

Rindo com índios - experiências de convívio intercultural - séculos XVI e XVII

*Laughing with the indians - experiences in
intercultural contact - 16th and 17th century*

*Eliane Cristina Deckmann Fleck**

Abstract

The analysis of narratives that describe scenes of conviviality or daily interaction between Portuguese and Indians, along the 16th and 17th centuries, privileging demonstrations of joy, of sense of humor and amusement, with the intention to verify how much they are really indicative of a "trace of union" and of less evident similitude between cultures in effective contact, is the subject of this article.

Keywords: narrative, humor, laugh

Resumo

Análise de narrativas que descrevem cenas de convívio ou de interação cotidiana entre portugueses e indígenas, nos séculos XVI e XVII, privilegiando demonstrações de alegria, de senso de humor e de práticas lúdicas, com a intenção de verificar o quanto são realmente indicativos de um "traço de união" e de similitude menos evidente entre as culturas em efetivo contato é o tema deste artigo.

Palavras-chave: Narrativa, humor, riso.

No segundo volume da série *"Brasil 500 anos - A outra Margem do Ocidente"*, organizado por Adauto Novaes e publicado em 1999, encontramos o texto do então presidente da FUNARTE Márcio Souza, intitulado *"Teatro sem palavras - Pindorama no primeiro século"*, no qual o autor afirma que, para a compreensão dos primeiros contatos entre portugueses e indígenas na América, é fundamental a consciência de que ambos *"eram bem diferentes do que são hoje"*.

* Professora Doutora da UNISINOS

¹ SOUZA, Márcio. Teatro sem palavras - Pindorama no primeiro século. In: NOVAES, Adauto. *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 105.

Segundo Souza, ambas as culturas “traziam um traço de união surpreendente, que era o senso de humor”, e, embora possa “parecer estranho invocar o humor para essas duas culturas consideradas tristes”, este “estava presente tanto entre os portugueses como entre os índios”.²

Essa afirmação provocativa e instigante é creditada à constatação que o autor fez ao ler tanto os cronistas da expansão marítima portuguesa³ (em especial, Fernão Mendes Pinto), quanto os que relataram a colonização em terras brasileiras, os quais, segundo ele, ressaltaram as especificidades e as similaridades das duas culturas em contato, bem como as resultantes das relações interculturais e interpessoais que se estabeleceram.⁴

É fato conhecido que o Cristianismo contribuiu fortemente para calcar no imaginário e nas representações das sociedades europeias ocidentais – mormente na portuguesa – a idéia do sofrimento como um valor, um “aval” para a salvação eterna.⁵ Como então estas duas formas tão diferentes e mesmo antagonicas de ver e de viver o mundo puderam, a partir desta postura, conviver, num mesmo espaço

² SOUZA, Márcio, op. cit., 1999, p. 105. Numa referência às experiências sensíveis dos indígenas americanos, Manuel Gutierrez Estévez afirmou que entre os ameríndios “la risa está siempre ahí: en la creación del mundo y en su mantenimiento ritual. La risa ameríndia salta por encima de cualquier pretendida distinción entre pureza e impureza; de hecho, convierte en imposible tal clasificación de las cosas o de los hombres. Incluso en aquellas culturas que, antes de la conquista, tuvieron un sacerdocio estable, las bromas y las risas estaban presentes en el ritual.” ESTÉVEZ, Manuel Gutierrez. *Los sentidos y su moralidad: apuntes sobre la mezcla y la risa entre los ameríndios*. In: *Bulletin 64-65*, Société Suisse des Americanistes, 2000-2001, p. 25.

³ Antônio Alexandre Bispo se aproxima da constatação de Souza, ao afirmar que “ficamos desorientados em enquadrar jogos, danças, brinquedos e outras manifestações da alegria no cenário de seriedade grave que criamos da época dos Descobrimentos. Assim, as referências documentais que dizem respeito a instrumentos populares, a danças, folguedos e a passatempos de toda a espécie não têm recebido a atenção que merecem. Elas nos parecem circunstanciais e não se coadunam com a imagem muitas vezes de trágico cariz que temos da grande epopéia dos oceanos (...) Os documentos provam, porém, que o espírito lúdico também marcou profundamente as viagens e influenciou os contatos locais com os povos do ultramar. Sem a consideração mais profunda do sentido das manifestações lúdicas não se pode até mesmo entender a simbologia dos instrumentos musicais populares citados nas fontes.” (BISPO, Antônio Alexandre. *Homo ludens e descobrimentos*. Disponível em <http://ismps.de/ludica98.htm> [Em 29/11/02]).

⁴ Janice Theodoro, ao analisar o que denominou de “dissimulação” do contraste e de “questões ligadas à miscigenação e ao policulturalismo”, ressalta que “uma das questões difíceis de penetrar para o historiador da cultura diz respeito aos elos que diversos acervos culturais vão desenvolvendo entre si, às vezes levando a petrificações e imobilizações”. A autora, no entanto, ao definir a colonização da América como obra barroca, prioriza em suas reflexões as resultantes da “capacidade de transformação para responder aos novos desafios”, através da “conjugação de acervos culturais” (THEODORO, Janice. *América barroca*. Tema e Variações. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 15-16).

⁵ J. Rivair de Macedo, em obra de referência sobre o riso na Idade Média, destaca a passagem dos valores atribuídos ao riso, desde a sacralização clássica até a condenação pelos órgãos eclesiais neste período: “Dentro dos sistemas de valores cristãos, o lugar ocupado pelo riso sofreu importante deslocamento, em primeiro lugar pelo fato de que daí em diante seus índices de sacralidade passaram a ser negados. De fato, os pensadores da Igreja dessacralizam o riso, banindo-o das formas aceitas ao culto religioso e da liturgia. Além disso, atribuíram-lhe caráter demoníaco, associando-o às fraquezas do corpo e, portanto, ao pecado.” (MACEDO, José Rivair de. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre: UFRGS/Unesp, 2000, p. 250-251).

social? Que mecanismos, que instrumentos, que recursos foram utilizados para instaurar e manter (se é que foi realmente possível) espaços de verdadeira sociabilidade intercultural entre portugueses e indígenas?

Emma Martinell Gifre, em seu estudo *“La comunicación entre españoles e índios: palabras y gestos”*, afirma que *“em cualquier situación comunicativa, los interlocutores cuentan con la información verbal intercambiada (...) y con outro tipo de información, más implícita que explícita (...) em concreto (...) la expresión facial, los gestos y la postura.”*⁶ Ela também reconhece que *“Si, además de ser desconocidos, los interlocutores pertenecen a grupos culturales diferentes, habrá desconcierto e inseguridad, primero para detectar las señales no verbales y luego para atribuirles un valor, es decir, para traducirlas al propio sistema.”*⁷

Gifre propõe que se perceba estes *“señales comunicativas al margen del intercambio verbal”* não como *“algo tan elemental, sino que solucionó situaciones comprometidas, evitó posibles peligros de consecuencias funestas, y favoreció encuentros de clima amistoso.”*⁸

Em estudo recente sobre os processos de transculturação e de interculturalidade, Mary Louise Pratt elaborou o conceito de *“zona de contato”*, que é empregado para referir os *“espaços sociais onde culturas díspares se encuentran, se chocan, se entrelazan una com a outra, frecuentemente em relações extremamente assimétricas de dominación e subordinación”*, tratando as relações entre colonizados e colonizados *“não em termos de separação ou segregação, mas em termos de presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas”*¹⁰.

Nesta perspectiva de análise são enfatizadas *“as dimensões interativas e improvisadas dos encontros culturais”*¹¹ com destaque para os fenômenos ignorados ou suprimidos pelos relatos difundidos de conquista e dominación, buscando descrever *“como grupos subordinados ou marginais seleccionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante”*¹².

⁶ GIFRE, Emma M. *La comunicación entre españoles e índios: palabras y gestos*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 126.

⁷ GIFRE, op. cit., 1992. p. 127 - 128.

⁸ GIFRE, op. cit., 1992, p. 136.

⁹ PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 27.

¹⁰ PRATT, op. cit., 1999, p. 32.

¹¹ PRATT, op. cit., p. 32. O estruturalista Claude Lévi-Strauss, baseado em Marcel Mauss, nos apresentou a Idéia de que as sociedades se estruturam pelas trocas, alianças e formas de comunicação que historicamente se estabelecem ao longo do tempo. Essas têm sempre um caráter simbólico e, dessa forma, a cultura é uma estrutura montada sob um conjunto de sistemas simbólicos, cuja dinâmica se dá pela relação entre o significado (conceito, idéia) e o significante (definição, suporte). Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares de parentesco*. São Paulo: Vozes/EDUSP, 1976.

¹² PRATT, op. cit., p. 30.

Ao discorrer sobre os contatos culturais característicos dos séculos XVI e XVII, Patrick Menget, observa que *"para além da novidade radical que os habitantes da América e as fascinantes e perturbadoras diferenças de cultura - sobre as quais tanto se escreveu na Europa, até os dias de hoje - representaram para os europeus"*, pouco se abordou sobre *"o que ali pode haver como fundo comum (...)"*.¹³

Desafiando-nos a buscar uma outra abordagem, Menget sugere que nos interroguemos *"sobre similitudes, talvez menos evidentes"*, entre índios e europeus e *"sobre como cada um desses grupos as percebe"*.¹⁴

Nesta mesma linha de abordagem, destacamos os trabalhos mais recentes de Laura de Mello e Souza, Janice Theodoro, Ronaldo Vainfas e Ronald Raminelli que têm constatado uma curiosa afinidade entre o universo mental europeu e o indígena. Acrescentem-se a esses historiadores, as reflexões de antropólogos como Clifford Geertz, Marshall Sahlins e Manuela Carneiro da Cunha que defendem a idéia de que *"toda mudança busca formas tradicionais, conhecidas, para se implantar"*¹⁵, havendo um *"empenho constante da integração da novidade no tradicional"*¹⁶ que permite a criação de *"um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta"*¹⁷.

Na verdade, esta proposta de investigação se aproxima desta perspectiva, ao também considerar a possibilidade de a análise das narrativas que descrevem cenas de contato ou de interação cotidiana entre portugueses e indígenas permitir a observação desses traços em comum, referidos por Márcio Souza.

¹³ MENGET, Patrick. *A Política do Espírito*. In: NOVAES, Adauto. *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 168. Valendo-se de um princípio de Saussure, Sahlins afirma que *"aquilo que predomina em toda a mudança é a persistência da substância antiga: a desconsideração que se tem pelo passado é apenas relativa. É por esta razão que o princípio da mudança se baseia no princípio da continuidade"* (SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 190). Michel de Certeau, por sua vez, observa que *"os conhecimentos e as simbólicas impostas são objeto de manipulações pelos praticantes que não seus fabricantes"*, das quais resultam *"procedimentos de consumo combinatórios e utilitários"*, caracterizados por uma criatividade tática e bricoladora (DE CERTEAU, op. cit., 1994, p. 95). São igualmente oportunas as conclusões de Manuela Carneiro da Cunha: *"a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se acresce às outras enquanto se torna cultura de contraste"* (CUNHA, Manuela C. da. *Antropologia do Brasil*. Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 99).

¹⁴ MENGET, Patrick. In: NOVAES, A. op. cit., 1999. p. 168. Como bem observa Nascimento: *"Décadas atrás os antropólogos e os historiadores baseavam seus estudos em concepções científicas que tinham como objetivo único no que a sua própria cultura era estranha àquela estudada ou o quanto a sua sociedade estava fora das transformações observadas. Sob essa perspectiva etnocêntrica historiadores e antropólogos focalizavam o objeto estudado pela ótica do estranhamento, da oposição, seja por considerar que tudo aconteceu num passado longínquo que evoluiu, seja por julgar que formas culturais situadas distantes geograficamente são a priori antagonicas."* (NASCIMENTO, Mara Regina do. *Antropologia e história: redimensionamento de paradigmas e um convite à congregação festiva*. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXIII, n. 1, junho, 1997, p. 144 - 145).

¹⁵ SAHLINS, Marshall, op. cit., 1990, p. 81.

¹⁶ CUNHA, M. C. da, op. cit., 1987, p. 101.

¹⁷ DE CERTEAU, Michel, op. cit., 1994. p. 93-94.

A proposta de um estudo analítico-crítico das Crônicas e da Documentação jesuítica¹⁸ referentes aos séculos XVI e XVII¹⁹ se insere neste esforço de compreensão dos contatos interculturais como propiciadores de situações de convívio e de conjugação de acervos culturais.²⁰

Enfocando, principalmente, as expressões de sensibilidade²¹ de colonos e indígenas e suas representações²², a investigação privilegiará as demonstrações de alegria, de senso de humor e as práticas

¹⁸ Considerando que priorizamos os registros referentes à Província Jesuítica do Brasil, ressaltamos que o Brasil esteve entre as primeiras áreas do Novo Mundo evangelizadas pelos missionários da Companhia de Jesus, precedido apenas pela Índia e demais regiões do oriente. Em 1549, desembarcavam na Bahia o padre Manoel da Nóbrega e seus companheiros. Em 1553, aportava a Salvador a terceira leva chefiada pelo padre Luiz da Grã, na qual veio o irmão José de Anchieta. Quase todos esses primeiros missionários jesuítas registraram suas atividades missionárias, oferecendo informações preciosas para a reconstrução do processo de conversão dos indígenas do Brasil. As Cartas Jesuíticas escritas aos superiores na distante Europa revelam, através do uso de metáforas, a conjugação do extremado fervor religioso inspirado nas lutas das Cruzadas com o exotismo e o maravilhoso do Novo Mundo. Fundamental, neste sentido, é não desconhecer que "o destinatário é tão responsável pelo conteúdo de um discurso, quando seu autor" (TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América - a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 224), na medida em que o a documentação analisada é revestida de um caráter edificante e visava a garantir a continuidade do projeto civilizador-evangelizador das Coróas Ibéricas, bem como estimular novas vocações missionárias.

¹⁹ Ao tratarmos com culturas orais, ágrafas, como as indígenas, alguns cuidados metodológicos se impõem na medida em que o acesso a elas é limitado e mediado por registros feitos por viajantes, cronistas e autoridades civis e/ou religiosas. Embora se deva reconhecer que os documentos são o limite do discurso histórico, consideramos pertinentes as observações de Serge Gruzinski ao indagar sobre "¿Como aprender una cultura cuya esencia, en la mayor parte de los casos, es la de ser oral y que solo subsiste a través del filtro de las clases dominantes, del punto de vista de los observadores letrados, los jueces, los cronistas?" Para o antropólogo, as fontes documentais, desde que convenientemente criticadas e analisadas "descubren unas creencias, revelan prácticas, comportamientos que el historiador debe aquilatar" tomando possível a reconstrução de "los tanteos vívidos de una aculturación", "la emergencia de los sincretismos y la reorganización brusca o progresiva de una serie de rasgos culturales" (GRUZINSKI, Serge. *El poder sin límites - Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. Mexico: INAH (Serie Historica), 1988, p. 11-13). O historiador Peter Burke recomenda que os historiadores interessados nas atitudes e valores daqueles que raramente deixaram registros escritos devem estudar suas manifestações públicas e rituais e que, necessariamente, a história do comportamento dos iletrados deve ser enxergada "com dois pares de olhos estranhos a elas: os nossos e os dos autores dos documentos que servem de mediação entre nós e as pessoas comuns que estamos tentando alcançar" (BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 94).

²⁰ Importante observar que na Idade Média ocidental, os homens, dominados pela fé, voltavam-se para as guerras de conquista como a um festejo, para um contato quase selvagem com o adversário a fim de diversão, de paixão, de gasto de energia e de momento solene de consagração coletiva.

²¹ José Barran atribui à palavra sensibilidade o significado de faculdade de sentir, de perceber prazer e dor que cada cultura tem. Desta "faculdade de sentir" resultam as impressões, as imagens e as representações que tanto podem ser manifestas através do discurso, quanto das práticas sociais. É esta mesma faculdade de sentir que permite que sentimentos como alegria, prazer, dor e medo integrem as expressões humanas, mobilizando os homens para sua disponibilidade ou retração nas relações sociais. (BARRAN, José Pedro. *História de la sensibilidad en el Uruguay (TOMO I) La Cultura "barbara" - 1800-1860*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990).

²² Segundo Mary Louise Pratt, a história das representações foi favorecida "pelas rupturas existentes em análises de discurso e de estudo da ideologia", emergindo como terreno fértil de pesquisa nas últimas três décadas: "Nenhum processo de explicação poderia ser mais excitante (e desconcertante) do que nossa crescente constatação de que a história é direcionada tanto pela maneira como as pessoas imaginam que as coisas são, quanto pela maneira como as coisas realmente podem ser". (PRATT, op. cit., 1999, p. 17).

lúdicas²³, intentando, sobretudo, verificar a que período/etapa da colonização e a que circunstâncias se referem; qual a intenção de seu registro e o quanto são realmente representativas/indicativas de um “traço de união” e de “similitude menos evidente” entre as culturas em efetivo contato.²⁴

Neste sentido, um levantamento preliminar já feito sobre a documentação atesta que, se, por um lado, cronistas e missionários descreveram os indígenas como “folgazões e muito alegres”, por outro, enfatizaram sua pronta agressividade e belicosidade; alternando descrições de “estados de paz e quietação” com “estados de guerra e inquietação”.²⁵

É interessante observar a existência de uma dissimetria e de um contraste entre as avaliações que selvagens e europeus fizeram sobre o modo de vida uns dos outros em situações de extenso e efetivo contato e conhecimento mútuo.²⁶ Todos os testemunhos que informam sobre a etapa inicial da conquista-colonização atestam a rejeição e o desdém dos selvagens pelos costumes, bens e religião dos civilizados, bem como o contrário, a poderosa sedução que exerciam sobre o europeu, os modos de viver e os usos dos índios.

²³ As questões orientadoras do Projeto em desenvolvimento “O senso de humor como traço de união cultural - um estudo das representações da ‘alegria de viver’ indígena” partem de um levantamento das situações desencadeadoras do riso, buscando responder que tipo de situação ou comportamento fez com que os indígenas fossem objeto de riso dos portugueses e, da mesma forma, os portugueses, dos indígenas? Em que situações específicas o riso serviu como humilhação ou modelador de condutas? Em que momento o riso foi um meio de aproximação entre as duas culturas? Não desconhecemos a valiosa recomendação feita por J. Rivair de Macedo, ao referir o comprometimento do “uso pouco rigoroso do vocabulário, quase sinonimizando palavras que apresentam nuances e mesmo sentidos diversos, caso de ‘risível’, ‘cômico’, ‘humor’, ‘irrisão’, ‘lúdico’, ‘bizarro’, ‘alegre’, ‘festivo’, ‘obsceno’, ‘jocosos’, ‘divertimento’, ‘prazer’, ‘ridículo’, ‘gracejo’, ‘grotesco’ e outras.” (MACEDO, op. cit., 2000, p. 15).

²⁴ As pessoas falam não só através de um discurso verbal, oral, mas também através de um discurso corporal, de uma linguagem dos gestos e dos comportamentos. Estudos como os de Henry Bergson, Mikhail Bakhtin e Umberto Eco têm se debruçado sobre a significação do riso, do cômico e do lúdico nas culturas, ora como práticas libertárias, ora como práticas subversivas, não desconhecendo, no entanto, sua vinculação com a crítica social e sua capacidade criadora. De acordo com Bergson “não desfrutávamos o cômico se nos sentíssemos isolados. O riso parece precisar de eco. O nosso riso é sempre o riso de um grupo.” (BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 13) Ele ressalta que as condições para o surgimento do cômico ocorrem quando a sociedade e as pessoas estão “isentas da preocupação com a sua conservação”, (BERGSON, Henri, op. cit., 1987, p. 19), permitindo reprimir as tendências separatistas, “corrigir a rigidez (...) reajustar cada um a todos, enfim, abrandar as angulosidades” (idem, p. 91). De acordo com Michel de Certeau, uma “apreciação engraçada ou artística, refere-se também a uma arte de viver no campo do outro” (DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*: Artes de Fazer. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 86).

²⁵ O próprio Marcio Souza ressalta distinções entre os grupos indígenas, destacando “o cinzento (...) acobrinhamento dos guarani” e a “cultura alegre e sorridente dos povos Tupi” que construíram sua existência numa “sociedade quase teatral, em que o objetivo principal era a busca permanente da alegria de viver.” (SOUZA, Mário, op. cit., 1999, p. 105.)

²⁶ Neste sentido, as experiências vividas por colonos, missionários e indígenas, registradas em Cartas e Crônicas, são reveladoras das estratégias adotadas face às exigências de sobrevivência individual e coletiva. A documentação eclesástica, sobretudo, ao descrever as práticas rituais que os missionários pretendiam eliminar, põe em relevo, através dos registros da recorrência das transgressões e da reincidência de práticas ligadas ao “modo de ser” indígena, a expressão concreta do “grado de interiorización de los valores y las normas del cristianismo colonial” (GRUZINSKI, 1988, p. 16).

Deve-se, contudo, reconhecer a maior dificuldade do "civilizado" em compreender o que faz o prazer e o contentamento do indígena, pois, como observa Sérgio Cardoso, "a avaliação da felicidade é menos uma questão de razão que de sentimento, o que confere a todos, igualmente, legitimidade para designar por si mesmos o objeto de seus cuidados, gozos e prazeres, ou o que faz sua felicidade"²⁷.

Para Norbert Elias, o processo civilizador "constitui uma mudança na conduta e nos sentimentos humanos"²⁸ cuja direção se deu "sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos"²⁹.

Se nos debruçarmos sobre a citação referida, e tentarmos pensá-la no contexto dos séculos XVI e XVII, em que se deram os primeiros contatos entre portugueses e indígenas aqui no Brasil, poderíamos perguntar: em que "estágio de civilização" se encontravam essas culturas? Com certeza, a complexidade da estrutura social ocidental era maior que a dos indígenas no Brasil. Esse grau de complexidade exigia; dos indivíduos desta cultura, um controle de pulsões muito maior.

A paixão momentânea e os impulsos afetivos são, por assim dizer, reprimidos e dominados pela previsão de aborrecimentos posteriores, pelo medo de uma dor futura, até que, pela força do hábito, esse medo finalmente contenha o comportamento e as inclinações proibidos.³⁰

Percebe-se assim, que o contato entre portugueses e indígenas não foi provavelmente um contato "puro", ou seja, um contato em que o instinto falasse mais alto que a razão. Talvez, em poucos momentos se perceba o senso de humor em comum ou a alegria de viver na relação entre as duas culturas. Possivelmente, em poucos momentos tenha-se deixado de lado o autocontrole, seja o consciente ou o inconsciente introjetado na personalidade humana, para dar vazão a sentimentos como a alegria e a felicidade.³¹

Segundo o sociólogo Norbert Elias, em situações de contato nas quais um dos grupos se encontra num estágio mais avançado de

²⁷ CARDOSO, Sérgio. *Variações em torno da felicidade dos selvagens*. In: NOVAES, Adauto, op. cit., 1999, p. 363.

²⁸ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: formação do Estado e Civilização*, v. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 193.

²⁹ ELIAS, op. cit., 1993, p. 196.

³⁰ ELIAS, op. cit., 1993, p. 227.

³¹ Sobre essa questão, Norbert Elias esclarece que "[...] em dimensão alguma, exceto talvez no caso dos loucos, os homens, em seus encontros entre si, descobrem-se face a face com funções psicológicas em seu estado puro, num estado de natureza que não tenha sido modelado pelo aprendizado social, pela experiência da pessoa com outras que satisfazem ou frustram suas necessidades de acordo com o ambiente social específico". (ELIAS, op. cit., 1993, p. 237).

civilização, ocorre uma clara tendência no sentido de igualar padrões de vida e de conduta. Esse processo, porém, é mais complexo do que uma simples adoção do padrão comportamental do grupo superior pelo grupo "menos civilizado", ocorrendo, na verdade, uma fusão dos padrões de conduta.³²

Para Frank Lestringant, autor de best sellers que se situam entre a literatura, a antropologia e a história, "O Brasil nasceu produzindo 'gags' dignas do melhor cinema de humor", isto porque o riso, que "é próprio do homem", ocupava lugar especial nas emoções dos índios, que levavam "vida feliz, serena e sem tormentos", entre festas, danças, cantos e guerras sem qualquer outro objetivo que não o de pôr à prova a coragem e a bravura.³³ Alegres e epicuristas por natureza, os indígenas caçoaram dos europeus tão logo estes puseram os pés em terras brasileiras. O riso constituía-se na expressão genuína da alegria de viver, ao ponto de os índios expressarem seu pavor dos melancólicos, mesquinhos e resmungões.³⁴

O autor de O Canibal (2000) observa que "o índio e o europeu riram um do outro desde quando ambos se viram pela primeira vez. O europeu riu, não sem um certo desprezo, da simplicidade, das bobagens do índio expressas em gestos"; já os indígenas encaravam os usos e costumes dos europeus através de um riso e de uma "ironia crítica", colocando-os numa espécie de "jogo do bobo".³⁵

Este aspecto fica evidenciado no registro feito por Juan de Lery acerca da pergunta que lhe fez um velho índio sobre as razões de tanto apego dos *maírs* e *perós* pelo pau-brasil. Surpreso com a resposta dada, o indígena observou:

(...) agora vejo que vós outros maírs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais para amontoar riquezas para os

³² ELIAS, op. cit., 1993, p. 29. Parece pertinente registrar a posição de Peter Burke, que, referindo-se ao processo de interação entre diferentes tradições culturais, observa: "as novas idéias, se forem incompatíveis com as antigas, serão rejeitadas. Os modos tradicionais de percepção e inteligência formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não". Nesta perspectiva, simultaneamente à apropriação, ocorre "a transformação criativa do que foi apropriado", resultando uma nova construção a partir de elementos preexistentes (BURKE, Peter, op. cit., 1989, p. 86-87).

³³ Entrevista de Frank Lestringant. Disponível em www.jt.estadao.com.br/suplementos/saba/20/03/2002.

³⁴ É oportuna a observação feita neste sentido por Manuel Gutierrez Estévez acerca da pouca importância que os estudiosos têm dado ao humor indígena: "Fuera de menciones breves, el tratamiento profundo del tema es excepcional. Pareceria que en las sociedades indígenas no existe la risa y que la actual corriente de la 'antropología de las emociones' se dedica a outro tipo de emociones consideradas quizás más 'serias'. Quizás uno de los reproches de los etnógrafos del futuro a los de hoy sea nuestro desinterés com respecto al humor indígena." (ESTÉVEZ, Manuel Gutierrez. *Los sentidos y su moralidad: apuntes sobre la mezcla y la risa entre los amerindios*. In: *Bulletin du Société Suisse des Americanistes*, n. 64-65, 2000-2001, p. 210).

³⁵ Entrevista de Frank Lestringant. Disponível em www.jt.estadao.com.br/suplementos/saba/20/03/2002.

vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também?

Uma outra situação em que os indígenas expõem seu senso de humor através do deboche e da fina ironia é apresentada por Lery:

Basta dizer que certo domingo pela manhã quando passeávamos na plataforma de nosso fortim, vimos virar uma canoa que se dirigia para o nosso lado, com mais de trinta selvagens entre homens e meninos. Pressurosos fomos em socorro dos naufragos com um escalor, mas encontramos todos risinhos nadando. E disse-nos um deles: "para onde ides tão apressados, mair?" (assim chamam os franceses). "Vinhemos salvar-vos e tirar-vos da água", respondemos.

Mas o selvagem replicou: "Agradecemos a vossa boa vontade, mas pensáveis que por termos caído no mar estávamos em perigo de afogar-nos? Ora, sem tomar pé nem chegar à terra ficaríamos oito dias em cima d'água. Temos muito mais medo de sermos pegados por um peixe grande que nos puxe para o fundo do que de afogar-nos".³⁶

Pierre Clastres, em estudo clássico, no qual procura responder à pergunta – "De que riem os índios?" (1990), observou:

A vida quotidiana dos "primitivos" apesar de sua dureza, não se desenvolve sempre sob o signo do esforço ou da inquietude; também eles sabem propiciar-se verdadeiros momentos de distensão e seu senso agudo do ridículo os faz várias vezes caçar de seus próprios temores.³⁷

O antropólogo francês persegue seu objetivo, analisando narrativas míticas que podem "*desenvolver uma intensa impressão de cômico*", desempenhando uma "*função explícita de divertir os ouvintes, de desencadear sua hilaridade*".³⁸

Mitos em que são realçadas atitudes nas quais prevalece a estupidez e a vaidade, por exemplo, não merecem a compaixão, mas o riso. Em contrapartida, seres perigosos, capazes de inspirar o medo, o respeito e o ódio, não despertam a vontade de rir nos indígenas.

Clastres explora ainda a "*função catártica do mito*", na medida em que "*desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte*", isto porque "*entre os índios o ridículo mata*".³⁹

"*Viagem à Terra do Brasil*", de Jean de Lery oferece valiosos registros também sobre como ele se divertia às custas dos índios, expressando o seu senso de humor:

³⁶ LERY, op. cit., 1961, p. 147.

³⁷ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 91.

³⁸ CLASTRES, op. cit., 1990, p. 90-91.

³⁹ CLASTRES, op. cit., 1990, p. 102.

(...) montando essas cavalgadas de dois pés as estimulávamos dizendo: "Vamos, vamos" e ríamos vendo-os fazer das tripas coração, como diz o ditado.⁴⁰

Em outras situações, como na preparação para a guerra, Lery ressalta ter sentido prazer em:

(...) além da diversão de vê-los saltar, assobiar e manobrar com destreza para todos os lados, causava encanto o espetáculo de tantas flechas emplumadas de vermelho, azul, verde e outras cores, brilhando aos raios do sol; e não era menos agradável ver os adornos feitos dessas penas naturais com que se vestiam os selvagens.⁴¹

O francês observa também que "como não sofrem de melancolia" os tupinambás "congregam-se todos os dias para dançar e folgar em sua aldeia"⁴². E enfatiza: "Observei que os selvagens amam as pessoas alegres, galhofeiras e liberais, aborrecendo os taciturnos, os avaros e os neurastênicos."⁴³

Por outro lado, não deixa de registrar o estranhamento que lhe causavam certos costumes como na descrição que faz da oferta de "um pé assado e moqueado da vítima" pelos indígenas que ao perceberem seu medo "desataram a rir de minhas atribulações" porque "são galhofeiros".

Uma referência do capuchinho Abbeville nos apresenta um momento de descontração entre colonizadores e indígenas:

Quando os europeus visitavam algumas choças, os moradores, depois das cordiais saudações, abordavam os visitantes com familiaridade e segurança. Os nativos se apoderavam do seu chapéu. Cada um deles experimentava e exaltava a beleza do adorno. As espadas (...) eram retiradas das cinturas dos soldados e serviam de brinquedos em lutas imaginárias entre inimigos invisíveis. Porém, os nativos, depois de passar em revista os mais diferentes objetos, devolviam (...) esta generosidade não se resumia apenas aos de uma aldeia entre si, mas compreendia os indivíduos de quaisquer outras tribos, exceção feita aos inimigos.⁴⁴

O levantamento de situações como as acima descritas, constituiu-se no maior desafio desta investigação, se considerarmos que as informações de que dispomos sobre as culturas indígenas – orais e ágrafas – foram mediadas pelas percepções e pelos processos men-

⁴⁰ LERY, op. cit., 1961, p. 215.

⁴¹ LERY, op. cit., 1961, p. 172.

⁴² LERY, op. cit., 1961, p. 120.

⁴³ LERY, op. cit., 1961, p. 150.

⁴⁴ ABBEVILLE. Apud RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 44.

tais de interpretação e de avaliação de viajantes, cronistas e autoridades civis e religiosas.

A análise que propomos considerará, em razão disso, as representações da alegria de viver indígena nas narrativas de leigos e missionários, destacando as associações feitas, sua condenação ou resignificação decorrente da situação de convívio intercultural.

As manifestações de convívio intercultural, isto é, situações de alegria compartilhada, expressadas através do riso, da dança e dos sons de instrumentos musicais, por sua vez, serão analisadas na perspectiva de seu significado para o processo de mestiçagem cultural e de sua particularidade narrativa na descrição da implementação do projeto ibérico de colonização.