historicamente verossímil.

A primeira postura é defendida, entre outros, pelo antropólogo e folclorista judeu-americano Dan Ben-Amos. Em seu artigo *The myth of Jewish humor* (1973) afirma que jamais existiu algo como um humor judeu a não ser como criação mitológica de intelectuais. Atribui a paternidade desse mito a Sigmund Freud, e usa como argumento em favor de sua tese o fato que até o século XIX os judeus eram retratados como *humorless*, sem senso de humor. Isto é atestado na obra de importantes escritores da época como Ernst Renan e Thomas Carlyle. As características comumente atribuídas ao humor judeu como a autorreferencialidade (o ser judeu é o tema da piada), o autodesprezo e a autocrítica, seriam parte dessa invenção psicanalítica: “*The current conception of Jewish humor originates, as many modern ideas, with Sigmund Freud. He was the first to single out ‘self-criticism’ as a unique quality of Jewish jokes*” (BEN-AMOS, 1973, p. 112).

Ainda, segundo Ben-Amos, as piadas consideradas “típicas” de judeus, como a má fluência em línguas e dialetos, o comportamento de seus rabinos, os modos de se realizar o casamento, a relação com dinheiro e a propriedade, não são exclusividade do povo judeu. São, isso sim, versões judaicas de fenômenos universais. A pretensa qualidade psíquica única dos judeus, que os tornaria mais suscetíveis à neurose e à paranoia, conjugada às condições históricas de perseguição e sofrimento, que teriam originado a característica masoquista do humor judeu, seriam

²Importante ressaltar que a maioria é descendente de judeus emigrados da Europa no Entre-Guerras e, especialmente, durante e após a Segunda Grande Guerra.

apenas um *insight* freudiano, que só tem em seu favor o fato de ter sido sustentado por muitos intelectuais sem ser questionado (BEN-AMOS, 1973, p. 115). Faltaria, contudo, qualquer apoio histórico e empírico que desse sustentação a essa ideia, podendo ser contradita por qualquer pesquisa antropológica um pouco mais acurada.

Entretanto, ainda no campo antropológico e folclorista, há quem sustente que embora Ben-Amos não erre ao afirmar que a expressão “humor judeu” seja realmente nova, não se pode considerar esse fenômeno simplesmente como uma invenção de intelectuais. Este é o caso de Elliot Oring em *The people of the joke, on the conceptualization of a Jewish humor* (1983).

Oring concorda que até o século XIX, mais precisamente até o ano de 1893, antes de serem conhecidos pelo seu bom humor os judeus eram conhecidos por serem um povo sem humor, sem cômico. Mas porque 1893, uma data tão precisa? Porque naquele ano o rabino-chefe de Londres, Herman Adler, através de opúsculos e pregações, tenta desfazer essa ideia de serem um povo sem humor. Para tal começa a expor “peças” do humor judeu, suas anedotas, suas piadas, embora então afirme reconhecer que nem no Talmud nem na tradição rabínica posterior algum intelectual judeu tenha se preocupado com a ideia de humor.

Oring, tal como Ben-Amos, reconhece um papel importante a Freud no desenvolvimento do conceito de humor judeu já que suas observações “*provide a ready-made framework for a conceptualization of Jewish humor as a set of defensive, even retaliatory, measures undertaken in the context of an oppressive environment*”. Contudo, não se podem negar os dados históricos, os quais mostram que “*Freud was not the first to conceptualize self-criticism as distinctive of Jewish humor*” (ORING, 1983, 270).

Levando em conta a questão aberta por Ben-Amos, e dialogando com a literatura judaica do século XIX, Oring propõe quatro hipóteses para o surgimento do humor judeu. Essas hipóteses não são exclusivas, tampouco interdependentes. Mas sua origem pode ser atribuída à combinação desses fatores. Suas hipóteses são: o humor judeu seria um fato relativamente novo, e seu conceito teria se desenvolvido na Europa do século XIX; os judeus adotaram a ficção de um humor próprio, pelo final do século XIX, como um traço de civilização, já que era atribuído a eles a pecha de incivilizados por não terem um humor desenvolvido; por ter nascido em contexto de perseguição ele é um riso do próprio desespero donde emana; o riso do humor judeu

é *transcendente*, isto é, deprecia a própria condição de sofrimento e perseguição em uma tentativa de ultrapassá-la.

Em comum, Ben-Amos e Oring afirmam o caráter recente do humor judeu. Isto, porém, está longe de ser uma unanimidade. Há quem reconheça nas histórias do humor yiddish do século XIX uma influência talmúdica (JURICH, 1977). Outros, percebem traços de humor e comicidade nos escritos rabínicos da antiguidade tardia e do medievo (HANDELMAN, 2010; MIRANDA, MALCA, 2001). Outros ainda encontram traços de humor no texto bíblico (CHAVES, 2018; BRIGHT, 1981).

Todas essas considerações que fizemos até aqui são importantes para nos situarmos no campo das condicionantes históricas e literárias da nossa questão. A filosofia, por sua vez, não pode se contentar com o dado empírico, ainda que este possa lhe aportar contribuições de muita valia. Uma preocupação filosófica é a definição precisa de noções e conceitos, bem como os quadros gerais de inteligibilidades, as condições de possibilidade de um saber, os modelos de representação do real. É neste sentido que no próximo tópico, de maneira breve, apresentaremos o quadro geral de uma metodologia que permita nos aproximarmos filosoficamente de nosso objeto. Assim, nossa pergunta já não será “quando e como surge o humor judeu”, mas “como é possível algo como um humor judeu”, e ainda “que tipo de representação de mundo se vê no humor judeu, ou por meio dele”.

MITO

A forma que usaremos para nos aproximarmos filosoficamente do humor judeu é através da análise de um *mito*. É tentador remeter à antítese clássica entre *mýthos* e *lógos*, colocando a filosofia, sem mais, do lado do *lógos*. Entretanto, queremos na leitura do mito entrever uma condição de emergência de um saber. Como isso se opera?

Segundo Pierre Chantraine (1968, p. 735) *mýthos* originariamente significa “sequência de palavras que têm um sentido, afirmação, discurso”. Mito então é uma sequência significativa. Psicanaliticamente, não apenas uma sequência que tem sentido, mas que, de alguma forma, fornece à linguagem a possibilidade de forjar sentido. Não de balde, grande parte das afirmações dos conceitos psicanalíticos são figurados em linguagem mítica: o complexo de Édipo, a narrativa do sonho como mito

individual, o narcisismo, o totem. Freud, ademais, se empenhava analisando mitos greco-romanos e narrativas modernas sobre eles. E, ao fim da sua vida, é notável o retorno à mítica judaica em *Moisés e o Monoteísmo* (1996b).

O mito integra o processo psicanalítico. Boa parte do trabalho de análise consiste em elucidar as narrativas ficcionais individuais e grupais que buscam dar sentido às atitudes dos sujeitos. Ficção aqui não se refere à mera construção fantasiosa, mas é a capacidade de produzir narrativa, de articular significantes.

A trama mítica, com efeito, realiza a junção entre os espaços psíquicos individual e grupal. Comum a todas as mitologias (teogonias, cosmogonias antigas e contemporâneas, mas também ideologias, discursos identitários, como todos os discursos da origem e do fim: narrativos e prospectivos, gênese e profecia), a mítica é um universal que, não só individual nem só grupal ou coletivo, assegura as inclusões mútuas e recíprocas do sujeito e do grupo (NICOLLE, 2011, p. 40).

Tomado desta perspectiva, o mito não parece ser algo acidental no discurso psicanalítico. Ao contrário, o constitui enquanto um conjunto de enunciados que permitem a concatenação de cadeias significantes. Se assim é de fato, se nossa tese não dista de uma justa apreciação do discurso psicanalítico, talvez ainda possamos alargar essa definição e afirmar que o mito também é parte de seu *paradigma* discursivo.

Essa ideia se aproxima das noções de paradigma e episteme em *As palavras e as coisas, uma arqueologia das ciências humanas* (2007) de Michel Foucault. Para Foucault, um paradigma de ciência, ou uma episteme, não são apenas as condições internas de um modo normal e ordinário de se fazer ciência, tal qual o paradigma de Thomas Kuhn. Mais que isso, é a relação de enunciados e práticas de poder que permitem a emergência de um certo saber.

É necessário definir, então, o nível próprio da descrição arqueológica dos enunciados. Foucault o distingue da análise linguística e da análise da história do pensamento. Os linguistas também trabalham com enunciados e os descrevem, mas, nesse caso, trata-se de estabelecer aquelas regras que permitiriam eventualmente construir novos enunciados. Para a arqueologia, o problema é outro: não segundo quais regras é possível construir novos enunciados, mas como aconteceu que somente tais enunciados tenham existido e não outros (CASTRO, 2009, p. 136).

A arqueologia não trata da história propriamente dita dos saberes. Situa-se no limite da emergência das ciências, no lugar da distensão máxima dos discursos, sem com isso pretender uma *arché* última e fundadora (CASTRO, 2009). Limita-se, pois, às concatenações da cadeia significante.

Giorgio Agamben em *Signatura Rerum, sobre o método* (2019) coloca-se na esteira do pensamento foucaultiano. Seu método é também uma arqueologia, ou ainda uma *arqueogenealogia*. Contudo, Agamben adentra campos do saber que teriam sido preteridos por Foucault: o direito e a religião, e as intersecções significantes entre ambos. Tomando o conceito foucaultiano de paradigma, a filosofia de Agamben tem procurado reconhecer e desvelar as *assinaturas* que marcam o desenvolvimento dos saberes. A primeira e mais importante assinatura é a própria linguagem materializada no signo linguístico. Entretanto, a arqueologia não pode dispensar fazer a análise das assinaturas *teológicas*. Agamben faz isso no primeiro volume da sua saga filosófica, *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I* (2010), onde identifica no direito romano um apelo teológico para justificar o abandono da vida à morte, localizando aí um dos paradigmas da biopolítica. Faz isso também em *O Reino e a Glória, uma genealogia teológica da economia e do governo* (2011), onde recorre à teologia trinitária e à angelologia medieval para tratar da complexa relação entre economia e burocracia nas democracias liberais.

Do até aqui dito, podemos advertir que mito não é uma historieta, um conto fantasioso, uma brincadeira infantil, ou para crianças, ainda que possa ter também tais funções uma ou outra vez. Mito é uma história *tradicionalada*, isto é, uma palavra manifestada numa *entrega*. Em latim entrega se diz *traditio*, tradição, aquilo que *foi trazido até alguém*. Em grego, entrega se diz *parádosis*. Agamben em *Pilatos e Jesus* (2014) afirma que o Ocidente cristão foi constituído sobre a tarefa de uma *parádosis* impossível. *Parádosis* é a palavra depositada, o *depositum fidei*, ao mesmo tempo que é o ato juridicamente impossível da condenação de Jesus. Impossível, já que nem os sacerdotes afirmavam que tinham poder para condená-lo, nem Pilatos, apesar de juridicamente constituído para julgar. Muito menos Jesus reconhecia em Pilatos ou nos sacerdotes um poder real, efetivo, para julgá-lo, a não ser aquele que teria sido “dado pelo Alto”.

A tarefa impossível da tradição no cristianismo tem uma consistência diferente da tarefa da tradição no judaísmo? Seriam ambas impossíveis? Em sentido lacaniano,

ambas são impossíveis porque ambas são *reais*. Não é somente a palavra simbólica, a palavra da lei, que configura um desejo pela sua interdição, que está em jogo. Mas a palavra *real*, do discurso que é outro, o discurso ouvido, que é incorporado, que perpassa o sujeito. Se por um lado temos o *império da lei* que vige no simbólico, na gramática compartilhada, por outro temos as exigências do Real que atravessam esse sujeito estruturado pela gramática. Se aqui se diz “não faças”, ali há um sem fim de resquícios linguísticos que assomam à palavra dada e são, quando muito, pressentidos pelo ouvinte desatento.

Segundo Agamben (2019), também a psicanálise se constituiu como uma *arqueologia*. Por detrás da palavra dita do neurótico há outra palavra ainda por ser escutada. O discurso neurótico, o sintoma, é conciliação, uma solução de compromisso entre as exigências do Real, o desejo impossível e a lei que o instaura.

Detenhamo-nos no texto do mito fundacional do judaísmo e tentemos entrever qual possível conciliação se realizou no discurso de Bergson e de Freud. Nossa ideia é que há um riso não rido nas teorias de ambos. Ainda mais, temos que dizer que esse riso que eles já riem é o riso de outro, o riso de uma tradição impossível, de um mito encarregável, de uma entrega abandonada à beira do caminho, mas que exige a cada passo seus direitos. Freud parece ter sido mais bem sucedido, já que ao final da vida conseguiu elaborar um balanço dessa tradição em *Moisés e o monoteísmo* (1996b). Bergson foi mais reticente. Mas, o balanço do impossível é ele mesmo uma tarefa interminável. Isto significa que não poderíamos esperar um texto claro sobre essa *arché*. É mais adequado procurá-la como uma *assinatura*, como uma marca linguística, um *signum* que remete a um outro. O riso, tanto em Bergson quanto em Freud são *signa* de um riso outro, o *riso do judaísmo*, ele também *signum* de um *signatum* que, com toda possibilidade, se revelará vazio.

ELE RI: O PRIMEIRO JUDEU NASCIDO

O primeiro livro das Escrituras, tanto judaicas quanto cristãs, se chama *Gênesis*, de acordo com a tradição grega da *Septuaginta*, o que significa “origem”, “nascimento”. Tem a mesma raiz de *gyné*, “mulher” e de *gýmnos*, “nu”. Já em hebraico, os cinco primeiros livros das Escrituras que os cristãos chamam *Pentateuco* (literalmente, cinco rolos) e que os judeus chamam *Torah* (lei, preceito, instrução),

recebem o nome de sua primeira frase, de seu *incipit*. Assim *Gênesis* é *be'reshit*. Traduzido como *no princípio* (*en arché* em grego), em hebraico significa algo um pouco mais indeterminado, algo como “em um certo princípio”, ou “em um começo”, ou “em um início”.

O livro do *Gênesis* é então o livro do parto, do parto cosmológico do universo (ao menos segundo as cosmologias até então conhecidas) e do parto de um *povo*, do nascimento da cultura e das proibições que a inauguram. Princípio, *arché*, *reshit*, formam esse amplo campo semântico, do início cronológico, ou melhor dito, do início *do tempo*, ao princípio como *agente*, a *arché* que constitui um povo, um modo de ser, um jeito, uma forma de vida, não necessariamente única ou última, indeterminada. Do “não comam do fruto da árvore que está no meio do jardim”, ao “farei de ti uma nação”, *Gênesis* é o livro da lei instituinte.

É importante marcarmos aqui essa diferença: *Gênesis* como livro da lei instituinte, não da lei *instituída*. Esta se encontra em *Levítico* ou *Deuteronômio*, ou em partes de *Êxodo* ou *Números*, e trata do cerimonial do templo, dos impostos, dos sacrifícios, das relações comerciais, da “ética do dia a dia”. Em *Gênesis* lemos a lei que não se encontra em estatuto nenhum, mas que cria a possibilidade de qualquer estatuto. É, em termos arqueológicos foucaultianos e agambenianos, uma lei que é *paradigma*, condição transcendental e *a priori* histórico de toda lei.

O mito fundacional do judaísmo lemos aí. A rigor só podemos falar de judaísmo instituído como religião após o ano 90 d.C, com a realização do Concílio de Jâmnia e o surgimento do judaísmo normativo ou rabínico (TREBOLLE BARRERA, 1999). A partir de Gn 17³, lemos a história do surgimento de um povo. Agora, é necessário dizer que do ponto de vista histórico-crítico, não se pode afirmar que o povo descrito em Gn 17 seja o que hoje chamamos judeus. Na realidade, pode ser a descrição mítica de qualquer povo semítico nômade ou seminômade do século XX ou XIX a.C. Mas aqui o texto não conta uma história. Não lemos Gn como um *arquivo histórico*, mas o que no texto e no mito narrado permite a emergência de algo como uma história (AGAMBEN, 2019).

Passemos então à leitura do texto. São três momentos fundamentais do que vamos chamar “riso originário”. O primeiro é relatado em Gn 17. Abrão havia deixado

³Todas as citações bíblicas são feitas a partir da *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

sua terra natal, Ur, na Caldeia, e migrado para Ocidente, onde Deus Ihe enviava. É acertado reconhecer aí as migrações proto-semíticas dos séculos XXI, XX e XIX a.C. (BRIGHT, 1978). A profissão de fé litúrgica da celebração da Páscoa judaica, que se encontra em Dt 26, 5, alude a esse passado: “Meu pai era um arameu errante”. Isto significa que havia, ao menos à época da redação do Dt (mais ou menos 650 a 630 a.C no que respeita a suas partes principais) a construção de uma narrativa que reconhecia esse passado. O texto do Gn, por sua vez, evoca a promessa-aliança-bênção, trinômio que explicita a base da teologia judaica. Deus promete, faz aliança com seu povo e abençoa aqueles que permanecem fieis. Aos que agem na infidelidade, a postura oscila entre o castigo e a misericórdia.

¹Quando Abrão completou noventa e nove anos, IHVH⁴ Ihe apareceu e Ihe disse: “Eu sou El Shadai, anda na minha presença e sê perfeito. ²Eu instituo minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente.” ³E Abrão caiu com a face por terra. Deus Ihe falou assim: ⁴“Quanto a mim, eis a minha aliança contigo: serás pai de uma multidão de nações. ⁵E não mais te chamará Abrão, mas teu nome será Abraão, pois eu te faço pai de uma multidão de nações” (Gn 17).

É impossível aqui analisar todos os elementos desse texto com acuidade. Tratemos então dos paradigmas aí postos. Em primeiro lugar, a aliança (em hebraico *berít*, conceito central da teologia judaica) é uma iniciativa de Deus, que se revela com o nome de El Shadai, algo como “deus da estepe”. É ele quem *institui* a aliança com Abrão, que logo terá seu nome mudado para Abraão. É Deus ainda que faz de Abraão o *pai* de uma multidão de nações. É o chamado de um outro, instituidor de uma lei, que constitui a subjetividade de Abraão: pai e fundador porque feito assim pelo único legitimamente pai e fundador.

O que mais deve nos surpreender nesse texto, todavia, não é o caráter à primeira vista heterônimo da relação. Aliás, a leitura da religião, em especial do judaísmo, como heteronomia foi um lugar-comum filosófico da *Aufklärung*. É preciso ler mais que isso. Se por um lado Deus funda Abraão como pai de uma multidão de nações, é essa paternidade abraâmica que institui esse Deus como um outro universal: “O Deus da nação é o Deus de toda humanidade, e seu culto assume

⁴Mantemos a tradução do nome de Deus pelo tetragrama IHVH, transliteração do tetragrama em hebraico composto pelas consoantes iod, hê, vau, hê, nunca vocalizado e, por conseguinte, termo de difícil tradução. A *Bíblia de Jerusalém* por vezes usa a tradução aproximada laweh.

dimensões universais” (HOJMAN, 2016, p. 227). O deus que se revela a Abraão é El Shadai, um deus da estepe, local, particular. É no processo de subjetivação de Abraão que o outro se faz mais outro, não outro de um apenas, mas o Outro por excelência. O instituinte só existe enquanto instituinte de um instituído. Só há desejo porque há lei, mas esta só se sustenta enquanto lei para um desejo.

Mais um pouco a frente nesse mesmo capítulo, no versículo 11, Deus impõe a circuncisão de todos os machos como sinal da aliança. O instituído não pode ele mesmo instituir. O instituinte é sempre outro, o mito, a palavra transmitida. O discurso que funda não pertence ao sujeito, mas o atravessa, inclusive corporalmente. A circuncisão, o mito original da castração, é o atravessamento corporal originário da palavra, pois o El Shadai, o Deus de Abraão, é um Deus *dizente*, um outro que perfaz corporalmente com seu dizer.

Mas onde está o motivo de riso aqui? Bom, a lei em si não causa riso, já o fruto da lei sim. Abraão *obedece*, isto é, *se inclina com a face por terra*. Mas para que ele seja pai de multidões é necessário ser ao menos pai de *um*.

¹⁵Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara. ¹⁶Eu a abençoarei, e dela te farei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis de povos.” ¹⁷Abraão caiu com o rosto por terra e *se pôs a rir*, pois dizia a si mesmo: “Acaso nascerá um filho a um homem de cem anos, e Sara que tem noventa anos dará ainda à luz?” ¹⁸Abraão disse a Deus: “Oh! Que Ismael viva diante de ti!” ¹⁹Mas Deus respondeu: “Não, mas tua mulher Sara te dará um filho: tu o chamarás Isaac.” (Gn 17).

Segundo o texto bíblico, quando perceberam que estavam ficando velhos, Abrão e Sarai adotaram o filho da escrava Agar, Ismael. A ausência de prole era considerada das maiores desgraças para os povos semitas, pelo que desde muito cedo (século XX a.C.) se encontram relatos sobre várias formas legais de adoção. Mas a proposta de Deus aqui era outra, um filho *da carne* de Abraão e Sara. Abraão em nenhum momento questiona o *poder* instituinte da palavra outra, tanto que no mesmo versículo já começa a chamar sua esposa não mais Sarai, mas Sara, como havia lhe exigido El Shadai. Mas Abraão ri, ri do atravessamento corporal dessa palavra dita, da possibilidade carnal que ela abre. *Não é possível* que um homem e uma mulher velha concebam! Claro, as idades, cem (ou noventa e nove) e noventa anos não são cronológicas, mas alegóricas: são muito avançados em idade. Abraão

ri porque *não é possível*. Abraão ri da emergência da impossibilidade do Real, assim como rimos de um comportamento desastrado de um adulto, pois é impossível que um adulto aja assim (FREUD, 1996). Ri também porque a fala de Deus a Abraão confronta a *mecânica da vida*. “Não é possível que eu conceba”, diz rigidamente Abraão, mas a vida no seu fluxo criativo talvez ainda promettesse a ele frutos. Por isso o outro dizente chama o menino que vai nascer *Isaac*, que em hebraico significa simplesmente “ele ri”. Derivado do termo *sahak*, pode significar não só riso, mas jogo e, até mesmo, jogo obscuro (MCKENZIE, 1983, p. 410).

Ainda há outro momento de riso no mito fundador. O pai dos judeus ri, mas a mãe também. Gn 18 relata o momento que Abraão e Sara são visitados por três viajantes, três anjos (*aggelos*, mensageiro, anunciante) que aparecem para comunicar o cumprimento das promessas de El Shadai: Sim, vocês conceberão. Sim, vocês se tornarão pais de uma multidão de nações. Sim, o outro se torna outro universal no processo de vocês serem cada vez mais sujeitos.

⁹Eles lhe perguntaram: “Onde está Sara, tua mulher?” Ele respondeu: “Está na tenda.” ¹⁰O hóspede disse: “Voltarei a ti no próximo ano; então tua mulher Sara terá um filho.” Sara escutava, na entrada da tenda, atrás dele. ¹¹Ora Abraão e Sara eram velhos, de idade avançada, e Sara deixara de ter o que têm as mulheres. ¹²*Riu-se*, pois, Sara no seu íntimo, dizendo: “Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda *prazer*?” ¹³Mas IHVH disse a Abraão: “Por que se ri Sara, dizendo: ‘Será *verdade* que vou dar à luz, agora que sou velha?’ ¹⁴Acaso existe algo tão maravilhoso para IHVH? Na mesma estação, no próximo ano, voltarei a ti, e Sará terá um filho.” ¹⁵Sara desmentiu: “Eu não ri”, disse ela, porque *tinha medo*; mas ele replicou: “Sim, tu *riste*” (Gn 18; grifo nosso).

É difícil delimitar se o riso de Sara tem o mesmo motivo do riso de Abraão. Parece que ambos riem em função de uma impossibilidade, de uma rigidez da natureza. Como conceberão os velhos? A passagem acima diz que “Sara deixara de ter o que as mulheres têm”, referindo-se provavelmente ao ciclo menstrual e à entrada na menopausa. Certo, parece haver aí uma equivalência com o riso de Abraão. Mas, Sara também ri frente à inusitada possibilidade de *prazer*. O riso de Sara também é um riso *prazeroso*, que goza na possibilidade representada. Por isso é também um riso *culpado*. Abraão não esconde seu riso, que é um riso de surpresa, mas, em certa medida, um riso de alegria. Sara *desmente*: “não ri”. O que causa esse *medo* em Sara? É medo de ter descreditado de uma promessa de Deus e do castigo que

poderia advir? É medo do fato de ficar grávida em idade avançada, ela que nunca teve filhos? Ou é medo associado à culpa pelo prazer imaginado?

O certo é que esse riso culpado aparece “redimido” mais a frente em Gn. Sara não ri só o riso escondido dela, no seu íntimo, por detrás do véu, no interior da tenda. Ela ri um riso franco, um riso público, um riso para ser visto, um riso atravessado de sociabilidade.

²Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado. ³Ao filho que lhe nasceu, gerado por Sara, Abraão deu o nome de Isaac. ⁴Abraão circuncidou seu filho Isaac, quando ele completou oito dias, como Deus lhe ordenara. ⁵Abraão tinha cem anos quando lhe nasceu o filho Isaac. ⁶E disse Sara: “Deus me deu *motivo de riso*, todos os que souberem *rirão comigo*.” (Gn 21; grifo nosso).

Isaac é o primeiro menino nascido judeu, o primeiro considerado filho de pai e mãe judia, o “portador da aliança” (MACKENZIE, 1983, p. 410). O seu nome carrega algo de obsceno. Mas, o que haveria de obsceno nessa cena toda? Para Freud (1996) o obsceno faz rir porque a catexia psíquica exigida para ver os órgãos sexuais, o corpo nu, ou para ouvir um chiste sexual, precisa ser descarregada de alguma forma, já que o obsceno nos fornece essa mesma visão ou audição sem tanto dispêndio de energia. O que mais obsceno que um Deus que se revela, um Deus que se mostra? O que mais obsceno que um Deus que revela o nome? O que mais obsceno do que um Deus que promete descendência a um velho e prazer a uma velha? E, por fim, o que mais obsceno que o fato de um Deus selar sua aliança com uma inscrição corporal?

CONCLUSÃO

O primeiro judeu *nascido* judeu é Isaac, ou, *ele ri*. Esse é o nome do portador da aliança: *ele ri*. Talvez possamos querer reduzir tudo o que dissemos até aqui a especulações. Talvez de fato sejam. *Especular* é fazer um jogo de espelhos. Nesse jogo conseguimos ver um mesmo objeto por ângulos diferentes. É uma tentativa de pôr-se no lugar do observador absoluto. Essa posição não existe, de fato, ou ao menos não existe desde o idealismo hegeliano, o último a querer colocar-se aí. Mas o jogo em si, embora não revele *todas* as faces, revela *algumas* ainda desconhecidas. Por

isso, a especulação em si é obscena e seu resultado por vezes cômico, especialmente quando se propõe muito rígida, muito séria.

Por outro lado, não é possível, depois de ter ouvido isso, ignorar o *ele ri* que está nas origens do judaísmo. Uma *arché* que é um sonoro riso frente à obscenidade dos limites da vida natural. Interessante ainda irmos um pouco mais longe nisso. O judeu, ao ser chamado para a leitura da *parashah*, do trecho da Escritura da liturgia do dia na sinagoga, é chamado pelo seu nome e o nome de seu pai, por exemplo, Shlomo ben Yacov, Salomão filho de Jacó. E o que acontece com um homem *convertido* ao judaísmo? Certo que o judaísmo não é e nunca foi uma religião missionária. Um judeu não quer converter um homem ao judaísmo. Entretanto, desde sempre, ou ao menos desde o fim do exílio da Babilônia (539 a.C.), quando se fala na primeira grande diáspora judia, são aceitos prosélitos na sinagoga. O neófito é circuncidado e recebe um nome judeu, que agrega ao seu nome, e já que não tem pai judeu passa a ser chamado *ben Abraham*. Todo convertido é assim um riso sonoro frente à obscenidade da recusa ao fato natural. Não é um judeu *por nascimento*, mas é um *ben Abraham*, um filho de Abraão como são aqueles descendentes naturais.

Vimos como mesmo a ideia da existência de algo como um humor judeu não é univocamente sustentada. O que tentamos aqui foi sair do seu desenvolvimento histórico, que chega a uma conceitualização apenas no final do século XIX na Europa, em direção a uma arqueologia que reconhece já na mítica bíblica, uma relação entre o riso e a teologia judaica. Isso não significa, de acordo com o método por nós adotado, que o mito fundacional do judaísmo seja a *arché* histórica do humor judeu. Isso seria pouco filosófico e nada arqueológico. O que sustentamos é que é possível ler, tanto em Bergson quanto em Freud, essa *assinatura* que remete as cadeias significantes por eles elaborados a outros significantes mais arcaicos, nem por isso últimos, e que mais que um *humor judeu*, tal como o da cultura *pop* norte-americana, possamos falar de um paradigma cômico que emerge nas obras dos autores. Que esse paradigma tenha vindo à tona no final do século XIX e início do século XX é parte das condicionantes históricas da emergência de um saber, não sua causa suficiente.

Ler essa assinatura na obra de Bergson e de Freud é, de certa forma, continuar o trabalho interminável da análise, mas também o trabalho interminável da arqueologia, que nunca encontram um fundante último, mas significantes que se

concatenam e que também nos perpassam, e que cruzam este texto e também seu leitor.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVITCH, Seth. The 40 most powerful people in Comedy 2019. In: **The Hollywood Reporter**. 2019. Disponível em: <https://www.hollywoodreporter.com/lists/40-powerful-people-comedy-2019-1217124>. Acesso em 20 nov. 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**. Sobre o método. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BEN-AMOS, Dan. The "myth" of Jewish humor. In: **Western Folklore**, v. 32, n. 2, p. 112-131, 1973. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1498323?origin=JSTOR-pdf&seq=1>. Acesso em: 20 nov. 2020.
- BERGSON, Henri. **O riso**. Ensaio sobre o significado do cômico. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. 1 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CHAVES, Josué. **Ironia e humor no ciclo de Jacó**. 2018. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. 9.ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

FREUD, Sigmund. **O chiste e sua relação com o inconsciente**. Obras psicológicas completas de Freud, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vols. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vols. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. 2 ed. Editora Companhia das Letras, 1995.

HABERMAN, Jacob. Bergson and Judaism. In: **European Journal of Jewish Studies**, v. 12, n. 1, p. 56-87, 2018. Disponível em: https://brill.com/view/journals/ejjs/12/1/article-p56_2.xml. Acesso em: 20 out. 2020.

HANDELMAN, Susan. The Philosopher, the Rabbi, and the Rhetorician. In: **College English**, v. 72, n. 6, p. 590-607, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20749304?seq=1>. Acesso em: 20 nov. 2020.

HOJMAN, Andrea. Gn 17, 1-27, um relato em tensão. Abordagens exegéticas e antropológicas. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMAN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). **Pentateuco**. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 213-234.

INDURSKY, Alexei Conte; KVELLER, Daniel Boianovsky. Freud e o judaísmo. Luto, trauma e transmissão. In: **Psicologia USP**, v. 28, n. 3, p. 405-413, 2017. Disponível: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v28n3/1678-5177-pusp-28-03-405.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2020.

JURICH, Marilyn. Once Upon a Shtetl: Schlimazels, Schlemiels, Schnorrers, Shadchens and Sages—Yiddish Humor in Children's Books. In: **The Lion and the Unicorn**, v. 1, n. 1, p. 9-25, 1977. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/243718>. Acesso em 19 nov. 2020.

MCKENZIE, John. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MIRANDA, Evaristo de; MALCA, José Schorr. **Sábios Fariseus**. Reparar uma injustiça. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NICOLLE, Olivier. A instituição. Temporalidade e mítica. In: NICOLLE, Olivier; KAËS, René (Orgs.). **A instituição como herança**. Mitos de fundação, transmissões, transformações. 1 ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 39-62.

ORING, Elliott. The people of the joke: On the conceptualization of a Jewish humor. **Western Folklore**, v. 42, n. 4, p. 261-271, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1499501?seq=1>. Acesso em 20 nov. 2020.

TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**. Introdução à história da Bíblia. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **O Moisés de Freud**. Judaísmo terminável e interminável. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

Artigo recebido em: 01/12/2020

Artigo aprovado em: 14/12/2020

Artigo publicado em: 18/01/2021