

Transcrição das narrativas indígenas e fidedignidade aos relatos orais originários: o caso da lenda do Jurupari

Transcription of Indigenous Narratives and Reliability to the Original Oral Reports: the Case of the Jurupari Legend

Autoria: Edgard Tessuto Junior

 <https://orcid.org/0000-0003-1361-678X>

DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2021.186293>

URL do artigo: <http://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/186293>

Recebido em: 28/05/2021. Aprovado em: 09/12/2021.

Opiniões – Revista dos Alunos de Literatura Brasileira

São Paulo, Ano 10, n. 19, ago.-dez., 2021.

E-ISSN: 2525-8133

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

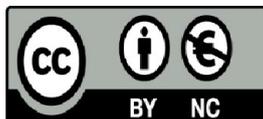
Universidade de São Paulo.

Website: <http://www.revistas.usp.br/opiniaes>.  [fb.com/opiniaes](https://www.facebook.com/opiniaes)

Como citar (ABNT)

TESSUTO JUNIOR, Edgard. Transcrição das narrativas indígenas e fidedignidade aos relatos orais originários: o caso da lenda do Jurupari. *Opiniões*, São Paulo, n. 19, p. 31-50, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2020.186293>. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/186293>.

Licença Creative Commons (CC) de atribuição (BY) não-comercial (NC)



Os licenciados têm o direito de copiar, distribuir, exibir e executar a obra e fazer trabalhos derivados dela, conquanto que deem créditos devidos ao autor ou licenciador, na maneira especificada por estes e que sejam para fins não-comerciais

transcrição das narrativas indígenas e fidedignidade aos relatos orais originários: o caso da lenda do Jurupari

Transcription of Indigenous Narratives and Reliability to the Original Oral Reports: the Case of the Jurupari Legend

Edgard Tessuto Junior¹

Universidade de São Paulo – USP

DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2021.186293>

¹ Doutorando pela Universidade de São Paulo (USP). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Línguas Portuguesa e Espanhola, e pesquisador de Nheengatu e de Literatura Amazônica. E-mail: edgardtessutojunior@usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1361-678X>.

Resumo

Este artigo visa a ilustrar o quanto a mitologia indígena foi adaptada aos interesses do colonizador europeu, correspondendo a interesses políticos ou religiosos. É função deste trabalho também reservar um espaço de representação para os linguistas e etnólogos que alcançaram a fidedignidade na transcrição das histórias narradas oralmente. Para isto, ilustrou-se o caso da lenda do Jurupari e o quanto ela foi interpretada de acordo com o momento histórico e com o propósito a que correspondeu até chegar aos nossos dias, revalorizando a cosmogonia original com que os mitos indígenas foram criados.

Palavras-chave

Jurupari. Mitologia indígena. Ermano Stradelli. Brandão de Amorim. Barbosa Rodrigues.

Abstract

This paper intends to illustrate how much indigenous mythology has been adapted to the interests of the European colonizer, corresponding to political or religious interests. It is also a function of this work to reserve a space of representation for linguists and ethnologists who have achieved reliability in the transcription of stories that were narrated first orally. For this, the case of the Jurupari legend was illustrated as well as the extent to which it was interpreted according to the historical moment and the purpose it corresponded to until today, revaluing the original cosmogony with which the indigenous myths were created.

Keywords

Jurupari. Indigenous Mythology. Ermano Stradelli. Brandão de Amorim. Barbosa Rodrigues.

introdução

Quando se fala em mitos, o interlocutor – quase que imediatamente – é conduzido a lembrar-se dos da antiguidade greco-romana e, mais adiante, daqueles das sociedades europeias, ambos responsáveis por explicar a formação do mundo e dos homens e mulheres, ou por moralizar as relações humanas, como se só houvesse a referência europeizante para esse tipo de narrativas. Contudo, elas sempre estiveram muito presentes também entre os povos originários de nossas paragens, com os mesmos propósitos daquelas que sempre se reproduziram na Europa. Para Eliade (1972), por exemplo, os mitos, independente da região geográfica e do momento em que se criam, sempre são responsáveis por explicar fenômenos de criação e moralizar acontecimentos cotidianos dos seres humanos e dos animais. Segundo o autor:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje - um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. (ELIADE, 1972, p. 13)

Outrossim, como assegura Ernest Cassirer, a linguagem empregada tende a ser padronizada pela conotação, e somente a metáfora, dessa forma, consegue representar as experiências narradas no mito às coletivas, identificadas pelo povo por meio de uma representação simbólica e sensível que apreende e explica a realidade de maneira sensorial e subjetivamente captada. Para o pensador da linguagem, “o homem foi forçado a falar metaforicamente, e isto não porque não lhe fosse possível frear sua fantasia poética, mas antes porque devia esforçar-se ao máximo para dar expressão adequada às necessidades sempre crescentes do seu espírito” (CASSIRER, 1992, p. 103-104). O mito, assim, por mais que se ancore na *representação* do mundo e, não, na mimese dele, pode ser considerado uma primeira tentativa de racionalização e explicação dos fatos e das coisas.

A literatura mitológica que se encontra na região amazônica não foge a essas características. Também se origina através de relatos da oralidade e dá-se sob forma de pequenos contos, recheados de metáforas e verbalizados pelo contador indígena, que podem ser categorizados sob três diretrizes, a saber: 1) lendas oriundas dos mais antigos da comunidade e que costumam representar os mitos da criação – como é o caso do mito da “cobra grande” (*mbuyasú*), que dá origem aos leitos dos rios e à astronomia indígena, ou da lenda do Jurupari, que precede a

história humana e que também serve para consolidar a emancipação do homem em relação à figura matriarcal e que também se considera anterior à humanidade; 2) relatos de histórias consideradas reais pelos índios, como se se figurassem verdadeiros testemunhos indígenas – por exemplo, as narrativas que envolvem animais como a da anta e do jabuti e as de tantos outros animais da selva, geralmente com propósito moralizante em sua maioria; e 3) histórias decorrentes do contato do índio com o homem branco e suas consequências – como a do *acauã* que denuncia a desgraça da filha branca ao não se casar com o ente sobrenatural da imaginação tapuia –, ora amistosas, ora nem tanto assim.

De forma mais geral, é o que Campbell (1991) afirma sobre os mitos. Consoante o autor, eles servem para muitas funções e, dentre elas, algumas das mais representativas é a função básica de abrir o mundo para a dimensão do mistério e ensinar o homem a viver sob qualquer circunstância – é o que o autor chama de “função pedagógica do mito” (CAMPBELL, 1991, p. 41).

Já em relação ao modo de se transmitirem, os mitos ganham existência em rituais, relatos sobre guerras passadas, fábulas e parábolas de criação da natureza e do mundo dos homens e mulheres indígenas e em “todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje” (ELIADE, 1972, p. 12). Os mitos, por vez, são histórias moralizantes dos costumes e saberes indígenas e aparecem, num primeiro momento, sempre verbalizados, sob a voz dos profetas-xamãs, pajés e anciães da comunidade, que ganham vida nos mais diversos ritos de passagem e de crenças, além de se apresentarem nas reuniões das mulheres durante os afazeres da roça ou de preparativos domésticos, lidando com representações simbólicas e imagens mentais. Essa reciprocidade entre mito e rito para sua múltipla existência é o que Melatti (2007) dirá ser o repositório do repertório cultural de uma tradição, responsável por consolidar os mais diversos ritos. Segundo o autor, “os mitos (...) assentam os ritos” (MELATTI, 2007, p. 35)

Porém, cabe salientar que eles só chegaram a nós, em sua maioria, presentificada e concretamente, através do olhar do *outro*, o colonizador branco europeu, que o recriou num outro código, o da escrita, diferente do código original, o do relato verbalizado.

Dessa forma, viajantes, tupinólogos, geógrafos e historiadores da época, além de antropólogos e demais pesquisadores não indígenas – muito embora possam ser considerados os responsáveis por coletar essas narrativas orais ao longo do séc. XIX e, também, por elas chegarem até nós atualmente –, captaram a transmissão narrativa oral, autóctone e inédita, e, eventualmente, podem ter apontado soluções que nem sempre correspondem aos desfechos que os contadores indígenas haviam protagonizado no momento em que aqueles recolhem o relato destes.

Antônio Brandão de Amorim, Barbosa Rodrigues, Couto de Magalhães, Ermano Stradelli – os quais figuram como principais responsáveis por registrar, por primeira vez, parte dessas narrativas mitológicas amazônicas e por elas terem chegado até nós –, entre outros conhecidos nomes de transcritores brancos do

pensamento mítico indígena como os próprios literatos nacionais do séc. XIX, tal qual Gonçalves Dias, José de Alencar e Inglês de Sousa –, algumas vezes, acabam recortando apenas uma parte do que foi narrado, ouvido e captado pelos primeiros contadores de história indígena amazônica – ou até mesmo pelos primeiros pesquisadores da mitologia indígena nacional – e internalizam esses relatos mitológicos amazônicos sem, muitas vezes, a devida carga de representação dos valores abstratos contidos nas narrativas. Corre-se, assim, o risco de esses transcritores terem substituído experiências sensíveis e repertórios imagéticos formadores do mito – como os que ocorriam durante o convívio doméstico da família indígena ainda na língua nativa –, que aquela específica comunidade usava para recortar a sua realidade. Esse processo que incorpora filtros e desdobramentos, como já se disse², pode acabar introduzindo o viés psíquico e antropológico do agente colonizador da região amazônica: o branco europeu.

Como desdobramento disso, acaba acontecendo o que se deu com o mito formador do Jurupari – de que falaremos neste artigo – que, entre a família linguística indígena do Tupi-Guarani e de outras proveniências linguísticas, como relata o Stradelli (2014), por exemplo, seria o ser mitológico responsável por retirar o poder mandatário matriarcal e devolvê-lo aos homens, emancipando-os das mulheres. Esse mito, entre outras funções, serviria para explicar moralmente a passagem da puberdade para a vida adulta do homem, quando este se desarraiga da figura materna:

Quando ele apareceu, eram as mulheres que mandavam e os homens obedeciam, o que era contrário às leis do Sol. Ele tirou o poder das mãos das mulheres e o restituiu aos homens e, para que estes aprendessem a ser independentes daquelas, instituiu umas festas em que somente os homens podem tomar parte e uns segredos que somente podem ser conhecidos por estes. (STRADELLI, 2014, p. 395)

Contudo, quando teve contato com o mito, o branco “civilizador” – principalmente os missionários católicos – incorporaram-no e o adaptaram segundo sua visão de mundo e valores culturais vigentes à época. Orientou-se, acima de tudo, pelos pressupostos religiosos do homem branco, ganhando outra faceta e sendo utilizado para moralizar os índios tapuias, principalmente aldeados em missões e apresamentos. O Jurupari acaba associado a imagens de perigos horrendos, que causa aflições ao indígena, retirando-lhe a faculdade de falar, e foi usado pelos missionários para domesticar, entre os índios, a noção do *Diabo*

² Basta lembrar-se, por exemplo, das soluções literárias europeizantes adotadas por Gonçalves Dias, supramencionado, para ilustrar os heróis e heroínas indígenas em suas narrativas: icônico é o caso de Peri, indígena com espírito de honradez e falante hábil de diversos idiomas europeus; ou, ainda, o preconceito de Inglês de Sousa acerca da cultura indígena ao mencionar “quão pernicioso é a crença do nosso povo em feitiços e feitiçeras”. (SOUSA, 1988, p. 49)

católico. O próprio Stradelli salienta que essa “concepção (...) amalgama as superstições indígenas com as de além-mar, tanto vindas da África como da Europa, não sendo a do nosso indígena” (ibidem).

Como se vê, as narrativas míticas podem sofrer interferência do transcritor do relato, independentemente do propósito para o qual se elaboram: seja o mito de formação, seja o de função moralizante. E, não obstante presentifiquem a memória de um povo, podem ter chegado a nós sob influência das mais variadas orientações. Por conseguinte, acabam remetendo, concomitantemente, a um tempo passado mnemônico – seletivo e situacional – e a um passado contínuo, revivido no presente, podendo ficar sob a influência do interesse daquele que registrou essas narrativas. Elas devem ser consideradas um “estilo literário particular, mas também uma forma de existência da própria memória” (SEVERI, 2000, p. 121) daquela sociedade que a produz, podendo ficar sob efeito de manipulação pelo *outro* através da história coletiva desse povo, que teve seu relato captado por meio da transcrição da narrativa oral.

Pensar em tudo isso é necessário e precedente a qualquer tipo de interpretação de quem se depara com o registro das narrativas mitológicas, mormente a indígena dos povos amazônicos. Neste artigo, procuraremos esclarecer, por meio de uma breve coletânea de contos, que a memória indígena torna-se uma literatura muito particular a partir do momento em que a transcreveram, mas que requer consideração diacrônica em decorrência do período histórico em que se registrou essa narrativa, por conta das mais diversas orientações sob as quais o *outro* acaba permeado ao apontar variados desfechos para uma cosmogonia que, até o momento do contato da civilização branca com a indígena, jamais havia sido identificada.

valores europeizantes na reprodução dos mitos indígenas

Para ilustrar o que procuramos introduzir como discussão na parte concernente à introdução deste artigo, selecionamos a narrativa mitológica do Jurupari que, não obstante tenha chegado até nós, nestes dias hodiernos, fez-se sob a interferência da visão europeia acerca da cosmogonia indígena autóctone em algumas das transcrições de seu registro escrito.

Na obra de Magalhães (1876), na parte que concerne às lendas, o Jurupari aparece como sinônimo do *Diabo*, tanto na história da raposa e da onça, quanto na história da anta e do jabuti. Nesta, em verdade, o militar ainda salienta como parte do glossário que a palavra Jurupari “é o espírito que entre os selvagens **corresponde mais ou menos ao nosso demônio judaico sem ser tão perverso como este**” (MAGALHÃES, 1876, p. 177, grifos nossos) e que acaba em ambas as lendas como xingamento do adversário ora na peleja pela sobrevivência, na primeira história, ora pelo alimento de que se necessita na selva, na segunda, como se pode ver nas partes transcritas a seguir, que foram traduzidas pelo próprio Couto de Magalhães:

Tapiíra, iurúparí, n opirú iáuti teté.

A Anta, jurupari, pizou jabuti coitado. (idem, p. 177, grifos nossos)

e

– *Repitá ápe, iurupári xa ço ãna*

– Fica-te ahi, diabo, que eu. me vou. (idem, p. 248, grifos nossos)

O pesquisador João Barbosa Rodrigues, por sua vez, elaborando um trabalho muito mais científico e historiográfico, alguns anos após a publicação de *O selvagem*, já elabora um verdadeiro tratado relativo à lenda do Jurupari. Precedendo a tradução ao português da lenda coletada por ele em *nheengatu*, o autor apresenta a personagem Jurupari e a compara a outras mitológicas personagens das narrativas indígenas do sul do Brasil e das próprias narrativas bíblicas e até mesmo da grega, apontando semelhanças e agudas diferenças entre as respectivas representações. Na sua discussão acerca do mito, ainda aponta os verdadeiros responsáveis pela diabolização da figura do Jurupari, mormente entre os índios tapuias missionados – os índios que já viviam entre os brancos e entre os missionários jesuítas da região.

Para João Barbosa Rodrigues, são os missionários católicos e “o fanatismo dos pregadores da fé” (RODRIGUES, 1890, p. 97) que devem ser os verdadeiros responsáveis por disseminar entre os índios a imagem de Satã, que – vale enfatizar! –, sem representação na mitologia indígena, teve sua imagem, fealdade e sua maldade associadas à figura do Jurupari, aleatoriamente escolhida como representante do diabo, do pecado e da punição. Segundo ele, os próprios “missionários, com vistas interesseiras, espalham essa notícia somente para rebaixar o caráter indígena, dizendo que eram os índios tão maus que só ao diabo tributavam culto” (idem, p. 93).

Completa o raciocínio ilustrando a maneira como os padres encontravam brechas para adentrar a cultura indígena com imagens e representações simbólicas do demônio e da culpa do pensamento bíblico judaico-cristão. Como os nativos invocavam o Jurupari nas festas que eles promoviam – nas quais ainda havia antropofagia, muita bebida, entorpecentes, gritos e danças –, os padres identificaram-no com o demônio. O autor ainda exemplifica outra situação vivenciada por ele em que os missionários, à espreita de um contexto específico, se aproveitaram do convívio com os indígenas para introduzir o conceito de punição a algumas índias:

[...] numa vez em que se deu uma partida de alguns que vinham convidar as moças para um divertimento, [elas] dormiram para acordar cedo e impressionadas por talvez irem a sós com os

rapazes, tiveram um sono mau (...); noutro apresenta-se um sonho vulgar e que como a esse a nossa sociedade moderna tem presenciado muitos. (...) Esses fatos que se davam com os índios, os padres aproveitavam para os convencer que na realidade era o demônio que os perseguia. O respeito ao branco, o *kariua*, e à autoridade do sacerdote levou o índio a se capacitar que havia demônios que lhe apareciam. (idem, p. 98)

Como consequência dessa catequese, os índios missionados avistavam demônios por toda a parte: no que faziam ou deixavam de fazer, nas festas e relações interpessoais, até mesmo na faina, comportamento lasso que foi identificado pelos missionários como um impedimento para a realização de tarefas forçadas impostas por estes àqueles. Foi a maneira que os missionários encontraram para dominar-lhes a consciência e inculcar neles uma obediência passiva pelo medo e pelo terror.

Diz, outrossim, que – felizmente! – essa representação arbitrária do mal reside, à época, apenas entre os índios tapuias justamente pela grande capacidade de sua imaginação, que, “sempre propensa ao maravilhoso e à superstição, criou propriedades para esse animal [o diabo], todas sobrenaturais” (idem, p. 95), visto que o indígena “selvagem” celebra o Jurupari, festejando-o, dançando e bebendo em seu nome. E esclarece, em *Poranduba amazonense*, que o ser mitológico amazônico só aparece à noite, durante o sono dos índios e nada tem a ver com o inferno ou com a penitência. Trata-se de uma entidade inteiramente espiritual, que vive unicamente no pensamento dos indígenas e que os atordoa apenas durante o sono, “com sonhos e terrores amedrontadores” (idem, p. 97). Para comprovar isso, relata um episódio que presenciou durante a estada numa comunidade indígena ainda não missionada pelos jesuítas:

Descansava eu das fadigas do dia, nas costas do Amatary, na barraca de uma família tapuia, quando alta noite ouvi de uma das redes das mulheres que dormiam no jirau, a partir de gemidos, e imediatamente da rede que me ficava ao lado, em que dormia o chefe da casa, vi este bater três palmas fortes.

– Que é isso? – perguntei eu. *Yuruparí u ká merika* (o demônio está amassando). Como cessassem os gemidos, acrescentou logo: – *Yuruparí u chare uana!* (o demônio já largou.). Com efeito, com o ruído das palmas a mulher acordou e disse que tinha tido um mau sonho. O tapuio para acordar o parente ou companheiro que sonha, nunca se chega a ele, porque teme que os gemidos, ou o seu falar seja um ardil de Jurupari para o atrair aproveitando-se da inconsciência do que possa fazer mal, e por isso, de longe bate palmas ou simula três beijos fortes. Assim o medo que se tem do Jurupari evita alguma desgraça e torna o índio mais sagaz do

que o “demônio”, porque engana-o, não caindo nos laços que pelo sono alheio ele arma. (idem, p. 99)

Segundo o autor, o Jurupari, ao contrário do que relata Couto de Magalhães, em *O Selvagem*, não existe em lugar algum outro que não apenas no pesadelo. Barbosa Rodrigues ainda o compara à lenda do Curupira ou à do Saci, figuras mitológicas da crença popular que apenas têm o intuito de fazer que as pessoas andem nas matas com mais atenção, temendo que algo pior possa acontecer.

Muito embora hoje saibamos que não se trata de uma entidade presente apenas no sono dos indígenas, Barbosa Rodrigues, pelo menos, não compactuou com a ideia do frei bretão Constantino Tastevin, por exemplo, que demonizou o Jurupari em sua obra *Grammatica da lingua tupy*; ou com a imagem demoníaca que fez dele o militar Couto de Magalhães; ou, ainda, com o espectro amaldiçoado que foi criado pelos jesuítas e franciscanos nos aldeamentos, demonizando o Jurupari, ao relacioná-los a aspectos cotidianos dos aldeamentos, como se vê abaixo, em documento traduzido pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro (NAVARRO, 2013a).

O documento é um raro registro de diário dos padres, feito em nheengatu. Trata-se da transcrição de uma conversa entre um padre franciscano e traficantes de escravos que se interessaram por aprisionar alguns índios. Nela, traduzida pelo próprio padre que observa a conversa, ao falar do diabo, o padre Francisco diz que o “detesta”, como se a entidade representasse algo terrível, que causasse ojeriza ou repúdio, algo que, como vimos, não condiz com o Jurupari de Barbosa Rodrigues:

Pai Pacicù cecè omäé,
O Padre Francisco olhou para ele
Öúr ëí amó abá tinga;
e disse -Veio outro homem branco;
Iuruparí çupí aroirõ,
o diabo detesto, na verdade.
Caräiba çuí aiemirõ.
Por causa do branco estou indignado.

(NAVARRO, 2013^a, p. 137)

Barbosa Rodrigues foi ardiloso pesquisador da cultura indígena, mas, talvez, não tenha investigado tão a fundo esse episódio do sonho relacionado ao Jurupari. É possível dizer também que ele pode ter sido influenciado um pouco pelas lendas coletadas pelo seu predecessor Couto de Magalhães, cuja publicação é anterior em quase quinze anos.

Certo é que sua coletânea de lendas e mitos é muito interessante e apresenta versões da lenda amazônica do Jurupari, que foram registradas em

Poranduba amazonense (1890), a fim de comprovar que o Jurupari em nada se assemelha ao diabo da cultura judaico-cristã. Na sua obra, há sete lendas coletadas por ele junto a índios tapuias não missionados, de muitas nações distintas, com os quais conviveu durante anos, que mesclam essa visão de espírito troçador – sem forma física, encontrado no imaginário dos índios – com a visão do diabo, geralmente avistado sob forma de veado.

As narrativas coletadas que parecem considerar o Jurupari um espírito da selva são a maioria e correspondem a quatro temas distintos, a saber: 1) dizem respeito aos mitos de formação (e estão relacionadas à “cobra grande”, que desenhou as constelações e o caminho dos rios); 2) são usadas para valorizar a castidade feminina como algo de muito importância entre os indígenas (apenas as mulheres castas podem guardar os talismãs e os instrumentos de tocar do Jurupari); 3) simbolizam a emancipação dos meninos em relação às suas mães (aquilo que o Jurupari conhece e conta aos homens só pode ser ouvido pelos homens e pelos meninos adolescentes que se tornarão homens da tribo: mulheres e crianças, se o ouvirem, morrem, viram pedras); e 4) evidenciam o Jurupari como um ser espiritual troçador, que aparece de repente e esconde-se da mesma forma, a fim de enganar as pessoas com a aparência de filhos – para as mães –, ou de maridos – para as suas mulheres prometidas.

O Jurupari, dessa maneira, está muito mais associado à festa, à castidade feminina, à virilidade, à troça etc. do que ao demônio católico, e isso é algo que buscamos ilustrar, a seguir, com trechos de três dessas lendas.

Lenda II: Izy ou Jurupari

Depois disso [copular com as mulheres], fez a sua grande festa, reuniu quatro velhos e proibiu as mulheres de vê-lo e ouvi-lo.

Deu ordens e disse-lhes:

– Todas as mulheres que quiserem saber os meus segredos morrerão; todos os homens que contarem morrerão; vocês podem contar aos rapazes, porém não às crianças.

Depois de falar, chorou.

As mulheres curiosas, querendo saber, foram escutar.

Quando acabou de falar, todas elas morreram e transformaram-se em pedras.

Izi [Jurupari na língua da nação tukano] chorou por ir sua mãe também escutar e morrer.

Depois disso, dançou para festejar a sua chefatura e a sua nobreza, indo depois para o céu, passeando no mato algumas vezes. (RODRIGUES, 1890, p. 117)

Lenda III: A maloca das mulheres

Quando chegou, o filho macho não achando a mãe, foi também à sua procura.

Foi por todas as terras e por onde foi passando deixou filhos até encontrar sua mãe. (idem, p. 127)

Lenda IV (sic: V): O Jurupari e o menino

Contam que dormia na sua rede uma mulher com seu filho.

O Jurupari tirou dos braços dela o filho e pô-lo debaixo da rede.

Dizem que o filho depois disse à mãe:

– Mãe! Mãe! Espia o Jurupari que está deitado debaixo de nós!

Dizem que depois a mulher pegou em um cacete e bateu o filho.

O Jurupari então saltou dizendo:

– Enganei! Enganei!

Correu e foi-se embora. (idem, p. 136)

Já sob forma de veado, muito provavelmente já contaminado pela cosmogonia católica – por conta dos chifres e, principalmente, da própria associação do diabo a esse animal no catolicismo –, o Jurupari aparece apenas em outras duas histórias. Esta, a seguir, traz o demônio caracterizado sob a forma física do animal – o que não era comum nas lendas contadas por índios não missionados – e foi intitulada específica e diretamente de *Diabo*, que, em nheengatu, traduz-se por *anhanga* (“o que tem dentes” – lit.), na lenda VI (sic: VII):

Dizem que duas índias foram ver suas roças e, quando chegaram, viram a roça estragada pelo veado [Jurupari].

Dizem que uma delas dissera:

– Este veado comeu a minha mandioca.

– Não foi só a tua, a minha que o diga.

Então a outra foi ver sua roça e ficou descompondo o veado.

Dizem que o veado então saltou zangado e respondeu:

– Quero, quero te comer.

A mulher subiu por uma árvore e gritou para a outra. A outra veio ver, fugindo então o zangado veado. (RODRIGUES, 1890, p. 138)

Vale ressaltar, uma vez mais, que essa caracterização do Jurupari sob forma de veado – zoomorfizado na forma desse animal talvez pela presença dos chifres, algo que o aproximaria da clássica figura do demônio católico com seus grandes chifres retorcidos – não é, nem de longe, a mais fidedigna entre os indígenas não missionados – razão pela qual só se registra em duas das oito histórias relacionadas direta ou indiretamente à entidade. O próprio Barbosa Rodrigues escreveu:

O jurupari dos tapuios, o espírito, por todos conhecido como espírito mau, e que os civilizados identificaram como espírito maligno, ou das trevas, da crença bíblica, não havendo nisso razão de ser, porque o papel de um é muito diferente do outro” (idem, p. 96)

Outro tupinólogo bastante conhecido e historiador da cultura e da língua nheengatu é Antonio Brandão de Amorim. O pesquisador, em suas *Lendas em Nheengatu e em Português*, apresenta lendas coletadas por ele das mais diversas nações indígenas do início do séc. XX, com as quais conviveu para desenvolver suas pesquisas.

Numa de suas narrativas registradas, ele conta a *Guerra de Buopé*. E, assim como Barbosa Rodrigues, o autor das *Lendas* registra o Jurupari tal qual os índios não missionados costumavam representar: um espírito da selva a cujas festas se atribui muita alegria, bebida, comida e dança.

Nessa lenda – que dá nome ao Rio Uapés, corrupção de *Buopé*, e que é afluente do Rio Negro –, identifica-se, logo de início, a associação do Jurupari às festas, ao relatar um costume de Buopé, *tuixawa* (“chefe”) dos *tárias* (nação indígena das proximidades de Iauareté Cachoeira, no Alto Rio Negro). Segundo a mesma lenda, o guerreiro e os homens da tribo deixavam suas mulheres na maloca e iam fazer tributos à entidade indígena: “como era de costume, Buopé dançar o *Iurupary* [Jurupari], todas as noites na Serra do Iurupary, todos os homens fugiam de suas mulheres ao vir da noite” (AMORIM, 1928, p. 12).

Ainda mais à frente, já noutra lenda colhida pelo pesquisador, *A guerra dos uananas*, o relato sobre a festa em louvor ao Jurupari volta a se reiterar: “Os homens [*tárias*] dessa terra todas as noites iam para a Serra do Iurupary, dançar o *Iurupary*” (AMORIM, 1928, p. 64).

Em mais uma lenda adiante, coletada da gente *baré* – outra nação indígena muito presente no Alto Rio Negro –, Amorim registra o Jurupari, associado ao mito de formação do princípio das gentes *barés*. A lenda denominada *Poronominare* – um moço muito bonito que se apaixona por *Amau*, a primeira mulher *baré*, que ainda não “tinha caminho de criança” (idem, p. 131), isto é: era virgem – é mais uma narrativa que ilustra como o Jurupari está embrenhado na cultura amazônica tal qual os primeiros povos o cultuavam.

Os filhos nascidos de *Poronominare* e *Amau* não escutavam os conselhos do pai: “pareciam mesmo não ter ouvidos” (idem, p. 132). Um dia, curiosos, foram comer os frutos do uacuzeiro – uma árvore cujos frutos não se comem pelo homem e que, pela lenda, servem de alimento ao Jurupari. Este, “ensaruado”, enraivecido, transformou-se em gruta e mandou vir trovoada para que essas crianças, sentindo medo, pudessem se abrigar dentro dela. A gruta, tão logo os pequenos entraram, fechou-se.

Poronominare, tentando descobrir como salvar as crianças, adormeceu seu amigo *Yúre Napirikúre* para que, em seu sonho, o Jurupari aparecesse e lhe

contasse o que fazer. No sonho do amigo, descobriu que as folhas da “pacova” (bananeira) deviam ser rasgadas e colocadas em frente à gruta. Assim o fez e a gruta se tornou um homem de grande estatura; abriu a boca e vomitou os curumins, dizendo que, se voltassem a deixá-lo nervoso, ele os comeria. Fê-lo e partiu em direção à mata cantando.

No registro dessa história, também se percebe que o Jurupari está associado ao sonho do indígena – como nos enredos coletados tanto por Couto de Magalhães (em *O selvagem*) como por Barbosa Rodrigues (em *Poranduba amazonense*) –, que recebe a visita desse ente sobrenatural e revela-lhe informações que só dormindo o indígena poderia ter a seu respeito.

Mas o mais relevante é que, uma vez mais, como se pôde notar, o Jurupari não se pode comparar, propriamente, ao demônio, mas representa uma entidade da mata que não gosta de ser incomodado e mais: legisla o que é ou não permitido fazer aos indígenas. Nessa mesma história, o narrador ainda comenta que o Jurupari é “terrível, *maã aíwa* (“coisa ruim”), feitiço, frecha, raio” (idem, p. 133) e que ninguém brinca com ele. Mas em nenhum momento diz exigir a penitência, ou, ainda, vincular-se única e exclusivamente ao mal. Não obstante dizer que ele é uma “coisa ruim”, em realidade, é muito mais um espírito da selva que exige que o respeito às leis da natureza e dos homens seja seguido do que, propriamente, o demônio da cosmogonia judaico-cristã. Conclui-se que apenas se trata de um ser espiritual que aponta as diretrizes do comportamento indígena e que pune o índio se este não seguir os seus ensinamentos, ou não o louvar em suas festas, em agradecimento.

O próprio Stradelli (2014) já havia comentado isso em seu *Vocabulário*, em 1902, e, também, em sua *Lenda do Jurupari* (1890), traduzido apenas recentemente (2002) ao português. Segundo o autor, Jurupari é o “antenado lendário, o **legislador divino** que se encontra como base em todas as religiões e mitos primitivos”. (STRADELLI, 2014, p. 395, grifos nossos). Além disso, relata-nos que ele é o responsável por restituir o poder dos homens, retirado pelas mulheres.

Ainda, segundo o dicionarista, após a retirada do poder das mulheres, estas não podiam saber dos segredos do Jurupari, semelhantemente ao registro feito por Amorim (1928) e Rodrigues (1890):

Ele tirou o poder das mãos das mulheres e o restituiu aos homens e, para que estes aprendessem a ser independentes daquelas, instituiu umas festas em que somente os homens podem tomar parte e uns segredos que somente podem ser conhecidos por estes. As mulheres que os surpreendem devem morrer e em obediência desta lei morreu Ceucy, a própria mãe de Jurupari. (STRADELLI, 2014, p. 395)

Registra, por fim, que nem todos os homens podem saber os segredos do Jurupari; “só o conhecem os iniciados, os que chegados à puberdade derem prova

de saber suportar a dor, guardarem segredos e serem destemidos” (ibidem). Diante disto, talvez se possa mesmo dizer que esteja mais relacionado à emancipação do homem diante da figura materna do que a já tão conhecida figura do diabo católico.

O pesquisador italiano ainda revela como se originou a entidade. De acordo com o autor:

Jurupari é filho da virgem, concebido sem cópula pela virtude do sumo da cucura do mato e que veio mandado pelo Sol para reformar os costumes da Terra, a fim de poder encontrar nela uma mulher perfeita, com quem o Sol possa casar. (ibidem)

Foi Stradelli quem encetou Jurupari como mito, propriamente dito, revelando aspectos da imaginação dos tapuios não missionados e indígenas não contactados pelo homem branco – ambos ainda isentos do sincretismo religioso pelo qual passariam as lendas e personagens após a coerção sofrida pela cultura do colonizador –, ao apresentar-nos episódios selvagens, amorosos e políticos em sua Lenda (2002). Essa revelação nos é feita ainda em 1880 quando escreve sobre a lenda das *tárias* – já mencionada aqui nos escritos de Amorim (1928).

O seu reconhecimento, entretanto, assim como a sua importância em desvelar essa história mais fidedignamente aos relatos autóctones, se deu muito tardiamente porque sua morte precedeu a publicação de seus livros e diários em português, e a doença da hanseníase, à época – e infelizmente até hoje! –, pela qual veio a falecer, estava cercada de preconceitos e, inclusive, repúdio.

Mais recentemente, em memória do próprio conde Stradelli, Luís da Câmara Cascudo ressalta a importância do italiano no resgate da cultura indígena e na sua própria conservação. No livro *Em Memória de Stradelli* (2001), publicado pela primeira vez em 1935, o pesquisador ainda acrescenta sobre a origem do Jurupari que:

Jurupari é filho de *Ceuci*, virgem [da nação indígena] *Tenuiana* que comera a fruta do *pihycan* [cucura do mato] sem notar que o sumo escorria por suas partes íntimas. Nascido, desapareceu e sua mãe sentia-o à noite sugar-lhe o seio e andar derredor, sem ver sua figura. Quinze anos depois, retomou a forma humana. Era forte, alto e lindo e a tribo aclamou-o *tuxaua* [chefe]. As circunstâncias sociais haviam determinado que as mulheres tivessem o domínio da tribo, visto a minoria masculina, dizimada por uma epidemia. Jurupari reuniu os homens, levou-os a um lugar deserto e aí começou a instruí-los nos segredos de sua lei. (CASCUDO, 2001, p. 67)

Para Câmara Cascudo, grande parte das lendas do fabulário amazônico toca o mito do Jurupari, o que amplia a relação dessa personagem mitológica com os acontecimentos da sociedade indígena. Descreve que a origem do fogo decorre da crença nessa entidade, assim como a fidelidade monogâmica, o rito de passagem da puberdade para a vida adulta e o rito da sucessão do filho varão à posição de chefe da aldeia. O respeito às crianças e mulheres, que, mesmo em guerra, nunca deveriam ter morte sangrenta, o jejum para os mais diversos sacrifícios e outros tantos ritos também devem ser considerados imperativos de sua lei.

O pesquisador salienta que a história de *Anhanga*, vista há pouco dentro das lendas coletadas por Rodrigues (1890) e que foram aqui mencionadas já sob influência da cosmogonia judaico-cristã, apresentam “detalhe inaplicável ao mito do Jurupari”. (CASCUDO, 2001, p. 70)

conclusão

Como se intencionou ilustrar, a simbologia original a que se relaciona o Jurupari parece-nos muito mais vinculada ao divino do que ao demoníaco – ao qual a própria religião católica procurou identificá-lo. Qualquer outra leitura que se faça dele, contrária a esta, deve ser entendida como uma reinterpretação e uma reprodução do mito formador dos povos originários.

Conquanto se possa, por um lado, assegurar o que dizemos com base no que foi lido até estas linhas, é possível entender, por outro, o mecanismo pelo qual a historiografia e, mormente, a religião usaram desse artifício, à época, para o propósito ao qual estava orientada a colonização do espaço amazônico. Os aldeamentos missionários precisavam entender a cosmogonia indígena, conhecendo seus mitos e ressignificá-los para que os tapuios missionados – de que a estrutura de colonização do espaço geográfico precisava – pudessem temer a não introjeção dos valores religiosos católicos e seus deveres sociais. Afinal de contas, naquela época, a mão de obra indígena era importante tanto nas missões jesuíticas como no trabalho escravo nas fazendas de cana de açúcar.

Por isso, criaram uma cosmogonia de contraposição entre o deus do branco e a entidade divina do índio, valorizando aquele e depreciando esta ao equipará-la ao demônio da mitologia judaico-cristã. Até mesmo entre linguistas e etnólogos, houve resquícios da interferência da cosmogonia católica na representação simbólica e imagética dos mitos indígenas, como no caso do próprio Jurupari.

Hoje em dia, outros interesses apontam as diretrizes pelas quais se interpretam os valores da sociedade indígena remanescente. Há um movimento ideológico, social e, inclusive, político de valorização e resgate da cultura dos povos originários em todo o território nacional e, por conta disso, também na região amazônica.

Assim, o que mais se percebe andando pelas bacias do Amazonas e do Rio Negro e lendo a produção acadêmica contemporânea – inclusive a de autoria indígena – é que aquela antiga associação do Jurupari ao diabo católico cada vez mais acaba preterida e uma nova convive com a tentativa de resgate cultural dos valores primitivos, os mesmos que sempre colocaram o Jurupari como espírito da selva, o herói civilizador e legislador das relações humanas, confirmando sua autoridade ao enumerar as regras para a comunidade.

O que se associa hoje ao Jurupari está mais relacionado com o que os antigos contadores de história indígena estavam acostumados a contar. Lendo algumas dissertações e teses de recentes publicações, é possível comprovar isso: o secular e o sagrado da cultura indígena acabam sendo unidos sob a figura desse ente sobrenatural. Segundo Gordon Brotherson e Lúcia Sá (2014), é ele que conecta “os dois fios da história. O primeiro é o da própria descendência: neste preciso momento de ratificação, Jurupari explica que seus ancestrais [...] identificavam-se tanto com outras espécies de seres como com certas constelações; e que ele próprio herdara diretamente toda a vasta experiência acumulada por ele”³. Ele seria o reformador dos costumes. O segundo fio, o religioso, teria sido dado pelo companheiro tamanduá “que revelou os segredos do culto”⁴.

Restabelecido dessa forma, o mito do Jurupari está muito mais coerente com os mitos considerados universais, tanto no seu valor moral quanto ideológico.

Juliana Campoi, pesquisadora da mitologia indígena das comunidades do Alto Rio Negro ainda dirá que, sob essa forma, “ainda influencia a cultura regional do Amazonas, não só nos povos indígenas que a vivenciam hoje, mas também na cultura ocidental, na criação imaginária de autores literários da Amazônia, especialmente” (CAMPOI, 2015, p. 133).

Já de acordo com Simonetti (2003), comunidades indígenas ou familiares diretos deles das nações dos desanas, barés, tarianos e tukanos, por exemplo, veem na figura do Jurupari um espírito sobrenatural, oriundo da natureza, que legisla o que é certo e o que não é, além de ser o responsável pela organização social dos indígenas dos primórdios dos tempos em sociedades sedentárias através da transmissão do conhecimento da agricultura. Para a autora:

Entre tribos indígenas tariana, desana, tucano, cubéwa, ele [o Jurupari] é considerado um ente gerado pelas plantas e venerado pela lei do casamento, pelo ensino do cultivo das plantas e por seu espírito de justiça na concepção de povos sem propriedade privada. Um herói civilizador que chegou e conduziu os povos do Rio Negro da selvageria à revolução agrícola. (SIMONETTI, 2003, p. 11)

³ Gordon BROTHERSTON; Lúcia SÁ. *Peixes, constelações e jurupari: a pequena enciclopédia amazônica de Stradelli*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

As pesquisas que hoje fazemos no campo da identidade, da alteridade, a fim de apreender o pensamento social indígena em específico momento histórico que vivemos, devem permitir produzir, senão respostas, possibilidades outras para além daquelas que já existem e que já se encontram tão incorporadas aos discursos que ouvimos e que lemos de outrora. Não se trata de uma simples mudança, mas, de fato, de analisar e de olhar problemas que estão postos, que nos exigem posicionamentos políticos, epistemológicos e ideológicos completamente distintos daqueles que até os dias de hoje tivemos.

Somente diante dessa nova postura em relação aos fatos e feitos históricos e contemporâneos é que a representação indígena pode encontrar espaço na cultura moderna, visto que “o saber indígena, reconhecido e valorizado, comparece lado a lado e ao mesmo nível do conhecimento de naturalistas, estrangeiros e nacionais.” (COSTA, 2007, p. 278).

Com o exposto por este artigo, portanto, espera-se que esse tipo de revalorização da cultura indígena, através de seus mitos e crenças, possa se dar a fim de considerar o que muito tem sido abandonado: o respeito às leis da natureza e a necessária sinergia que só os espíritos da selva podem nos mostrar por meio de seus mitos e ritos sempre cultivados pelas sociedades indígenas por meio de suas narrativas lendárias, ilustradas aqui por meio da personagem do Jurupari.

referências bibliográficas

AMORIM, Antonio Brandão de. Lendas em Nheengatu e em Português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 100, vol. 154 (2. de 1926), pp. 9-475. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aamorim-1928-lendas/amorim_1928_lendas.pdf. Acesso em: 17 mai. 2021.

BROTHERSTON, Gordon; SÁ, Lúcia. Peixes, constelações e jurupari: a pequena enciclopédia amazônica de Stradelli. In: STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário português-nheengatu, nheengatu-português*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, pp. 11-33.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. *O poder do mito*. Trad.: MOISÉS, Carlos Felipe. São Paulo: Palas Athena, 1991.

CAMPOI, Juliana F. de A. R. *A literatura brasileira em nheengatu : uma construção de narrativas no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Universidade de São Paulo, 2017. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-06112015-154228/publico/2015_JulianaFlaviadeAssisLorencaoCampoi_VCorr.pdf. Acesso em: 10 mai. 2021.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3. edição. São Paulo: Perspectiva. 1992.

COSTA, Selda V. da. Por rios Amazônicos: conversas Epistolares com Nunes Pereira. In: *Vozes da Amazônia: investigação sobre o pensamento social brasileiro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas – EDUA, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva. 1972.

MELATTI, Julio Cezar. Mitos e Crenças. In: *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Lida dos missionários com os sertanejos, tradução de texto do século XVIII, em língua geral amazônica*, IHGBSP, 2013a. Disponível em: <http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/LIDA%20DOS%20MISSION%3%81RIOS%20COM%20OS%20SERTANEJOS,%20tradu%3%A7%C3%A3o%20de%20texto%20do%20s%C3%A9culo%20XVIII,%20em%20l%C3%ADngua%20geral%20amaz%C3%B4nica.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2021.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2013b.

RODRIGUES, João Barbosa. *Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1890. Disponível em:

http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodriques-1890-poranduba/rodriques_1890_poranduba.pdf. Acesso em 11 mai. 2021.

SEVERI, Carlo. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. *Mana*, vol. 6, n. 1, pp. 121-151. Rio de Janeiro, 2000.

SIMONETTI, Zeina Paula Reis do Couto. *Do mito à literatura*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Amazonas, 2003. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5844>. Acesso em: 18 mai. 2021.

SOUSA, Herculano Marcos Inglês de. *Contos Amazônicos*. Rio de Janeiro: Editora Presença, 1988.

STRADELLI, Ermano. *Vocabulário português-nheengatu nheengatu-português*. Cotia: Ateliê Cultural, 2014.