

Mãdika – Lua, o marido de todas as mulheres

Mãdika – Moon, husband of all women

Cristina Martins Fargetti
ORCID: 0000-0001-8999-8601

DOI: 10.26512/rbla.v13i01.41416

Recebido em outubro de 2021 aceito em dezembro de 2021.

Resumo

Neste texto, fruto de observações etnográficas, apresento o mito juruna sobre a Lua, em português e em língua indígena, o simbolismo da Lua para esta cultura, com seus rituais e importância na vida cotidiana, fazendo uma breve comparação com outros povos, entre os quais se observa uma relação entre Sol e Lua. Contudo, para os Juruna, essa relação não existiria. O Sol, *kuadi*, tem seu mito totalmente desvinculado do mito da Lua, *mãdika*, como será abordado. As fases da Lua são apresentadas, com suas diferenças de caracterização em relação às nossas. Uma interpretação pela psicologia analítica é esboçada ao final.

Palavras-chave: Lua. mito. Juruna. astronomia nas culturas. Jung.

Abstract

In this text, the result of ethnographic observations, I present the Juruna myth about the Moon, in Portuguese and in the indigenous language, the symbolism of the Moon for this culture, with its rituals and importance in daily life, making a brief comparison with other people, in which a relationship between Sun and Moon is observed. However, for the Juruna, this relationship would not exist. The Sun, *kuadi*, has its myth completely disconnected from the myth of the Moon, *madika*, as will be discussed. The phases of the Moon are presented, with their differences of characterization from ours. An interpretation by analytical psychology is tried at the end.

Keywords: Moon. myth. Juruna. astronomy in cultures. Jung.

Introdução

Iniciei meus estudos sobre a língua Juruna há três décadas¹. Ao longo de toda investigação sobre fonética, fonologia, morfossintaxe, estudos do léxico, eu entrava em contato com conhecimentos muito profundos sobre a cultura que, aos poucos, fui compreendendo. Entre tais conhecimentos figuram os estudos de uma perspectiva etnográfica sobre a diversidade de relações entre céu e terra, chamados por alguns como etnoastronomia e por outros como parte da área interdisciplinar conhecida como astronomia nas culturas. Minhas indagações iniciaram desde a primeira vez que vi o céu noturno no Xingu, em 1989, quando minha orientadora no mestrado na UNICAMP, Lucy Seki, me levou até os Juruna. Ela sempre se lembrava de minha primeira reação de maravilhamento, de assombro, de alegria ao ver esse incrível céu. Eu via pela primeira vez um céu limpo, sem a poluição luminosa das cidades, em todo seu esplendor, isso porque o excesso de luz das cidades, durante a noite, impede a visão mais nítida das estrelas de menor grandeza da Via Láctea. Assim, a visão mais nítida é um privilégio de quem vai até uma localidade sem energia elétrica, em plena escuridão, como era o caso da aldeia Tubatuba, naquela época, e do PI Diauarum.²

O encantamento com o céu levou minha orientadora a me apresentar a Marcio D’Oliveira Campos, em 1997, com quem pude começar a dialogar, quando ele era docente do Departamento de Antropologia do IFCH, na UNICAMP. Tais diálogos influenciaram minha forma de compreender o que já vinha registrando, esporadicamente, e o que passei a registrar³. Não tive pressa em publicar resultados das pesquisas e acredito que com isso tenha amadurecido mais a compreensão dos dados. Como não sou

¹ A língua Juruna pertence à família Juruna, tronco linguístico Tupí. É tonal, com dois tons fonológicos, tendo o acento de intensidade como previsível pela alternância dos tons baixo e alto; nasalidade distintiva, com espraçamento à esquerda; duração vocálica também distintiva. O povo Juruna do Território Indígena do Xingu tem hoje população com mais de 500 pessoas, todas falantes da língua (Fargetti 2007; 2019b).

² Posto Indígena Diauarum. Não tinha, na ocasião, luz elétrica. Nessa primeira viagem, eu estava em companhia da professora Lucy Seki e seu marido Hiroshi Seki. A primeira noite no Xingu foi no Diauarum. O momento com o céu noturno ocorreu quando saí da casa onde estávamos nos organizando para pernoitar, antes de eu seguir viagem para a aldeia juruna, e me deparei com a visão incrível do céu. Voltei para dentro da casa muito entusiasmada, contente com o que tinha visto. A querida Lucy nunca se esqueceu dessa minha reação. Nem eu.

³ Campos (1999) e obras posteriores que muito influenciaram meu pensamento, como em Fargetti (2019c).

astrônoma, minha relação com o céu se deu a partir do que compreendi de como os Juruna o compreendem. Ou seja, não vejo no céu as constelações tradicionalmente vistas pelos ocidentais e mesmo orientais, eu vejo as constelações dos Juruna, pois fazem mais sentido para mim, pelas suas histórias e sua relação com a vida dessa comunidade que me fez por ela sentir pertencimento.

Para este texto, além do diálogo anterior com Campos, pude ter um diálogo com Alejandro Martín López, docente da Universidade de Buenos Aires, UBA, da Faculdade de Filosofia e Letras, FFyL, que é também astrônomo e antropólogo, e trabalha com antropologia, astronomia nas culturas e com quem realizei, durante 2021, um pós-doutorado de maneira remota.⁴ Agradeço a Marcio D’Olne Campos e a Alejandro Martín López o diálogo, a ajuda nas análises, a indicação de leituras e o encorajamento. Contudo, assumo a responsabilidade de todo erro e inconsistência.

Apresento neste trabalho uma breve discussão sobre a Lua para povos indígenas brasileiros, as fases da Lua observadas pelos Juruna e suas significações na vida cotidiana, uma análise de mito e sua relação com a psicologia analítica, bem como uma apresentação final do mito em sua versão em português e sua versão original em Juruna.

1. A Lua para povos indígenas

Povos indígenas não compreendem o céu da mesma maneira, não se relacionam com ele da mesma forma em seu cotidiano. As constelações são diferentes, os mitos que as apresentam também são diferentes, bem como a compreensão do Sol, da Lua. Obviamente, podem ser observadas semelhanças entre culturas diferentes, e isso aponta para influências que não podemos facilmente explicar. Quem “ensinou” para quem? Rastrear isso nem sempre é possível, uma vez que o conhecimento das línguas e das culturas é insipiente, apesar de todos os esforços, de toda grande produção de linguistas, antropólogos e astrônomos ao longo do tempo. Isso porque os povos no Brasil foram numerosos no passado, com estimativa de mais de 1000 línguas, e provavelmente de mais de 1000 povos, por ocasião dos primeiros contatos com os europeus (Rodrigues 1993). Apesar da enorme redução, por conta dos mais de 500 anos de extermínio na América, ainda temos por volta de 180 línguas, mais de 200 povos indígenas no Brasil e se

⁴ Por necessidade de isolamento social, devido à pandemia de Covid-19.

a tarefa de documentação e estudo era urgente há muito tempo (Rodrigues 1966), hoje ela é mais que urgente, por uma série de motivos. Os povos indígenas se apercebem disso e variados trabalhos têm sido realizados pelos professores de suas comunidades, em sua formação em cursos de licenciatura intercultural, em várias instituições brasileiras. Auspicioso, mas ainda longe do que precisamos, uma vez que os conhecimentos sobre o céu, como pude observar em campo, estão sendo esquecidos pelas gerações mais jovens, e cabe a elas, principalmente, seu registro e estudo junto aos anciãos de suas comunidades.

Para os Kamaiurá, alto-xinguanos, Sol e Lua são irmãos gêmeos, homens, criados por Mawutsini, e são heróis civilizadores do povo, que teriam tudo ensinado sobre a vida (Seki 2010). Os Kuikuro (Fausto 2012) e os Waujá (Coelho 1983), povos da mesma região do Xingu, também têm o Sol e a Lua como homens e irmãos, o que é observado em mito recorrente entre tais povos. Fausto (2012) atesta que os rituais descritos por Coelho (1983) para o eclipse solar Waujá se repetem entre os Kuikuro, com relação ao eclipse lunar. Tanto para o eclipse solar como para o lunar, haveria a ocorrência de sangue menstrual, o que seria complexo compreender, uma vez que Sol e Lua seriam homens. Entre os Waujá, o Sol teria tido uma relação homossexual com seu irmão Lua, o que é considerado um mau comportamento.

Para os Guaraní, seria complicado compreender Sol e Lua como irmãos gêmeos, em sentido estrito, como se pode pensar para povos Tupí-Guaraní de maneira geral, uma vez que nessas culturas os gêmeos são tidos como maldições, eram mortos ao nascer (ambos, ou um deles), e, portanto, por considerar Sol e Lua benéficos, eles não poderiam ser gêmeos. Segundo Cadogan (1959), um animal maléfico consegue matar o Lua, e essa morte traz o sangue do eclipse. Quatro versões diferentes do mito Guaraní são apresentadas por Clastres (1990): a versão de Cadogan (op. cit); uma versão do próprio autor, semelhante à primeira, também coletada entre os Guaraní Mbyá; a anotada por Nimuendaju entre os Apapokuva; e a de Thevet, coletada entre os Tupinambá, no século XVI.

Para povos Jê, como os Kayapó (Lukesch 1976:30), Sol e Lua são homens também e embora vivam juntos, não são considerados irmãos. O Sol é sempre mais forte, melhor caçador e tido como bom, embora seja muito cruel com o Lua: causa a morte de seu bicho de estimação (sem ser visto, e cinicamente ajuda o Lua a ressuscitá-lo com cânticos); deixa o Lua passar fome ao tirar-lhe as boas caças ou ao oferecer-lhe caças magras e

ruins; e, inclusive, é o causador das manchas do Lua, por lhe jogar com força um pedaço de caça quente, que gruda no corpo do Lua, o faz chorar e sofrer, sendo impedido de se salvar da queimação. O Lua, apesar de sempre sofredor, é tido como ruim, como causador de malefícios como a morte física aos seres e a violência do Sol é considerada positiva. Sol e Lua estariam sempre em luta no céu, sendo o eclipse solar o assassinato do Sol causado pelo Lua e o eclipse lunar o assassinato do Lua, pelo Sol. Curioso lembrar aqui as histórias jocosas que os Juruna me contaram: eles e os Kayapó sempre brigando muito, um maltratando o outro, em confusões descritas como hilárias e embora os Kayapó sejam sempre tidos como violentos inimigos, protagonistas de batalhas no passado, nessas narrativas, eles sempre são atrapalhados e por isso vencidos.⁵

Nas culturas mencionadas aqui, observa-se uma relação entre Sol e Lua. Contudo, para os Juruna, essa relação não existiria. O Sol, *kuadi*, tem seu mito totalmente desvinculado do mito do Lua, como será abordado a seguir.

2. Mādika, o Lua, e os couros que precisa romper

Para os Juruna, o mês é contado de uma Lua nova à outra. Como a Lua é considerada um homem, será aqui dito ‘o Lua’. Diferentemente de outros povos, cuja maior parte dos seres celestes são mulheres (como para os Mocovi – López 2017), para os Juruna, até onde pude observar em minhas pesquisas, todos os seres celestes — estrelas, Sol, Lua — são homens, ou foram homens e se transformaram em animais antes de ir para o céu; ou seja, não há mulheres estrelas, e Sol e Lua são também homens.

Quando iniciei meus estudos com os Juruna, ao elicitar léxico, esperava obter os termos para as fases da Lua, e me surpreendi que não obtive as quatro esperadas. O que aconteceria? Haveria um mal entendido? Na verdade, com pouca experiência em trabalho de campo, esperava encontrar aquilo que eu achava que deveria existir em toda cultura. Esta é uma postura que eu acredito ser tomada por pensarmos que, afinal, somos todos humanos e que nossas categorias deveriam ser as mesmas. Esperar coincidências na categorização do mundo é algo que levaria ao universal, àquilo que explicaria que fazemos parte de uma mesma espécie, cujas percepções seriam equivalentes, por termos um mesmo corpo físico e observarmos a mesma realidade. Contudo,

⁵ cf. Fargetti (2002), para uma discussão sobre o humor entre os Juruna, que, não raro, riem dos poderosos, como animais mais espertos e inteligentes, chefes, anciãos e também seus temidos inimigos. O riso como uma subversão dos papéis sociais.

as percepções são diferentes, para além talvez do que se possa compreender pela Gestalt, e, por isso, a realidade não seria compreendida da mesma forma. Que o digam as diversas teorias antropológicas! Aos poucos, pude compreender que não deveria perguntar pela existência de algo, mas sim, observar junto e fazer a pergunta “o que é isso?” Esta metodologia teve grande influência nos trabalhos de Campos (2021), que adota a chamada “metodologia geradora de dados” de Posey (1986):

Questionar, pura e simplesmente, conduz à inibição do fluxo de informações por parte do informante. A pergunta: ‘quantos tipos de X existem?’ presume que X é uma categoria *cross-cultural* válida e que existem tipos de X identificados e nomeados em todas as culturas. ‘Esta é a larva da borboleta X?’ supõe a noção de metamorfose que pode deixar de explicar a ontogenia em todas as sociedades. (...) De um modo geral, quanto mais aberta a pergunta, isto é, menos restritiva, maior é a liberdade deixada ao informante para responder segundo sua própria lógica e conceitos. Melhor dito, quanto menos perguntas, melhor é. Recomenda-se por isso, uma metodologia ‘geradora de dados’. Ou seja, na medida em que o informante propõe tópicos e explicações corre-se menos risco de prejudicar a informação (Posey 1986, p. 23-24).

O básico da etnografia parece óbvio, mas não é, pois talvez ao pensar que somos todos humanos, e esquecermos a enorme diversidade sociocultural presente no Planeta, generalizamos tudo e esperamos encontrar as caracterizações de nossa cultura na cultura e na língua do outro. A experiência de pesquisa me levou a propor uma abordagem para os estudos do léxico que chamei “Terminologia Etnográfica” (Fargetti 2018), que dialoga com as propostas de Cabré (1999), que, ao trazer a Terminologia para a Linguística, alterou as propostas iniciais de Wüster (1979). Contudo, diferentemente de Cabré, amplio a noção de ciência, trazendo para o fazer terminológico um real diálogo com outras culturas e línguas, por reconhecer nelas saberes, ciências com suas especialidades e, portanto, com seus especialistas. Com isso, não haveria uma Ciência única (C&T), mas muitos saberes possíveis, muitas ciências e por isso fazer estudo terminológico com uma cultura diferente da minha não seria transpor para ela a tradução/decalque dos termos das ciências de minha cultura, de minha sociedade (como traduzir para uma língua indígena os termos usados na prática odontológica, por exemplo), mas compreender uma ciência específica dessa cultura, registrando e estudando seus próprios termos.⁶ Essa posição requer pensar a etnografia como prática

⁶ A inovação lexical ocorre em toda língua, mas, idealmente, não deveria partir de

necessária e provedora da possibilidade real de conhecer um pouco do saber de outros povos. Portanto, não deveria causar estranhamento o fato de que os Juruna compreendem as fases da Lua de forma muito diferente da nossa.

Complementando a discussão, apresento citação da obra *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, de Cardona (1985:10, tradução livre de Campos 2021):

Como é óbvio, todas as formas de classificação que o homem concebeu para dar ordem e nome ao que vê ao seu redor são substancialmente equivalentes, todas são substancialmente científicas, mesmo que apenas no sentido óbvio de que o substantivo *scientia* deriva de *scio*, ‘sei’ e, portanto, qualquer organização de nosso conhecimento é uma *scientia*; cada um responde a uma necessidade humana fundamental, a de encontrar-se, medir-se, conhecer-se, sistematizar medindo, conhecendo, ordenando o que está ao seu redor, semelhante ou diferente dele.

Com isso, se pensa em uma maior simetria entre saberes, técnicas e práticas científicas, o que Campos sempre buscou em seus textos, em suas pesquisas e que influenciou, como disse, o que propus para a Terminologia. Essa discussão sobre Ciência/Ciências está na base do que compreendo como um tipo de Terminologia diferente, que considere o saber do outro de forma não condescendente, no sentido que seu conhecimento, em relação à Ciência de minha sociedade, seria menor, menos desenvolvido. O problema está na existência da comparação, na classificação de tipos de conhecimento. Enquanto tivermos esse tipo de pensamento, não conseguiremos compreender ao menos um pouco do pensamento do outro, de sua forma distinta de estar no mundo.

Em julho de 1997, estive na aldeia Tubatuba⁷, realizando trabalho de campo, e na minha volta ao término do período, Tarinu⁸ e seu filho mais

uma imposição externa; deveria se dar a partir de uma necessidade sentida pelo povo, através de inovações incorporadas em sua cultura, que demandariam ou formação de novas palavras/termos (pelos processos tradicionais da língua) ou empréstimos de outras línguas. Ambos processos são largamente observados em toda língua humana e a adoção de um ou de outro não significa perda (se empréstimo) ou autonomia (se neologismo) mas sim uma escolha ditada pelo uso, por razões da interação entre as pessoas e o peso que suas decisões adquirem na sociedade.

⁷ Coordenadas geográficas: 10°54'57.3"S 53°19'01.2"W.

⁸ Tarinu atuou e atua como um de meus informantes sobre a língua juruna, com quem trabalhei principalmente sobre a morfossintaxe da língua, em minha tese de doutorado. É professor na escola de Tubatuba, reconhecido por seu conhecimento dos mitos e tradições de seu povo.

velho Yabaiwá me acompanharam a minha cidade, Piracicaba (SP)⁹, onde as observações da Lua foram feitas, noite a noite, quando fazia a Tarinu a questão: “que Lua é hoje?”. Veja-se a tabela:

Tabela 1 – “Fases” do Lua juruna e os dias e horários de sua observação, em agosto de 1997, Piracicaba SP

	7/8 a 15/8	16/8 a 19/8	20/8	21/8 a 22/8	23/8	24/8 a 26/8	27/8	28/8	1/9 a 3/9	4/9
1 Lua nova	18h									
2 Couro de rato		0 h								
3 Couro de paca			0 h							
4 Couro de veado				0 h						
5 Couro de anta					1 h					
6 Couro de jatobá						2 h				
7 Tacho							3 h			
8 Pedra								4 h		
9 Morto									Invisível	
1 Lua nova										18h

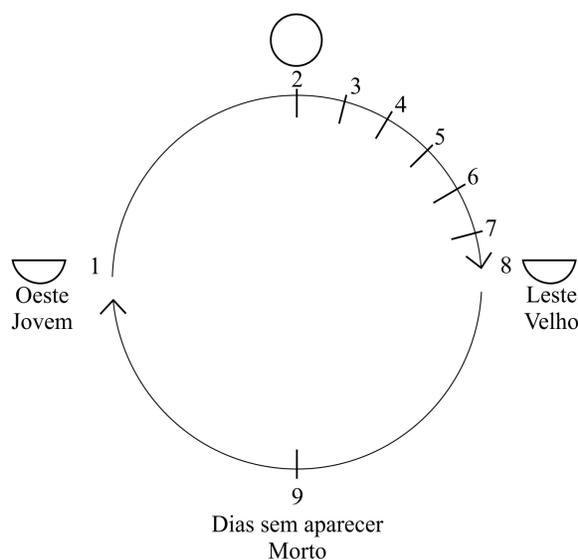
Basicamente, há uma oposição entre Lua nova — *mãdika ipakuha*¹⁰, quando o Lua é um homem jovem, e Lua clara — *mãdika india*, quando o Lua já é um homem maduro e começa a envelhecer. Tal envelhecimento o vai tornando mais fraco, com mais dificuldade para aparecer no céu, o que é explicado pela sua dificuldade, que aumenta paulatinamente, em romper couros, o que o leva a aparecer cada vez mais tarde no céu, em um caminho que vai do horizonte oeste ao leste, quando ele não conseguiria mais sair e então morreria. Após algumas noites, ressurgue no horizonte oeste novamente como Lua nova, como um homem jovem, reiniciando o mês lunar para os Juruna. Os couros observados são elencados com seus nomes juruna a seguir, juntamente com um gráfico ilustrativo das observações feitas a cada noite:

⁹ Coordenadas geográficas: 22°45'07.0”S 47°37'10.1”W

¹⁰ Os termos e palavras na língua Juruna estão grafados segundo a ortografia da língua, vigente desde 1994 (cf. Fargetti 2006 para uma discussão). Além disso, adotei a solução dos jovens juruna, que digitam no computador, de utilizar, para as nasais, o til apenas na vogal *a*, adotando para as demais vogais a sua escrita sem til, mas acompanhada da consoante nasal *n*. Essa solução se mostrou adequada para a escrita mais rápida, mas não é adotada nas escolas, que, seguindo minha proposta de 1994, escrevem as vogais nasais todas com til, em textos manuscritos. Optei por esse tipo de escrita dos dados na língua Juruna por facilitar a leitura, evitando detalhes fonéticos, por exemplo, que não estão em foco na análise (cf. Fargetti 2007, entre outros estudos linguísticos).

- 2 ‘no couro de rato’ – *aku’umimi isa he*¹¹
- 3 ‘no couro de paca’ – *ba’i isa he*
- 4 ‘no couro de veado’ – *ahu’a isa he*
- 5 ‘no couro da anta’ – *tuwã isa he*
- 6 ‘na casca de jatobá’ – *ari isa he*
- 7 ‘no tacho’ – *hunamã he*
- 8 ‘na pedra’ – *kuaha he*
- 9 ‘entrou (morto)’ – *mãdika ’e’u*

Gráfico 1 – Percurso do Lua no céu: nascimento (1), couros (a partir de 2) e morte (depois de 8)



O gráfico mostra a posição aproximada do Lua no céu para cada “fase” nos horários de observação indicados em cada caso na tabela 2 a seguir.

Os ‘couros’ são obstáculos para o Lua sair no céu (*mãdika sã* ‘Lua saiu’), noite a noite ficando mais espessos. Iniciam com o couro mais fino, que é o de um rato, que passa ao de uma paca¹², depois ao de um veado¹³,

¹¹ Estrutura dessas expressões: nome + “pele” + locativo, literalmente, “rato pele/couro em”, ou seja, “no couro do rato”, por exemplo. A última expressão é uma oração intransitiva, com a estrutura Sujeito Verbo. Apesar de existir a possibilidade na língua de mudança de ordem, com o sujeito posposto ao verbo, essa é a ordem sintática que confere ao sujeito uma maior ênfase. A inversão enfatizaria a ação representada pelo verbo.

¹² Roedor de porte grande, em torno de 69 cm, gênero *Cuniculus*, família Cuniculidae, que ocorre no Brasil como apenas uma espécie (Reis et al. 2010:286).

¹³ Mamífero da família Cervidae, que ocorre no Brasil em 8 espécies diferentes, que podem

ao de uma anta¹⁴, à casca de jatobá¹⁵, ao tacho¹⁶ e finalmente à pedra. Assim, paulatinamente, os obstáculos vão ficando mais difíceis de vencer, o que corresponde à fraqueza do Lua como homem envelhecido, *mādika awiya* ('Lua velho'), que pode, na verdade, ter um mesmo obstáculo a vencer, mas que se configura como cada vez mais difícil devido à fraqueza do Lua (*mādika luntxiyã txa* 'Lua minguando, diminuindo'). Por isso, diante de sua fraqueza, o mesmo ato vai se tornando cada vez mais difícil, como se obstáculos, cada vez mais intransponíveis, surgissem no céu, fazendo o Lua aparecer cada vez mais tarde, até não conseguir aparecer mais, quando se diz *mādika 'e'u* ('Lua entrou'), o que representa sua morte.

Quando o Lua está no couro de rato, ele se casa com mulher velha, por isso fica gordo, porque ela cozinha melhor e o alimenta mais. Portanto o Lua teria uma esposa jovem e uma esposa velha. Então perguntei a Tarinu: se ele se casa com mulher velha e passa a comer melhor, por que vai ficando cada vez mais magro? Isso acontece, segundo ele, porque o Lua come muito, mas precisa fazer força para sair e despontar no horizonte, e, por isso, vai aparecendo cada vez mais magro, cada vez mais fraco. Os couros vão engrossando e tornando a sua saída mais difícil. Quando está na pedra, só aparece de madrugada, já bem magrinho. Depois fica dois dias sem aparecer porque está muito magro e tem vergonha disso. Depois aparece a Oeste, como Lua nova, com seu brinco de estrela. Essa estrela, pelo observado, seria o planeta Vênus. Tarinu fez gesto de mãos sobrepostas para mostrar os couros que seguram o Lua. Conclui-se que, a cada mês, o Lua nasceria e morreria. É interessante notar que se diz *awã mādika* "alma do Lua (literalmente)" para a vela industrializada, ou seja, a ideia de uma pequena luminosidade, a alma do Lua. Antigamente, haveria uma vela feita de cera de abelha, que era chamada *kadayã*, hoje não mais existente.

Fazendo uma comparação com nossa forma de observar a Lua no céu, tendo em vista o trabalho de campo de agosto de 1997, podemos assim resumir:

possuir subespécies, variando sua distribuição geográfica (Reis et al. 2010:499-506)

¹⁴ *Tapirus terrestres*, família Tapiridae. Maior mamífero terrestre neotropical. Pode chegar a 2 metros de comprimento e 300 kg. (Reis et al. 2010:454)

¹⁵ Árvore cujo fruto apresenta uma casca extremamente dura, gênero *Hymenaea*, com 13 espécies encontradas no Brasil. (Cipriano et al. 2014)

¹⁶ Utensílio tradicionalmente feito de cerâmica, utilizado para cozer biju, e hoje também de metal, em tamanho grande, utilizado para torrar farinha de mandioca (cf. Fargetti 2021:107-108)

Tabela 2 – tentativa de correspondência entre as “fases” do Lua entre os Juruna e como os não-indígenas as compreendem.¹⁷

1 Lua nova	Crescente
2 Couro de rato	Cheia
3 Couro de paca	Cheia
4 Couro de veado	Minguante
5 Couro de anta	Minguante
6 Couro de jatobá	Minguante
7 Tacho	Minguante
8 Pedra	Minguante
9 Morto	Nova
1 Lua nova	Crescente

Esta comparação pôde ser realizada *a posteriori* com o uso do programa *Stellarium*, que é um software livre de astronomia para estudo do céu, como um planetário.¹⁸ Note-se que, para ‘couro de anta’, pode existir ainda um tipo de associação, para ser couro desse animal e não de outro (de onça, por exemplo). Como se pôde observar, nesse período, no momento em que fiz a observação, aparecia a constelação chamada *tuwã napa’a*, literalmente ‘queixo (ou mandíbula) da anta’, que corresponde a parte do que consideramos a constelação de *Touro*; uma vez que não é em todo mês que essa coincidência ocorre no céu, poderíamos pensar que o nome de ‘couro de anta’ poderia ser algo mais genérico, não específico, querendo com isso dizer, inclusive, que os ‘couros’ poderiam ser ora chamados de uma forma, ora de outra, dependendo da circunstância, o que não seria algo

¹⁷ Couro de rato (Cheia): aproximadamente cheia (entre 96 e 99% iluminada). Couro de paca (Cheia): aproximadamente cheia (cerca de 90% iluminada).

¹⁸ Agradeço a Alejandro Martín López o trabalho com o *Stellarium*, com que tenho pouca familiaridade, que proporcionou uma melhor organização dos dados de que eu dispunha, a partir da observação noturna feita em 1997. O *Stellarium* permite, entre outras funções, determinar uma data exata para a observação do céu, mesmo em anos anteriores, como foi aqui o caso, e ter acesso à configuração do céu num exato momento. De meu ponto de vista, programas como esse são valiosíssimos para a análise dos dados, para a compreensão do que fora observado. Mas não excluem, obviamente, o trabalho etnográfico, com a observação do céu noturno, em local sem poluição luminosa, juntamente com o informante, lançando mão de bússola, vara, lanterna e carta celeste. Ou seja, não acredito que se possa prescindir do trabalho de campo, utilizando com o informante o recurso do software, pois levaria, certamente, a mal-entendidos em maior número do que o que ocorre com o trabalho de campo.

anormal entre os juruna.¹⁹ O que leva a pensar que, quanto aos nomes de ‘couros’, o que é relevante não é a exatidão da nomeação, no ciclo, mas o que ela representa: um crescendo de dureza, de dificuldade para vencer.

O Lua nova para os Juruna (que para nós é a crescente, já visível no céu) seria então um período de, aproximadamente, uma semana, como observado em trabalho de campo.²⁰ Nesse período inicial do mês juruna, não há muito mel de abelha, as frutas não estão maduras ainda, segundo Tarinu. Ainda segundo suas observações, entre os animais, os filhotes estão pequenos pois crescem no período dos “couros”; por isso os caçadores esperam para matar papagaios. Os pássaros adultos dormem na Lua nova em galhos baixos, aos pares (ex. mutum), pois está escuro e eles não precisam se esconder; então é fácil matá-los, se o caçador enxergar bem. Esse Lua jovem seria maleável, por isso, tudo o que se ensinasse para uma criança, nessa época, ela aprenderia com facilidade. Com isso, muitos rituais com as crianças são feitos, para que elas cresçam saudáveis e em harmonia com seu grupo. Desde minha primeira ida aos Juruna, sempre participei de um desses rituais, quando coincidia o começo do mês para eles, com o Lua nova. Esse ritual deveria ser realizado pelo homem mais alto e pela mulher mais alta da aldeia. Como, em relação às mulheres juruna, minha altura de 1,67 m era superior à da mulher mais alta, eu a substituí nesse ritual (para seu alívio, acredito eu, porque ela já era idosa). Ele consistia em erguer cada criança, suspendendo-a por baixo de seus braços até sua cabeça ficar mais alta que a minha, em direção ao Lua nova, que acabara de nascer, e dizer “mãdika, izaku he!”. A tradução é “Lua, olhe para ela (ele)”, com o sentido de que o Lua tornasse tal criança tão alta, saudável e bonita como quem a erguia. Atrás de mim, se formava uma grande fila, com todas as meninas, e atrás do homem mais alto, uma fila com todos os meninos. Outros rituais e brincadeiras são mostrados no documentário *Waapa* (Reeks et al, 2017), de 21 minutos, que mostra a infância juruna, a partir dos estudos de Menezes (2017).

Em 2000, lancei o documentário *SãLuahã, o retorno à festa*, em formato VHS. Posteriormente, foi feita nova edição em DVD (Fargetti 2010). Nesse

¹⁹ Esta correlação com a constelação de *Touro* me foi apontada por Alejandro Martín López, a quem agradeço. Me fez pensar que os nomes dos couros podem ser não específicos, mas cambiáveis.

²⁰ “Pelo fato de que a Lua completa uma órbita ao redor da Terra a cada 27,3 dias, período que constitui o mês sideral, sua posição muda continuamente. Entretanto, o período que a Lua gasta para passar pela mesma fase é de 29,5 dias, conhecido como mês sinódico, que possui o mesmo período de uma luação.” https://pt.wikipedia.org/wiki/Fases_da_Lua.

documentário, de 55 minutos, apresento a festa de término de reclusão de duas moças juruna, realizada em 1997. Para elas foram tocados todos os instrumentos musicais, foi feito um verdadeiro *pot-pourri* de todas as festas que ocorrem ao longo do ano. Elas haviam ficado reclusas em cima de um jirau, uma espécie de sótão, na parte superior de suas casas. Não tocavam o solo durante o dia, apenas saíam para banho e para suas necessidades. Enquanto reclusas, teciam, fiavam, aprendiam sobre os costumes do povo e se fortaleciam. Ninguém poderia vê-las, apenas seus parentes próximos. Ficaram mais robustas e com a pele mais clara, por não estarem expostas ao sol. Foram feitas saias tradicionais para elas, tecidas por suas mães em tear manual (cf. Fargetti 2021:101-102, onde podem ser vistas fotos das meninas usando as referidas saias na festa). Segundo os Juruna, os habitantes do céu, os *alapa*, que são humanos e não estrelas, têm a pele clara, os cabelos pretos e brilhantes, o corpo forte, são bonitos. As meninas que ficaram reclusas se aproximaram, em suas formas físicas, do imaginário dos habitantes do céu, das formas arquetípicas de beleza. Retirá-las do alto do jirau, em que estavam isoladas da terra e, portanto, se aproximando do céu, levou os Juruna a fazer o referido *pot-pourri*, como o que observei entre eles na ocasião do eclipse solar de 1991 (cf. Fargetti 2019a). Ou seja, para algo que rompe a ordem natural das coisas, como a passagem de um cometa, um eclipse solar, fazem rituais em que executam partes de seu cotidiano, de suas festas, para que a ordem da vida volte a seu normal. Depois da grande festa, que durou dias, as meninas receberam nomes como mulheres adultas e puderam se casar com seus pretendentes.

Quando o Lua está pleno, entra no período dos couros, é época de muito mel.²¹ A abelha xupé (*epawa*)²² dá muito mel quando é período de couro

²¹ A retirada de mel é feita em colmeias que se encontram na natureza, ora em ocos de árvores, ora em buracos no solo. Embora se saiba que uma colmeia pode produzir suficiente mel para retirada, a cada período por volta de 40 a 60 dias, não sei ao certo como isso se dá entre os juruna. Eles tiveram um projeto, inclusive, de criação de abelhas com ferrão, que produziriam mel em maior quantidade, para as quais tiveram, pelo projeto, caixas para apicultura convencional. Mas, até onde me disseram, tais abelhas, trazidas de fora de sua área, por terem ferrão e serem agressivas (variedade de abelha europeia africanizada) teriam destruído e causado a extinção de colmeias de abelhinhas sem ferrão. Este é um assunto a ser melhor averiguado.

²² É uma espécie de abelha sem ferrão, entre as conhecidas pelos Juruna, mas ainda não identificadas, cujos nomes, hábitos e produtos utilizados pude registrar; embora não tenha feito trabalho de campo específico. São estimadas mais de 250 espécies existentes no Brasil, família Apidae, tribo *Meliponini*, segundo o site da Associação brasileira de estudos das abelhas <https://abelha.org.br/abelhas-sem-ferrao/> Acesso em 24/10/2021

de anta; se a pessoa tira antes desse período, consegue pouco mel. No período de couro de rato é que tiram madeira para fabrico de canoa; se tirar em Lua nova, dá bicho na madeira e a canoa tem pouca utilidade, pouca durabilidade. No período dos couros, os pássaros adultos dormem no alto das árvores, pois está muito claro, e poderiam ser vistos; portanto, é mais difícil caçá-los. Estas observações são seguidas pelos homens mais velhos, que dizem que os mais jovens já utilizam o “calendário do branco”.

A palavra *meeun* significa “menstruação; menstruar”, mas também “mau, malvado, ruim”; além disso, uma mulher menstruada não poderia cozinhar, pois o alimento por ela preparado seria impuro, causador de doenças a seus familiares. Por isso, entender o eclipse lunar como sangue menstrual, e por isso negativo, pareceria algo compreensível, mesmo Lua sendo um homem e, portanto, não poder menstruar. Contudo o eclipse lunar é tido como sangue, embora não menstrual. Uma mulher pode dizer *meeun na* “eu estou menstruada”, ou *apetu na* “eu sangrei/menstruei”. A expressão *mādika apetu* poderia então tanto querer dizer “Lua sangrou” quanto “Lua menstruou”. Que sangue seria esse, no contexto de que um homem não menstrua? O sangue do inimigo dos Juruna, renunciando uma guerra iminente, de que todos devem se precaver. O eclipse é, portanto, sangue, mas de guerra e por isso a tradução “Lua menstruou” não se aplicaria no caso. A expressão para eclipse lunar é outra, *mādika lamihu*. Assim, para os Juruna, o Lua não menstrua, embora haja uma relação com a menstruação feminina, que será a seguir discutida.

3. O mito do Lua

O mito do Lua me foi contado pelo pai de Tarinu, em juruna, em julho de 1991, quando da ocasião da minha segunda viagem ao Xingu e, portanto, meu segundo contato com o povo. Foi transcrito e traduzido posteriormente, com a ajuda de Tarinu. O narrador começa se dirigindo a mim, a interlocutora que havia solicitado a ele essa história. Mas, como se percebe pelo diálogo final, havia mais ouvintes do mito, naquela ocasião. É natural o narrador responder a questões de sua plateia, às vezes até durante a narração, mas mais comumente ao seu final. O narrador é muito respeitado por seu conhecimento e, embora tivéssemos nos afastado um pouco do burburinho da aldeia, para garantir uma gravação mais nítida de sua voz, com o equipamento de que eu dispunha na época, mesmo assim jovens nos acompanharam, para poder aproveitar dessa oportunidade de

ensinamento, de fruição de uma boa narrativa. Essa participação de jovens e crianças ocorria sempre, quando de meus registros em campo, e conferia ao momento autenticidade, deixando o narrador mais confortável, apesar da presença artificial do gravador.

O Lua era um jovem que, enamorado da própria irmã mais nova, estabeleceu com ela um relacionamento noturno, como seu amante, sem que ela soubesse quem ele era, pois chegava à sua rede no escuro da noite. O narrador se questiona como ele teria conseguido isso, sem que fosse imediatamente identificado pela irmã. Ela era bonita para ele, e questionou quem ele era. Ele não respondia e ia embora antes de clarear o dia. Por isso, ela contou a sua irmã mais velha o que estava acontecendo. Como eram órfãos, viviam com essa irmã, que era casada. Ao saber do namorado misterioso, a irmã mais velha sugeriu à mais nova que fizesse tinta e com ela marcasse o rosto dele. Essa tinta, feita à base do caldo do jenipapo verde, ao ser empregada, demora dias para sair da pele, não podendo ser retirada logo depois de empregada. Por isso essa tinta foi sugerida para marcar o rosto do namorado, que, logo em seguida, com a luz do Sol, seria então identificado. A irmã mais nova assim fez. Passou a tinta no rosto do namorado, quando ele reapareceu à noite. Ele tentou retirar a tinta com água do rio, ao ver seu reflexo na água, e compreender que havia sido marcado, mas não conseguiu. Foi então desmascarado pela irmã, que o acusou pelo que tinha feito, pelo incesto. Ele se entristeceu, ia à mata e voltava várias vezes, até que disse que não voltaria mais. Cantando, subiu em uma árvore que chegava até o céu, se despedindo de sua família e se transformou no Lua. Levou consigo sua cutia. As manchas lunares seriam então explicadas como a mancha da tinta de jenipapo e a imagem da cutia de estimação. Avisou que estava partindo, que apareceria no lado oeste, como Lua nova, e que se outro índio matar seu povo, ele irá sangrar (eclipse), sendo o lado oeste destinado a seu povo e o lado leste aos seus inimigos, para que morram em quantidade. Seu grupo então disse que ele agiu com a irmã dessa forma incestuosa porque queria se transformar no Lua. Veja-se em anexo a versão em português desse mito e a versão original em Juruna, transcrita em ortografia da língua, com adaptação (cf. nota 10 acima).

Esse mito é encontrado, com variações, entre povos amazônicos, como os Ticuna que vivem no Amazonas (Matarezio Filho 2017), como os Yabarana que vivem na Venezuela (Wilbert 1958) e seria muito difundido na América, de maneira geral, segundo Lévi-Strauss (2004). Assim, ao mito

dos irmãos Lua e Sol, referidos anteriormente, comuns entre povos do Alto Xingu, haveria uma contraparte em muitos povos, mesmo considerados Tupi como os Juruna, em que Lua e Sol não são irmãos, apresentam mitos diferentes e por isso diferentes relações com a vida social de tais povos. Esta variedade pode ser explicada pelo contato, ao longo do tempo, entre os povos; os juruna, como se sabe, estiveram na região amazônica, em migração talvez mais recente, e trariam de seus contatos características diferentes do que ocorre na região xinguna. Pensar na Lua, inclusive, como arquetipicamente feminina e esperar uma correspondência com o imaginário europeu seria buscar os mesmos arquétipos em todas as culturas, o que não deve existir. Na verdade, o que nos falta é um conhecimento maior das diferentes formas de pensar dos diferentes povos brasileiros, e trazer esse conhecimento, inclusive, para expressões artísticas.

Figura 1 – Desenho de Tarinu Juruna. 22/7/1991. Tubatuba. Território Indígena do Xingu - MT



Observam-se os dois irmãos, no momento em que se descobre o incesto, a cutia de estimação do irmão, que vai com ele para o céu. Ele se transforma no Lua, representado com o horizonte de forma vertical no papel, para identificar a imagem do rosto do rapaz com a forma que adquire o Lua nova ao nascer no céu.

O desenho acima havia sido pedido a Tarinu, após conversarmos sobre o mito do Lua que seu pai, chefe da aldeia, e grande narrador, havia me contado (cf. Anexo). Notam-se elementos dessa história, com suas personagens principais, e uma representação do Lua. As personagens são os dois irmãos órfãos criados pela irmã mais velha, que mantém uma relação incestuosa. Figura ao lado do menino a sua cutia de estimação, animalzinho roedor²³, que seguirá com ele para o céu, logo em seguida a esse momento, que retrata a descoberta do incesto, com o irmão sendo visto com a marca do caldo de jenipapo no rosto, que a irmã lhe aplicara furtivamente, para conhecer quem era o amante de todas as noites, que não se identificava; momento de horror, pois um relacionamento sexual entre irmãos, nessa cultura, é tido como impossível.²⁴ A representação do Lua no céu o retrata acima do horizonte, que é desenhado verticalmente no papel, acompanhando a posição da cabeça do menino, que inclusive é contornada com caneta escura, reforçando essa interpretação; ele se apresenta como Lua nova, com seu lado esquerdo manchado pela presença de sua cutia; sua mancha direita, que é a mancha do caldo de jenipapo, não aparece no desenho, que faz um espelhamento entre o rosto em perfil do menino e a imagem do Lua no céu. Notem-se nos corpos dos irmãos retratados: estão tatuados, portam nos braços braçadeiras (*aabitaha*)²⁵ e nas pernas jarreteiras e tornozeleiras (*wirinta*); a menina tem enfeite na testa (*azaha*) e colares de miçangas cruzando seu peito nu, usa uma saia tradicional (*ehuka*) que é tecida em algodão em tear manual (*pakiria*); o menino apresenta um cinto (*akunbikaha*) que pode ser tecido em algodão ou em miçangas, além de portar um colar (*kamemã*) em seu pescoço; ambos têm cabelos compridos, como tradicionalmente se usavam; são portanto retratados com características típicas de seu povo. O desenho

²³ Roedor de porte grande, da família Dasyproctidae, pertence ao gênero *Dasyprocta*, com 9 espécies encontradas no Brasil. (Reis et al, 2010, p. 284).

²⁴ Segundo Lévi-Strauss (2003), os sistemas de parentesco firmam-se sobre as bases da proibição do incesto, mas o que é um relacionamento proibido vai depender de cultura para cultura.

²⁵ Para uma melhor explicação, com fotos ilustrativas inclusive, sobre este e os demais adornos, veja-se Fargetti (2021).

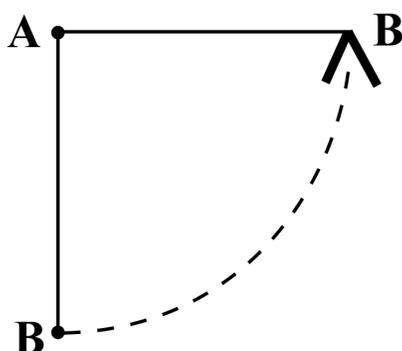
é assinado por seu autor, Tarinu Juruna. Note-se que a assinatura e o nome do Lua já transformado em ser celeste estão escritos em letra cursiva; o nome do Lua enquanto homem, e justamente no momento de descoberta do incesto, é escrito em letra bastão; Tarinu é professor e utiliza a escrita bastão para iniciar a alfabetização, sendo a letra cursiva considerada mais refinada e uma das metas da alfabetização; pode-se pensar que, no momento em que a ordem se rompe, no incesto, as personagens se encontram fora da cultura, pois infringem uma regra de comportamento muito séria; com a resolução desse conflito, ou seja, com o Lua indo para o céu, a ordem se reestabelece, e a letra cursiva, mais refinada, simboliza essa passagem.

O Lua é marido de todas as mulheres, pois é ele quem as faz menstruar todo mês.²⁶ Quando uma menina menstrua pela primeira vez, foi o Lua quem teve relações sexuais com ela (“quem a furou”). Antes, a menina pode sonhar com um jovem bonito (*mādika*) que tem relações sexuais com ela. Então ela acorda, conta para a mãe: “Eu sonhei errado”. Tem medo. A mãe explica que foi o Lua, *mādika*, e que ela vai menstruar logo; então a menina menstrua.

Em todo Lua nova, toda mulher deve menstruar, segundo Tarinu.²⁷ Isso constitui um problema, uma vez que uma mulher menstruada deve se abster de cozinhar e de transportar água, pois caso contrário, poderá fazer adoecer seus familiares com sua comida impura. Assim, mulheres de uma mesma família procuram mudar seu período menstrual e para isso, Hin ensinou Nuyã sua filha, que contou para Tarinu, seu marido: deve-se mudar a rede de lugar, deixando-a em posição perpendicular em relação à posição anterior e invertendo os punhos. Ou seja, a rede da mulher que deseja alterar seu ciclo menstrual deve ser posicionada em sua casa de maneira a fazer um movimento de 90° em relação a sua posição habitual. Isso causaria uma mudança no seu ciclo, em relação ao ciclo menstrual das outras mulheres da família, o que permitiria que elas pudessem se revezar no preparo dos alimentos para os familiares, pois ora uma estaria menstruada, e impedida de cozinhar, mas seria substituída por outra ou outras nessa tarefa vital.

²⁶ Como me aponta Alejandro Martín López, isto é semelhante no Chaco argentino, entre os moquit (López, 2009) e entre os toba-pilagá (Gómez, 2010).

²⁷ O fato da sincronização do ciclo menstrual pode ser comprovado entre mulheres que vivem juntas. A explicação seria a influência dos hormônios femininos, entre as mulheres, mas não há ainda total comprovação científica disso, embora haja pesquisas a respeito.



Tentei saber se a posição da rede era também relacionada a algo no céu como lugar onde nasce ou onde se põe o Sol. Mas isso não se mostrou relevante. Em qualquer lugar em que se coloque a rede, a inversão será em ângulo perpendicular.

A árvore utilizada pelo rapaz para subir ao céu e se transformar em Lua se chama *epa kãwa* e é definida como um tipo de cipó. Na discussão desse ponto, Tarinu mencionou que teria havido outra árvore assim grande, *makaxi utiha*, que é o ancestral do milho atual *makaxi*, que, no passado, os Juruna contam ter sido uma árvore alta; devido a um acidente com um jovem que teria caído do seu alto, ao tentar colher espigas de milho, Sela'ã teria feito a redução da planta para seu tamanho atual, cultivada pelos Juruna em suas roças. Há um mito narrando isso, que pode ser lido em Fargetti e Martins (2012); discutimos, no início do livro, o fato de que esse mito parece guardar a história do teosinto, cujas subespécies teriam sido as ancestrais há mais de mil anos do milho que conhecemos atualmente. De plantas herbáceas com hábitos perenes e anuais, que podem atingir seis metros, cujos remanescentes ainda são encontrados em países como o Peru, o milho teria sido há muitos séculos domesticado, para facilitar sua coleta (cf. Figura 2, no Anexo, ao final da versão em português do mito).

4. Sobre homens e mulheres no céu

Diante do que foi apresentado sobre o Lua para os Juruna, pode haver um estranhamento e mesmo se pensar em absurdo em ter um satélite que significaria para o povo inteiro, na verdade, um homem, ou mesmo um falo, em relações sexuais constantes com as mulheres, desde sua menarca. Para problematizar um pouco esse possível estranhamento e os possíveis

sentimentos que possa engendrar, e para uma busca de comparação entre culturas, passo a discutir resumidamente um trabalho do fundador da psicologia analítica, Carl Gustav Jung.

Jung (2013[1958]) realizou pesquisas sobre óvnis, “objetos voadores não identificados”, juntando, ao longo de dez anos, relatórios e documentos sobre relatos de tais objetos que apareciam no céu. Apresenta em seu livro (op. cit.) análise de vários sonhos que os tematizam: ora o sonhador tivera acesso a informações sobre o assunto previamente, ora não tivera e seu sonho demonstra um conteúdo que reflete muitas das características de tais fenômenos. Basicamente, para Jung, os óvnis seriam avistados e/ou sonhados em dois formatos: o esférico e o lenticular. Segundo o autor, como conteúdos arquetípicos, o esférico se assemelha ao feminino, e o lenticular (“charuto”) ao masculino. A psique para ele, contudo, não é algo etéreo e metafísico, mas com constituição biológica, o que ligaria todos os da mesma espécie. Na era moderna, o autor afirma que o arquétipo passa a adquirir uma forma objetiva e tecnológica (op. cit. p. 33), daí pensar em um “mito moderno”. Para ele, esse arquétipo se relaciona ao medo que se vivia naquela época (e se vive hoje em dia!), após a destruição da Europa em duas grandes guerras mundiais; o medo da superpopulação - “resolvido” em parte com o genocídio de judeus - da falta de recursos e da invasão de inimigos de outros países. Nesse contexto, os extraterrestres seriam considerados pelas pessoas como exterminadores, ou seriam mentes superiores, que vêm a este planeta para nos salvar de nós mesmos. Com isso, os óvnis seriam compreendidos ora como boatos, como projeções psíquicas (o que o autor remete ao coletivo, ao homem como espécie) e ora como fenômenos avistados e documentados em fotos e registros de radares; nesta última hipótese, há o problema de uma possível falta de gravidade, mal explicada, por conta dos tipos aleatórios de movimentações dos objetos, e o desconhecimento dos reais objetivos de viagens para nosso planeta. Jung (op. cit. p. 128-129) aponta para o caminho da sua compreensão como fenômeno psíquico, com todas as características que o definem, e também incluindo-se o físico, e, como tal, sujeito às interpretações que os seres humanos fazem de acordo com suas projeções devidas ao medo e à insegurança, procurando para eles uma compensação de seus conflitos.

Em especial os sonhos (1) e (2) analisados por Jung trazem pontos para discutir aqui. Ambos ocorreram com uma mesma sonhadora, uma senhora culta que saberia sobre os óvnis, mas nunca teria visto um. A época dos

sonhos deve ter sido próxima à segunda guerra mundial, pois ambos se referem ao contexto de guerra, de pessoas se abrindo por conta de um possível ataque aéreo. No primeiro sonho abordado por Jung, o óvni aparece como uma gota líquida e é então analisado pelo autor como Mercúrio, a “água eterna”, o “líquido celestial” da alquimia, tanto estudada por ele e que teria explicado sua própria psique (fartamente referida em livros, com sonhos, imaginações ativas, pinturas e esculturas. Cf. Jung 2021, 2017), e mesmo dado base a sua teoria, psicologia analítica. Mercúrio, como aponta Jung, é metal e líquido, um líquido evaporável para se tornar espírito; os óvnis seriam, como o mercúrio, também evaporáveis, uma vez que ora aparecem, ora desaparecem. Para o autor, uma interpretação “psicanalítica” só levaria ao pensamento de “fantasia sexual”, com a imagem de que “um útero reprimido esteja descendo do céu” (Jung 2013:38), contudo, como bem se sabe de sua teoria, a linguagem sexual é apenas uma entre os meios de expressão simbólica. Assim, o arredondado estaria associado ao feminino, e compreender um útero é apenas uma parte da análise; o feminino se liga a Mercúrio, matéria prima no processo alquímico. A ligação de Mercúrio a sangue é feita por Jung (op. cit. p. 37), que refere que ele teria muitos nomes na tradição alquímica. Entre tais nomes, está “mênstruo”, ou “primeiro mênstruo”, que é adotado por exemplo pelo alquimista George Ripley (em obra de 1471, apud Godinho 2018: 25). Assim, retomando o sonho (1), Jung o veria, para além de seu conteúdo sexual, como expressão de um conteúdo arquetípico, presente no inconsciente humano, que para ele teria base biológica e, portanto, seria, de alguma forma, transmitido a todo ser humano, biologicamente, como hereditariedade exclusiva de sua espécie.²⁸ No espaço deste texto, não é possível discutir a teoria de Jung sobre a psique, que, herdada biologicamente, tem constituição social e cultural, fatores a que, obviamente, o autor dá muita importância.

O sonho (2) analisado por Jung na mesma obra também foi sonhado pela mesma mulher, como se disse, e, neste caso, o Ovni que surge tem um formato de um charuto, que Jung chama de forma lenticular, e, claramente,

²⁸ Na obra de Jung (2013 [1958]:53) que foi aqui enfocada, há uma nota que explicita essa sua posição, que passo a transcrever: “Aqui, devo pedir ao leitor cuidado com a falsa ideia muito comum de que estes substratos sejam “metafísicos”. Esta concepção seria uma grande imprudência, cometida até por pessoas cultas. Trata-se muito mais de instintos, que não só influenciam o comportamento externo, mas também a estrutura psíquica. A psique não é uma fantasia proposital, e sim um fato biológico, sujeito às leis da vida” (nota 10).

isso remete ao masculino, ao falo. O sonho é compreendido pelo autor como um paradigma do medo e da insegurança da época e uma tentativa de sua compensação pelo inconsciente, uma vez que o óvni causa transtorno no sonho, queimaduras pela sua contemplação (aspecto numinoso, religioso) que são cuidadas em um hospital. Assim, em ambos os sonhos aparecem conteúdos que remetem à alquimia e sua relação com o inconsciente, como Jung a estudou. Se, como diz Jung, a psique é uma herança humana, seria sua manifestação equiparável entre pessoas de culturas diferentes? Seriam os arquétipos e as fases da alquimia encontrados universalmente?

Rocha (2020) analisa um mito dos Huni Kuin em que se narra a origem do chá *hune pae* (conhecido também como ayahuasca); sua análise baseia-se na psicologia analítica, aproximando as fases da alquimia, descritas por Jung como fases de transformação da psique humana, às fases observadas da vida do protagonista do mito. Embora o texto traga contribuição ao conhecimento sobre os Huni Kuin, obtido pela autora em contato direto com o povo, e embora seja um bonito trabalho de aproximação da teoria a um conhecimento indígena, a abordagem não traz uma “alquimia indígena”, como poderíamos esperar. Na verdade, há um espelhamento das fases de transformação da personagem com as fases da alquimia da tradição europeia. Se houve uma alquimia na América Latina pré-colombiana, não podemos conhecê-la com facilidade hoje, pois os povos originários eram ágrafos, ou seja, não há registro escrito de suas tradições, com os sistemas de escrita que conhecemos. Assim, não há uma tradição documentada de forma escrita de alquimia indígena arcaica. Comparar os desenhos dos Huni Kuin com pranchas do tratado alquímico *Rosarium Philosophorum*, como faz a autora, contudo, parece apontar para um jogo de espelhos: os Huni Kuin devendo se espelhar na tradição alquímica europeia. Vê-se um espelhamento, tal qual o apontado por Gambini (1988), através da leitura crítica das cartas jesuíticas do início do período colonial, com o processo de imposição de valores: o índio, ao se espelhar no jesuíta, perdendo sua alma. Como poderíamos escapar disso? Se procuramos a alma indígena, a psique indígena, ela deveria falar por si mesma, sem espelhos europeus. Para essa compreensão, precisamos de etnografia.

No céu juruna, como disse anteriormente, não se encontram mulheres. No céu da cultura não-indígena, temos, por exemplo, Virgo que representaria a Virgem Maria, a Ursa Polar (uma mulher transformada em animal), a Lua como feminina, e outras formas do feminino. Mas para os Juruna, são todos

homens no céu: Sol, Lua, constelações; não há lugar no céu para o feminino. Nos mitos das constelações, as mulheres ficam na terra e os homens vão para o céu (como no mito de *Kanapi* – cf. Fargetti 2006b) o que se dá de forma inversa em outras culturas americanas, como os mocoví do Chaco (López 2009). Há obviamente os seres celestes que são homens e mulheres, mas são outros tipos de seres, não são estrelas. As pessoas que falecem vão viver com Sela’ã, mas não fica claro onde é sua aldeia, onde seria esse outro plano de existência. Sela’ã tem na sua aldeia uma estrela que funciona como telescópio para que ele possa observar sua criação preferida, que são os Juruna. Mas o plano dessa sua aldeia me parece intermediário, entre o céu das estrelas e a terra; o que me leva a pensar isso é a afirmação do antigo cacique que essa aldeia ficaria na terra mesmo, mas muito distante.

Um céu realmente apenas masculino? Se retomarmos o mito do Lua e toda relação que se estabelece com a vida cotidiana, a mulher está presente nele e é justamente a relação incestuosa entre irmãos que leva à existência do Lua. As fases do Lua, os couros que deve romper quando já se encontra mais fraco, mais velho (que para nós seria a fase minguate), podem ser pensadas como relações sexuais, em que o Lua deve romper hímenes, desvirginando mulheres com dificuldade por conta de sua fraqueza física, que o leva à morte, para ressurgir no início do outro mês como homem jovem. A palavra para ‘sair’, em Juruna, é a mesma palavra utilizada para ‘nascer’, *sã*. Assim, a saída/o nascimento do Lua se assemelha, toda noite, a um intercuro sexual.

Na alquimia, segundo Edinger (1990), observam-se várias fases que correspondem à transmutação de metais menos nobres a ouro, mas também às fases de transmutação da alma humana, do seu crescimento e mudança de seus defeitos para virtudes. Estudada por Jung e seus seguidores, é a base de sua psicoterapia, largamente utilizada no mundo. Como dito anteriormente, um arquétipo conhecido pela tradição europeia pode ter uma outra apresentação em culturas diferentes, como é o caso da Lua, na Europa uma mulher, e, para muitos povos indígenas, um homem. Isso não entra em oposição ao que se disse anteriormente sobre a psique, que seria uma hereditariedade humana; isso porque todo humano teria, muito provavelmente, a mesma estrutura psíquica profunda, mas sua realização se daria de formas infinitamente diferentes. Para mim, a variação de um mesmo tema é mais comum que a repetição, sendo a variação uma regra, um universal, como se queira, e não a semelhança total. Estudos tipológicos e histórico-comparativos então deveriam ser realizados não apenas com relação às línguas, mas também

de forma mais abrangente, conjugando antropologia e outras áreas como a psicologia. Como me apontou Alejandro Martín López (em comunicação pessoal), uma hipótese a perseguir é a de que estruturas psíquicas, de um certo ponto da história da humanidade, tiveram sua dispersão pelo mundo de acordo com desenvolvimentos históricos diferentes, o que levaria a pensar em um fundo compartilhado (uma estrutura profunda?) e outros aspectos específicos de diversas trajetórias históricas. Isto nos leva a discussões caras à linguística histórica e à sociolinguística, do meu ponto de vista, o que mostra, mais uma vez, o caráter interdisciplinar do assunto.

Segundo Edinger (1990), na fase *solutio* da alquimia, um sólido é transformado em líquido, desaparece no solvente, como se fosse engolido, voltando à *prima materia*, ao útero. A água envolvida no processo é o mercúrio, que, como dito, também é chamado “água eterna”, “líquido celestial”, “sangue”, “mênstruo”, entre muitos outros nomes; como “mênstruo”, sangue menstrual, faz lembrar que a cor da pedra filosofal dos alquimistas é vermelha. Segundo o autor, a *solutio* ocorreria na Lua e quem a sofre por vezes é desmembrado, para posteriormente se reintegrar, se tornar inteiro com o Si-mesmo; suas partes seriam: 1) retorno ao útero ou estado primal; 2) dissolução, dispersão, desmembramento; 3) contenção de uma coisa menor por outra maior; 4) nascimento, rejuvenescimento, imersão no fluxo de energia criadora; 5) prova da purificação; 6) solução de problemas; 7) processo de derretimento ou suavização (Edinger 1990:96). Diferentemente de Rocha (2020), eu não buscaria a *solutio*, em todas as suas partes, no mito do Lua e sua relação com a vida juruna. Embora seja tentador, é contraproducente. Cairia no espelhamento aludido.

Contudo, como falamos de psique humana, os juruna, embora provavelmente muito distantes de um conhecimento da alquimia (europeia, chinesa, ou egípcia), apresentam o tema que aparece na *solutio* alquímica. O Lua surge por uma separação devida a um incesto (o que é o retorno ao útero consanguíneo), o que o modifica, o faz assumir uma forma celeste. O líquido envolvido no processo é também o mênstruo, o sangue menstrual, pelo qual o Lua é responsabilizado. Ele se dissolve nesse sangue, desintegrando-se, diminuindo noite a noite, até desaparecer. Após essa desintegração, ele reaparece, renasce reconstituído como jovem. Mas devido a seu ato contrário à sua cultura, o qual é o incesto, está fadado a repetir o processo indefinidamente. O que faz dele um arquétipo também do herói, pois o mito refere que ele havia agido dessa forma, já pensando em se tornar o Lua,

assumindo seu destino. Portanto, o Lua se transforma em marido de todas as mulheres, responsável por sua menarca e por todo seu ciclo menstrual. Não é por isso aleatório o ritual para se mudar o período do ciclo menstrual: mudar a rede de posição, em noventa graus, modificando o lugar de dormir para provavelmente mudar o intercurso sexual com o Lua, e com isso mudar seu ciclo menstrual e favorecer suas atividades cotidianas, em seu grupo familiar.

5. Conclusão

Neste texto procurei trazer informações sobre a Lua entre povos indígenas brasileiros, em especial entre os Juruna, com seu mito, suas relações no cotidiano do povo, suas fases diferentes e uma análise pela psicologia analítica. Esta análise pretendeu apontar um caminho alternativo, que reconheça a psique como hereditariedade humana, mas cujas variações de expressão devam ser esperadas, e não um espelhamento do que propõe uma teoria europeia. Talvez nos falte uma teoria brasileira, sobre a alma brasileira, o que é perseguido por grupos de estudos como o coordenado por Humbertho Oliveira, da Associação Junguiana do Brasil (Oliveira 2020).

Busquei um diálogo com a astronomia nas culturas, realizando trabalho etnográfico que não se restringiu a um momento apenas. Foi realizado ao longo de várias viagens a campo, cujo foco principal nas pesquisas eram aspectos da língua. Dessa forma, o conteúdo pôde ser abordado em diversas ocasiões, obtendo uma quantidade maior de informações, entrevistando pessoas, participando de rituais, observando práticas, principalmente. Uma breve discussão sobre metodologia em trabalho de campo a respeito de astronomia nas culturas pode ser obtida em Fargetti (2019c).

A transcrição do mito do Lua, em português e em Juruna, ao final deste texto, permite trabalhos posteriores de comparação com outros povos e culturas, bem como as ilustrações aqui apresentadas.²⁹

Conhecer a Lua e seu simbolismo é tarefa complexa e o resultado final, neste texto, não é, obviamente, todo conhecimento possível a respeito. Há músicas relacionadas ao mito, por exemplo, que merecem estudo, e o esboço do que seria uma “alquimia” juruna foi apenas iniciado. Talvez

²⁹ Esta foi uma narração feita pelo pai de Tarinu Juruna, gravada em 1991 na língua juruna, na aldeia tubatuba, e transcrita em momento posterior por mim, com o auxílio de Tarinu Juruna, que repetia as palavras em juruna e me ajudava a traduzi-las. Contudo, as duas versões são de minha responsabilidade.

mereça continuidade.

Os rituais durante a Lua nova entre os Juruna são muito bonitos e começam a ser estudados, documentados. Relacionam-se com a infância e o ensino de tradições e costumes. Oxalá sua maior ocorrência leve a uma busca de conhecimento entre as gerações mais jovens sobre as tradições de seu povo.

Agradecimentos: Ao povo juruna pelos ensinamentos, em especial Tarinu e seu pai, urahai querido, e seus descendentes. A Marcio D’Olne Campos, com quem iniciei o diálogo sobre astronomia cultural; e a Alejandro Martín López, meu supervisor no estágio de pós-doutorado na UBA, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (durante o ano de 2021), pela leitura e orientação. A Antonio Silvano Pessotti e Ana Silvia Andrade pela leitura. À UNESP, Universidade Estadual Paulista, pelo apoio. Ao CNPq, processo 435852/2018-3, pelo apoio.

Referências

- Cabré, M. T. 1999. *La terminología: representación y comunicación*. Barcelona: Institut Universitat de Linguística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra (Serie Monografies, 3)
- Cadogan, León. 1959. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Boletim (n. 227) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Antropologia 5, São Paulo: USP.
- Campos, Marcio D’Olne. 2021. Saberes acadêmicos nas etnografias de saberes locais indisciplináveis: etno-matemática e outras etno-x. *Revista de Educação Matemática (REMat)*, 18 (21): Edição Especial, Etnomatemática: perspectiva decolonial e movimentos de resistência. Disponível em: <https://revistasbemsp.com.br/index.php/REMat-SP/article/view/622/273>. Acesso em: 16 nov. 2021.
- Campos, Marcio D’Olne. 1999. SULEar x NORTEar: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. *Série documenta*, 6(8), Rio de Janeiro, EICOS/Cátedra UNESCO.
- Cipriano J.; Martins L.; Deus M.S.M.; Peron A.P. 2014. O gênero *Hymenaea* e suas espécies mais importantes do ponto de vista econômico e medicinal para o Brasil. *Caderno de Pesquisa. Biologia* 26(2):41-51.
- Clastres, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Campinas, Papirus.

- Coelho, Vera Pacheco. 1983. Um eclipse do sol na aldeia Waurá, *Journal de la Société des Américanistes* 69:149-167.
- Edinger, Edward F. 1990. *Anatomia da psique - o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo, Cultrix.
- Fargetti, Cristina Martins. 2021. *Terminologia da cultura material juruna*. Araraquara, Letraria.
- Fargetti, Cristina Martins. 2019a. O Sol ao Sul: um eclipse juruna SULead. *Revista Interdisciplinar SULLEAR, Edição Especial Dossiê SULear* 2:83-100. Disponível em: <http://revista.uemg.br/index.php/Sulear/article/view/4145/2214>. Acesso: 30 abr. 2021.
- Fargetti, Cristina Martins. 2019b. Céu e clima: uma metáfora juruna? *Revista AUA, Misiones*, 35:95-128. Disponível em: <http://www.ava.unam.edu.ar/images/35/n35a06.pdf> Acesso em: 30/4/2021
- Fargetti, Cristina Martins. 2019c. Linguística e Línguas Indígenas: Léxico, Terminologia, Astronomia. In Nascimento, Lucas; Souza, Tania Clemente C. *Gramática(s) e Discurso(s): ensaios críticos*. Campinas: Mercado de Letras.
- Fargetti, Cristina Martins. 2018. Estudios del léxico de lenguas indígenas: ¿terminología? In González González, M; Sánchez-Palomino, M. D.; Veiga Mateos, I. (orgs.) *Terminología: a necesidad da colaboración*. Madrid: Vervuert, pp. 343-368.
- Fargetti, Cristina Martins. 2010. *SãLuahã, o retorno à festa*. Documentário. DVD. Piracicaba: Filó Comunicações.
- Fargetti, Cristina Martins. 2007. *Estudo Fonológico e Morfossintático da Língua Juruna*. Série Lincom Studies in Native American Linguistics, 58, Muenchen: Lincom-Europa.
- Fargetti, Cristina Martins. 2006a. Breve história da ortografia da língua juruna. In *Estudos da Língua(gem) Questões de Fonética e Fonologia: uma homenagem a Luiz Carlos Cagliari*. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia 3:123-142. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/1012/863>. Acesso em: 18 maio 2020.
- Fargetti, Cristina Martins. 2006b. Céu e terra: relações em um mito juruna. *Impulso* 17:105-119. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/27585116/impulso-piracicaba-v-17-n-43-p-1-unimep/117>. Acesso em: 18 maio 2020.

- Fargetti, Cristina Martins. 2002. Rindo com os juruna. *LTAAMES* 2, Campinas: Unicamp.
- Fargetti, Cristina Martins; Martins, Marcia (orgs.). 2012. *Makaxi papera* – livro do milho. Campinas, Curt Nimuendaju.
- Fausto, Carlos. 2012. Sangue de Lua: reflexões ameríndias sobre espíritos e eclipses. *Journal de la Société des Américanistes* 98(1):63-80.
- Gambini, Roberto. 1988. *O espelho índio - os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo.
- Godinho, Bruno Sousa S. 2018. *A ideia de alquimia no “Compound of alchimy” de George Ripley*. Rio de Janeiro, UNIRIO.
- Gómez, Cecilia Paula. 2010. La luna y la feminidad entre los tobas del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina). *Campos* 11(1):47-64.
- Jung, Carl Gustav. 2021. *Os Livros Negros - cadernos de transformação*. 7 Volumes. Petrópolis, Editora Vozes.
- Jung, Carl Gustav. 2017. *O Livro Vermelho - Liber Novus*. Petrópolis, Editora Vozes.
- Jung, Carl Gustav. 2013 [1958]. *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. 6ª ed. Petrópolis, Editora Vozes.
- Lévi-Strauss, Claude. 2003 (1967). *As estruturas elementares do parentesco*. 3ª edição, Petrópolis, Editora Vozes.
- Lévi-Strauss, Claude. 2004 (1967). *Do mel às cinzas* (Mitológicas v. 2). São Paulo, Cosac Naify.
- López, Alejandro Martín. 2017. Encuentros Cercanos: historias de las relaciones de los Moqoit con una poderosa del cielo. *Revista Antropológicas* 28(1):41-72
- López, Alejandro Martín. 2009. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente*. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco. Tese de Doutorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Lukesch, Anton. 1976. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo, Pioneira, EDUSP.
- Matarezio Filho, Edson Tosta. 2017. O amadurecimento dos corpos e do cosmos - mito, ritual e pessoa ticuna. *Revista de Antropologia* 60(1):193-215.

- Menezes, Paula Mendonça de. 2017. *Corpo Preparado, Alma Protegida: cuidados e aprendizados no crescimento da criança yudja*. Dissertação de Mestrado em Educação, São Paulo, USP.
- Oliveira, Humbertho. 2020. (org.) *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira - Psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Petrópolis, Editora Vozes.
- Posey, Darrell Addison. 1986. Introdução: Etnobiologia, teoria e prática. In Ribeiro, Berta (org.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis: Vozes; FINEP, cap. 1, pp. 15-25.
- Reeks, David; Mendonça, Paula; Meirelles, Renata. 2017. *Waapa*. Documentário. Rio de Janeiro, Maria Farinha Filmes.
- Reis, Nelio R.; Peracchi, Adriano L.; Fregonezi, Maíra N.; Rossaneis, Bruna K. 2010. *Mamíferos do Brasil*. Guia de identificação. Rio de Janeiro, Technical Books.
- Rocha, Silvia R. M. 2020. Alquimia da floresta - uma história vivida. In Oliveira, Humbertho (org.) *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira - psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Rio de Janeiro: Vozes, pp. 115-151.
- Rodrigues, Aryon D. 1993. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *D.E.L.T.A.* 9(1).
- Rodrigues, Aryon D. 1966. Tarefas da lingüística no Brasil. *Estudos Lingüísticos* (Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada) 1(1):4-15.
- Seki, Lucy. 2010. *Jene ramyjwena juru pytsaret*. O que habitava a boca de nossos ancestrais. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Wilbert, Johannes. 1958. Mitos de los indios Yabarana. *Antropológica* 5, Caracas.
- Wüster, Eugen B. 1979 *Einführung in die Allgemeine Terminologielehre um Terminologische Lexicographie*. Viena: Springer. [Cabré, María T. (org.) *Introducción a la teoría de la terminología y a la lexicografía terminológica*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 1998.]

Anexo

Lua

Ah, Cristina..., o Lua, o Lua antigamente não sei como que fez. Ele ficou junto da irmã dele, eu não sei. Eu não sei por que para ele a irmã, por que a irmã era bonita para ele. Então namorava ela. Começou a deitar junto com ela, na rede dela. Então ela falou para ele, queria saber quem ele era:

— Quem é você? — falou.

— Conte seu nome para mim. Quem é você? — falou para ele.

Então ele não respondeu para ela. Ele foi embora.

— Por que você não responde? — falou para ele.

Então não respondeu para ela. Por isso ele foi embora. Deixou, foi embora. De manhã ela contou para a irmã dela:

— Alguém veio à noite aqui para mim. — falou.

— Então, quando eu falei para ele (três vezes), não me respondeu — falou.

— Veio ontem, hoje veio também — falou.

— Não me respondeu quando falei para ele — falou.

— Quando eu falei para ele “quem é você?”, (por três vezes) não me respondeu, não falou para mim.

Então a irmã dela falou para ela:

— Por que quando você não sabe, você não rala jenipapo? Você rala jenipapo para ele, quando ele vem para você e não responde para você, você toca nele (para tingir de jenipapo). Então na manhã do outro dia você vê ele. Se for parente nosso, ficará com vergonha, não sairá (da casa) — falou.

Então fez isso. Colocou ele embaixo dela. Caldo de jenipapo. Então colocou ele embaixo dela. Sempre namorava ela. Namorava ela. Então também veio para ela.

— Quem é você? — falou para ele. Por que você não responde quando eu falo para você? — falou.

Mexeu (no caldo), então passou na bochecha dele. Por isso não sai (a mancha de jenipapo). Então ficou com ela, não respondeu, depois... foi embora. Então ele demorou muito lá (não se sabe aonde foi), porque ele queria tirar (a mancha) com água. Mas não saiu. Foi na água ver (o rosto dele). Ver ele na água. Água que é igual espelho. Esfregou, mas não saiu. No outro dia, ficou com vergonha. Não saiu.... Acho que (ele) saiu (de

casa). Ela procurou ele, procurou ele, e acho que encontrou ele. Aqui (na bochecha) preto. Então:

— É você! — falou para ele.

— Por que você não sabe que é nosso irmão? — falou para ele.

Então (ele) ficou com vergonha. (Ele) ficou triste, ficou triste.

— Eu estou triste — falou assim para a família dele.

— Eu estou triste — falou.

— Por que você não (sabe que é nosso irmão)? — falou para ele.

Então o homem também ficou triste. E porque ficou triste, foi andar longe, no mato. Ficou andando no mato. Vai no mato e sempre volta. Vai no mato e sempre volta.

Quando ele foi no mato.... tem uma árvore, aqui tem uma árvore, aqui tem uma árvore comprida, quando o céu está baixo. Essa árvore foi para o céu. Então a árvore subiu para o céu e ficou lá mesmo. Quando ele foi ver, a árvore foi encostar no céu. Quando ele estava olhando, ela chegou no céu, verdade que (alguém/espírito) mostrou a árvore para ele. Então ele foi cantando, cantando, até... subir na árvore (estava triste, chorava). Cantou, subiu na árvore (parece timbó — como uma escada por onde o moço subiu até o céu)

Ele pensou:

— Não sei por que (eu não vou voltar mais) — falou para o pessoal.

— Como estou aqui, depois de estes quantos (5 ou 6) dias eu vou aparecer para cá (a Oeste) — falou.

— Então vocês vão me ver — falou para eles

Então de lá mesmo do mato por onde passava, de lá mesmo foi embora. Foi subindo na árvore cantando, não sei como o pessoal escutou. Não sei como pessoal escutou, porque tem música dele. Acho que foi outra pessoa (um primo dele) com ele também (voltou para baixo quando ele estava lá em cima).

Cantando foi, foi. Então, depois de cinco dias, apareceu aqui (Oeste). Porque tem som de flauta dele. Porque tem som de flauta dele, tem. Tem aquela (música) com a qual ele subiu na árvore, mas eu esqueci. (cantou uma música andando/vagando pelo mato, e cantou outra ao subir na árvore). Essa aí, som de flauta dele tem. Assim:

Deixei minhas duas irmãs e vim para cá

Deixei minhas duas irmãs e vim para cá

Deu dor para mim aquela que eu não lembrei (a irmã com quem dormiu)

Ele chorava. A irmã ouvia sua música e chorava também. Ele não tinha pai, nem mãe. A irmã mais velha que o criou; ela já era casada. Ele dormiu com a irmã mais nova. O cunhado gostava dele, por isso chorou quando ele foi embora; falou para a irmã da esposa: “Você estragou ele; você fez ele ir embora.” Ela dizia que estava escuro, que não o via e que pensava que fosse outro homem. Yãmatu é um Kayapó velho, que já morreu (de sarampo), que sabia todas as músicas juruna. Tinha aprendido com uma menina Juruna que seu pai roubara e criara. Essa menina casou-se com Kayapó.

Subiu na árvore. Falou/cantou e subiu na árvore. Cantou, subiu na árvore. Tem também música com que Lua subiu na árvore, com ela que o pessoal contou que Lua subiu na árvore. Então subiu na árvore.

— Eu daqui estou indo embora, vou aparecer para cá (Lua nova).

— Algum índio que matar vocês, eu vou sangrar — falou.

Esse índio aqui que mata nós, sangue dele derrama nele (Lua) sempre. Sangue dele derrama sempre nele (Lua).

— Eu (vou fazer) assim — falou.

— Eu (vou fazer) assim com índio que matar vocês — falou.

— Eu (vou fazer) assim com índio que matar vocês — falou.

— Para cá (mostrando), é para nós.

— Para índio (não-juruna) é para cá (Leste) — falou.

— Para índio (não-juruna) é para cá (Leste) — falou.

— Para índio (não-juruna) eu vou virar assim (Leste), para morrer muito. Para índio que morre muito, que briga muito eu vou virar para cá. Para vocês eu vou virar para cá (Oeste) — assim ele contou.

— Eu (vou fazer) assim para qualquer um de vocês mesmo morrer — falou.

Então ele passou, quando qualquer sangue derramou nele, ele ficou vermelho. Assim que o pessoal conta. (Acho) que o sangue derramou nele. E foi, subiu na árvore. Lua. Então o pessoal falou para ele:

— Ele quer fazer assim, por isso não sabe a irmã dele — o pessoal falou para ele.

— Por que ele não sabia a irmã dele? — o pessoal falou para ele.

— Por que ele não sabia a irmã dele? — o pessoal falou para ele.

— Por quê?

— Ele quer (fazer) assim, por isso que não sabe a irmã dele.

Então Selã’ã subiu, depois ele ficou lá também. Por isso que (Selã’ã) falou para ele:

— Bom ficar para a nossa noite ficar mais bonita — falou.

— Nossa noite vai ficar bonita, nossa noite vai ficar bonita — falou.

Então subiu e virou Lua. Cutia subiu junto com ele também, cutia deste tamanho (aproximadamente 40 cm). Aquela cutia ficou com ele comendo coco. (Ela) está comendo coco lá em cima. Comeu. Para cá, preto (mostrando a mancha esquerda do Lua, que é a cutia). Para cá, neste lado, preto de jenipapo (a mancha do rosto).

Depois você vai ver ele (narrador falando para mim). Então vai contar e mostrar para você.

Acabou também (a segunda história que contava)

(D) - Como apareceu (Lua)?

(K) - Apareceu mesmo. Então apareceu para cá (Oeste). Quando aqui (Leste) saiu, então tinha duas mulheres. Quando aqui (Leste e Oeste) ficou com mulher nova dele. Sempre que sai/aparece, está com mulher nova. Por isso ele emagreceu. (Ele) quase não comia. (Ele) emagreceu. Quando bem aqui (zênite) passou para a mulher velha. Por isso então (ele) comeu. Por isso ficou gordo. Quando aqui (6:00 h A.M.) fica com couro de rato grande.

Figura 2 – Desenho de Makuawa Juruna.



Fonte: Fargetti e Martins (2010:20).

Jovem juruna subindo em árvore de milho que, nos tempos muito remotos, também chegava ao céu, como a árvore em que o Lua subiu

Mãdika

Ah, Cristina...xa.. Mãdika hi ..., mãdika hi..., payun alu ne de iya tade a na. Dainbi dju hi, umbahaun na te. Dainbi dju hi. Alu ne de ainbi din te iya tade a na, ainbi din te ikiaha ta a na. Tade hi idju he su. Txa hi pa...iube ainbata he idju maku. Tade hi te hae, ubaha 'a te su hide.

— Ma... ne ena – a hi.

— A ube ela abī, ma ne ena — a hi te.

Dai hi auaun he. Txa hinaku hi...

— Alu ne ane uauaun ube hae — a hi te .

Dai hi auaun te. Suduhahe hi au duhahe iba txa. Iba txa, txa hi iba. Patehidji hi diza be din abī he su ta, diza be.

— 'A'i ana kamadīhu ube wī — a hi.

— Dati dube.... dube hae kade uauaun ube — a hi.

— Kainbi wī ta, maxi wī ta — a hi.

— Uauaun dube hae kade ube — a hi.

— Ma ne ena a dube kade uauaun ube — a hi. Uauaun ube.

Tade hi... iza te hae:

— Alu ne ane ubahaun kade maxiaha ena yunbīun, maxiaha ena yunbīaha he lube txa tade lauaun tade ena. Ena daipīdika te. Tade ena patehidji kahukade izaka te.

— Abīxanaha dade iniun dade sãma – a hi.

Tade hi xu te. Duhu be iabīku he. Maxiaha itxa. Tade hi duhu be iabīku te. Du dīn idju he kara ta. Idju te kara. Tade hi txa iube ta.

— Ma ne ena — a hi te. Alu ne a anu uauaun ebe hae kade ube — a hi.

Auai hi pe pīka suduhahe aiya pīdīku da. Date etikaun. Dai ipade au duhahe auaun duhahe... iba txa.

Suduhahe hi kahu txabuhu kara, duhahe hi iya he itutu 'a te hide. Dai hi... itihaun. Txa hi iya he izaku he hide. Iya he izaku te hide. Iya sãduduha neyãhã de. Ikītikīti dai hi etikaun. Patehidhi hi iniu. Saun hi... Panahu dīn sã ta. Ide...ika he, ide pī izaku, panahu hi idu te. 'a'i hi itinikin. Tade hi:

— Ena ne — a hi te.

— Alu ne ane imama nabahaun anu kara? — a hi te.

— Alu ne ane anu kara? Anu maku.

Tade hi iniu. 'en'unhun hi. 'en'unhun hi.

— 'en'unhun na alu — a hi da itxabii be.

— 'en'unhun na alu — a hi.

Alu ne ane imama nabahaun anu kara? – a hi te.

Tade hi senahi dakin 'en'unhun ta. Sudade hi iniu dade kahu ka'a da puduku kara, ka'a da puduku kara. Ka'a da kara tade hi ami... epa hi a uta, au epa anu abi he, au abi he epa anauhu hi, kaapa na apirin tade. Txa hi kaapa be txi epa. Epa hi kaapa be txa. Tade hi epa hi kaapa bet xi kin he su. Txa din du zaku tade de din epa kaapa be txa. Izaku tade hi, kaapa be txa, papamaun din te ekua su ta. Tade hi abia kara, abia sen hi... txa epa. Abia hi ... epa txa. Du din du :

— Alu ne de iya tade alu ni – te se hae su.

— Alaha he na txa kade abi ne iyaha tade na kahu bi ekua na – a hi.

— Tade esi uzaka ube – a hi te se.

Sudade dina uai kin din ka'a da kara dade, auai kin txa ta. Abia hi epa txa, alu ne de da endu he iya tade, alu ne de da endu he iya tade, suduhahe abia dju au hae. Txa dina na iubi ta. Abia hi txa, txa hi. Suduhahe abi ne iyaha tade hi kahu bi ekua. Al uni iparin iuaka au hae dan. Alu ni pi iparin iuaka au hae dan. Au hi da epa txayaha hidji da, dati na makundaun. Pi ti iparin iuaka kin au hae. Alu ni pi:

Uainbidai iua na wi in

Uainbidai iua na wi in Huuririri

Uainbidai iua na wi in Huuririri

Adi ka pa... makuindaha ube inriri, Huuririri — a hi

Epa txa. A hi, epa txa. Abia hi, epa txa. Au hi ta madika da epa txayaha abia hae hide da, madika da epa txayaha akada da. I txa hi epa.

— Alu txaha he na, kahu bi na ekua — te se hi hae.

— Abi abi esabakuyaha na apetapeta na — a hi.

Ami hi 'a'i abi sabakuyaha hi apeta hi aurutu te sese. Apeta hi aurutaruta he.

— Sa na – a hi.

— Abi esabakuyaha na sa — a hi.

— Abi esabakuyaha na sa — a hi.

— Iya kahuai din anun ta. Abi be na iya kahuai sa — a hi.

- Abi be iya kahuai sa. Etayāhāha.
- Abi etayāhāha lakarikuyāhāha na iya kahuai sa .
- Esebe na iya kahuai sa — a hi abī he.
- Abī dakīn esi 'e'āyāhāha na sa — a hi.

Suduhade hi kara dade, abī apeta daurutu tade asunrin maku anaana. Pae kada dā kamenamena da su hi anu. Apeta hi aurutu hi anu. I txa, txa hi epa hi. Mādīka. Tade hi da te hae:

- Anun 'a dadeha anu, dainbi unbahaun anu — a hi da he.
- Anun 'a dadeha anu, dainbi unbahaun anu — a hi da he.
- Alu ne de (dainbi unbahaun anu)?
- Anu 'a dade dainbi unbahaun anu.

Tade hi xa... amī Sela'ā epayāhā he, auyāhā he din su ta ana. Tade hi xa... amī Sela'ā epayāhā he, auyāhā he din su ta ana. Suyāhā de te hae:

- Wābi da anunin. Sekaha yunpīha anu — a hi.
- Ita sekaha yunpīa ba, ita sekaha yunpīa ba – a hi.

Sutade hi epa dade mādīkaha maku anu. Akuli dju hi epa ta, iya'u hi akuli hin. Txi hi iyu'i pu'a ixu anu. Itxade pu'a ixu anu. Itxuku hi anu. Itinikin iyakahuai, iyakahuai iperi pauna maxiaha itinikin. A txihe izaku te in ta. Ta eti da ebe abīa he.

Masehu hae ta.

(D) — Alu ne de ekua su ta?

(K) — Ekua a ti su. Sudade ti sã su. Sudade hi ekua hi kahu bi su. Iya'i dade sã wī dade hi... kīnanu hi ania anu ta. Sudade hi ulāmi anaana. Etxukamane dade. Ulāmi hi anaana. Iya'i dade dania awīya be kara anaana. Sudade etxuku dade. Sudade hi urahu maku anaana. Iya'i dade hi aku'u mimi isa he anaana.