

# CURUPIRA: CONFIGURACIÓN DEL MITO EN LAS NARRACIONES ORALES DE LOS PUEBLOS DE LA SELVA

<https://doi.org/10.29327/210932.11.1-8>

Gracineia dos Santos Araújo  
Universidade Federal do Pará, Faculdade de Letras,  
Castanhal/Pará-Brasil  
gracineia@ufpa.br  
<https://orcid.org/0000-0001-5697-4443>

**RESUMEN:** Este trabajo estudia la conformación del mito Curupira en las narraciones orales del interior de la selva amazónica, por medio de las que es posible obtener un retrato de este ser sobrenatural que, según Cascudo (2010), es el más vivo dios de los bosques tropicales. Nos centramos en analizar la representación de la mencionada entidad, observando la manera cómo se preserva su imagen en la tradición popular de los habitantes de la floresta, a bordo de la canoa que lleva a las entrañas de la enigmática y fascinante Amazonia. Los relatos, además, nos invitan a reflexionar sobre el papel que juega el genio tutelar de la floresta en la cotidianidad de los llamados *povos da floresta* (pueblos de la selva), especialmente en el marco rural del interior ribereño. La misión de Curupira es evidente en lo que concierne a la protección y a la defensa de la selva, elemento común a todos los relatos estudiados.

**PALABRAS CLAVE:** Narraciones orales. Mito indígena. Curupira.

## CURUPIRA: CONFIGURATION OF THE MYTH IN THE ORAL NARRATIVES OF THE PEOPLES OF THE JUNGLE

**ABSTRACT:** This paper analyses the Curupira myth configuration in the oral narratives of the interior of the Amazon rainforest, through which it is possible to obtain a portrait of this supernatural being who, according to Cascudo (2010), is the most vivid god of the tropical forests. We focus on analysing the representation of the myth, observing the way in which its image is preserved in the popular tradition of the inhabitants of the forest. The stories also invite us to reflect on the role played by the tutelary genius of the forest in the everyday life of the so-called *povos da floresta* (forest peoples), especially in the rural setting of the riverine interior. Curupira's mission is evident in the protection and defence of the forest, an element common to all the stories studied.

**KEYWORDS:** Oral narrative. Indigenous myth. Curupira.



## A MODO DE INTRODUCCIÓN

Ampliar y profundizar los estudios sobre Curupira no es una mera cuestión de curiosidad o pasatiempo, sino un compromiso moral que asumimos ante la problemática de la desaparición de nuestros bosques, que conlleva en la “muerte” o el destierro de muchos de nuestros mitos y leyendas. Este compromiso nos debe acompañar durante muchos años más, conformando el eje central de esta y otras investigaciones futuras. Se trata de una tarea de descubrimientos de quienes anhelan caminar con libertad e ilusión por diferentes senderos de la oralidad, de modo especial remando por las caudalosas aguas de la tradición popular amazónica, hacia el encuentro del padre/madre de la jungla, “o mais vivo dos deuses da floresta tropical” (CASCUDO, 2010, p. 101).

Teniendo en cuenta que la historia oficial ha tratado de demonizar al mito Curupira, moldeándolo desde la cosmovisión del dominador europeo, desde los primordios de la colonización de América, lo cierto es que los estudios sobre Curupira es un trabajo no solo importante y necesario, sino urgente.

Cabe destacar que Curupira ocupa un lugar destacado en la cotidianidad de los *povos da floresta*, tanto en los grupos indígenas como en el sector *caboclo* (vocablo originario de la lengua tupí que significa “el que viene de la selva”, concepto muy alejado de cualquier connotación peyorativa de este vocablo), en general. Así pues, en el intento de elaborar un retrato de Curupira, a través del que se pueda justificar su condición de dios vivo de los bosques tropicales, pretendemos, además, reflexionar sobre el papel que juega este ser mítico en lo cotidiano de los *povos da floresta*, especialmente en el contexto más rural, del interior ribereño, donde su presencia sigue viva y se deja notar durante los días y las noches, reluciente como la luz del sol y abundante como las aguas de las lluvias. A fin de cuentas, Curupira tiene luz propia y brilla a lo largo y a lo ancho de nuestros bosques, porque Curupira es un personaje que despierta admiración e interés, a la vez que impone respeto.

En efecto, muchos prejuicios se han gestado y difundido sobre el mito indígena desde las circunstancias de la llegada de la empresa colonizadora hasta nuestros días. Ideas erróneas, perpetuadas por la empresa colonizadora y que todavía se mantienen con fuerza en nuestro país, pueden ser observadas, por ejemplo, en la reciente película *Curupira, o demônio da floresta* (Curupira, el demonio de la selva), del director Erlanes Duarte (2021), quien dice que Curupira es “una verdadera máquina de matar” (2021). He ahí “o resultado de querer escrever sobre coisas que não se têm estudado. Isto é um absurdo” (MAGALHÃES, 1975, p. 83). Para este autor, al igual que para los *povos da floresta*, Curupira es el dios protector de la selva, padre o madre de la jungla. Así pues, en lo que concierne a Curupira estamos ante una realidad a la que hay que cambiar, porque la cosmovisión dominante contribuye no solo a la demonización del mito sino a su desaparición. De este modo, adoptar a Curupira, sacarle de la “oscuridad” dogmática y ubicarlo al lugar que se merece trayéndolo a los “templos sagrados” del conocimiento (COLOMBRES, 2010) es una cuestión de supervivencia y dignificación del mito, este ser sobrenatural que

assume la misión de defender la fauna y la flora y juega un papel sumamente relevante en lo cotidiano de los *povos da floresta*.

Conforme destaca el general Couto Magalhães (1975), en su libro *O selvagem* (El salvaje, 1876), “não há um só ente sobrenatural entre os selvagens a que não se atribua a ação benéfica de proteger uma certa parte da criação, de que ele era reputado um pai mais próximo do que o Sol ou a Lua, mas em suma um pai (MAGALHÃES, 1975, p. 83). No obstante, el colonizador europeo ha tratado de moldear a nuestros mitos según su cosmovisión dogmática, demonizándolos, como ocurre con Curupira, a quien el jesuita español José de Anchieta lo ha denominado “demonio de los Brasiles”, en la Carta de São Vicente datada del 31 de mayo de 1560. Para el colonizador español, al igual que para los portugueses, “quase todos os deuses dos índios americanos, dizem eles, são deuses maléficos, aos quais atribuíam antes o poder de fazer mal aos homens do que de lhes fazer bem (MAGALHÃES, 1975, p. 83). Esta idea errónea, absurda, es “o resultado de querer escrever sobre coisas que não se tem examinado”, agrega Magalhães (1975, p. 83).

Empezando los estudios con el rigor científico que le caracteriza, este trabajo se propone, además de deconstruir ideas erróneas sobre el mito Curupira, que se han gestado en el inicio de la colonización y que perduran hasta nuestros días, contribuir a la difusión del mito con el rigor que se merece, resaltando, también, la importancia de este genio tutelar de la floresta y el rol que juega en la protección de nuestros bosques. Vale la pena destacar que, cada vez más, la Amazonía agoniza a causa de la “civilización” y “progreso” que, en nombre del “desarrollo” - y sin pedir permiso-, nos invade y se lleva consigo gran parte de nuestra selva, dejando la tierra desnuda y huérfana de sus mitos. Como es sabido, Curupira habita los bosques densos y una vez que se talan los árboles nuestros mitos pierden sus dominios y acaban resultando huérfano o desterrándose, o incluso vagando por la desmemoria.

Ante lo dicho, pretendemos contribuir a la desdemonización de Curupira, pero anhelamos también aportar nuestro granito de arena a la revitalización del guardián de los bosques tropicales, padre o madre de la jungla. Para eso, asumimos el compromiso de ubicarlo en el lugar que se merece. Sin dudas, este enigmático y fascinante ser sobrenatural está presente en todo el territorio panamazónico, o sea, también en los países vecinos. Sin embargo, no siempre con las mismas connotaciones, puesto que, al igual que nuestros bosques, Curupira se viste de diferentes colores; es tan real como lo es la propia selva, con sus diferentes tonos de verde, porque para quienes lo viven es una *vera narratio*.

A propósito de Curupira, que es considerado el primer duende salvaje que la mano blanca dio a conocer (CASCUDO, 2010), ¿Quién tiene miedo de Curupira? (*Quem tem medo de Curupira?*<sup>1</sup>), esta pregunta que da nombre a una de las más importantes obras del teatro brasileño sobre uno de los personajes más populares del folklore nacional, se nos presenta como parte del retrato de Curupira, que no deja de estar motivado por el perfil elaborado por la pluma dogmática de la empresa colonizadora que, a través del sacerdote

1 Obra de teatro de autoría de uno de los cantautores más populares de Brasil, Zeca Baleiro, publicada en el año 2010, por la Editorial Companhia das Letrinhas.

jesuita José de Anchieta garabateó las páginas de la historia oficial y nos dejó escrita la “partida de nacimiento” del mito indígena, bautizándolo como “demonio de los Brasileños” (1560). Dicho de otra manera, a lo mejor no sea de más pensar que el mencionado título y la citada obra de Zeca Baleiro es un reconocimiento de Curupira como un dios, en detrimento del demonio al que se refirió el colonizador europeo; una afirmación de la visión de los *povos da floresta*, quienes también temen a sus dioses, porque los dioses también castigan. Y esto nos lo ha demostrado la propia historia de las religiones, a través de la que podemos obtener uno de los principales ejemplos de castigo divino, el diluvio universal, presente en diferentes religiones del mundo, como puede ser el cristianismo, el judaísmo y el islamismo.

Consideramos importante y necesario ubicar a nuestros mitos y nuestras tradiciones populares en el lugar que se merecen, como vanguardia de la tradición colonial dominante que los marginó y los privó de ocupar los “templos sagrados” del conocimiento, como bien subraya Colombres (2010). Así pues, será realizada una explicación sobre Curupira, el papel que juega este ser sobrenatural en lo cotidiano de los *povos da floresta* y algunos aspectos teóricos del fenómeno mítico y la tradición popular.

La posibilidad de investigar la figura de Curupira, a partir de las narraciones orales del interior de la selva amazónica brasileña está motivada por el contexto en el que desarrollamos nuestra práctica docente, el interior amazónico paraense. Hasta entonces, recogimos cincuenta y dos (52) relatos sobre este ser mítico. La investigación se ha llevado a cabo a lo largo del año 2020 y 2022, con estudiantes del grado en Letras/Español de la Universidad Federal de Pará, en los campus universitarios de Cameté y Castanhal. Para eso, los citados alumnos han realizado entrevistas de manera espontánea y amistosa (MAGÁN, 2010) en su entorno personal y familiar, lo que nos ha permitido obtener un gran número de relatos.

Otro dato significativo de este trabajo es que está anclado en el anhelo de elaborar un posible retrato de Curupira desde la cosmovisión de los *povos da floresta*, sin prescindir de zambullirnos en las páginas de la historia oficial, en las que encontramos las principales motivaciones para llevar a cabo nuestra investigación. “Pintar” un retrato del genio tutelar de la selva es una tarea que no se agota, porque el presente estudio sobre Curupira deja abiertas las puertas a futuras investigaciones.

### LA LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL

Muchos ríos de tinta han corrido sobre la literatura de transmisión oral. Creado por el etnólogo francés Paul Sébillot, en el año 1881, el término “literatura oral” fue utilizado por primera vez en una colección de relatos en la que el autor reunió diferentes géneros textuales, recogidos de la Alta Bretaña, entre ellos leyendas, mitos, cuentos y proverbios de la tradición oral.

Teniendo en cuenta que la palabra *literatura* es originaria del latín *litterae*, y significa la letra del alfabeto, ¿cómo podemos hablar de una literatura que carece de la letra del

alfabeto, que es la literatura oral? A lo mejor, empezando por la “literatura general”, este “arte bello” que tiene como principal instrumento la palabra, incluso cuando se transmite de boca en boca, de generación en generación, en vez de escribirse (LAPESA, 1975), ya que la literatura oral también utiliza como instrumento la palabra.

Así pues, y conforme subraya Colombres (2006, p.28), es importante tener en cuenta que “lo literario no debe ser definido por la letra, por la escritura, sino por el relato y el canto, por la expresión narrativa y poética en sí, al margen del sistema por el que se canaliza”. Cascudo (2001, p.22) completa:

Todos os autos populares, danças dramáticas, as jornadas dos pastoris, as louvações das lapinhas, Cheganças, Bumba-meu-boi, fandango, Congos, o mundo sonoro e policolor dos reisados, aglutinando saldos de outras representações apagadas na memória coletiva, resistindo numa figura, num verso, num desenho coreográfico, são os elementos vivos da Literatura Oral (CASCUDO, 2001, p.22).

Aunque la literatura oral forme parte del concepto de cultura tradicional y pueda ser considerada sinónimo de folclore, vale la pena aclarar que no toda producción popular es folclórica. No obstante, y todavía según Cascudo (2002, p.22), “a literatura folclórica é totalmente popular”. En cuanto a lo popular, entendido como un término utilizado como sinónimo de tradicional y colectivo, dista de cualquier connotación prejuiciosa/peyorativa.

Cuando hablamos de literatura de tradición oral, también denominada tradicional o popular, transmitida de generación en generación, de padres a hijos, no debemos olvidarnos que la literatura oral estuvo durante mucho tiempo sin ver la luz, por el sencillo hecho de ser considerada perteneciente al universo de personas poco cultivadas (MAGÁN, 2008).

Conforme subraya Pascuala Morote Magán en la entrevista titulada “*La importancia de la literatura de tradición oral*”, publicada en el año 2008 en la Revista Educación y Pedagogía, a lo largo de muchos siglos no se consideró la *literatura oral* como auténtica literatura, puesto que la “literatura oficial” era traducida como la consecución de la belleza a través de la palabra escrita. La autora añade que esta definición de la literatura oral, circulada en diferentes diccionarios, adquirió un nuevo y completo concepto a partir de los aportes de Rafael Lapesa, un eminente filólogo español, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, quien también fue Presidente de la Real Academia Española (MAGÁN, 2008). En la perspectiva de Cascudo (2001, p.25),

A literatura que chamamos oficial, pela sua obediência aos ritos modernos ou antigos de escolas ou de predileções individuais, expressa uma ação refletida e puramente intelectual. A sua irmã mais velha, a outra, bem velha e popular, age falando, cantando, representando, dançando no meio do povo, nos terreiros das fazendas, nos pátios das igrejas nas noites de “novena”, nas festas tradicionais do ciclo do gado, nos bailes do fim das safras de açúcar, nas salinas, festas dos “padroeiros”, potirum, ajudas, bebidas nos barracões amazônicos, espera de “Missa do Galo”; ao ar livre, solta, álcere, sacudida ao alcance de todas as

críticas de uma assistência que entende, letra e música, todas as gradações e mudanças do fôlego.

Y esta “hermana mayor”, como bien subraya el autor en el párrafo mencionado anteriormente – para referirse a la literatura de transmisión oral -, en el caso de la literatura oral brasileña “se comporá dos elementos trazidos pelas três raças para a memória e uso do povo atual. Indígenas, portugueses e africanos possuíam cantos, danças, estórias, lembranças guerreiras, mitos, cantigas de embalar, anedotas...” (CASCUDO, 2001, p.27). En esa misma línea de pensamiento, anterior a Cascudo, en su libro *Materia y memoria*, Bergson, un eminente filósofo francés, resalta que la memoria “constituye la principal aportación de la conciencia individual a la percepción, el lado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas” (Bergson, 1900, p. 26). Por otro lado, Halbwachs (2004, p.60), agrega:

Nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida. Así pues, por historia hay que entender, no una sucesión cronológica de hechos y fechas, sino todo aquello que hace que un periodo se distinga de los demás, del cual los libros y los relatos nos ofrecen en general una representación muy esquemática e incompleta.

En esta perspectiva, es posible comprender la literatura oral como un proceso continuado de construcción y transmisión de memoria, individual y colectiva, de los individuos que forman parte de una comunidad, ya que “a memória não é sonho, é trabalho” (Bosi, 1998, 55). Y, a través de esta reflexión, que parece paradójica, logramos asimilar las características de la literatura de tradición oral, que es transmitida de boca en boca, de generación en generación; que conforma a través de relatos plagados de memorias y recuerdos, de vida y experiencias individual y/o colectiva. Para Candau, 2019, p.16),

a memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa.

En base a ello, se puede entender la conexión entre lo real y lo ficticio, una vez que resulta evidente que la literatura de tradición oral está plagada de experiencia y vida de los individuos que la transmiten. Todavía según Candau (2019, p.18), “a memória é a identidade em ação”, de ahí que es importante subrayar, además, que la memoria juega un papel sumamente importante en lo que se refiere a la conformación de la identidad, puesto que se trata de una combinación regida por los recuerdos y olvidos (CANDAU, 2019).

Para Magán (2010, pp.59-60):

el rasgo de cotidianidad o realismo que impregna todos los relatos que se cuentan, sean del tipo que sean, pues hasta en las narraciones maravillosas y fantásticas encontramos espacios geográficos, ideologías, hábitos, creencias y costumbres procedentes del lugar donde nació y vive el narrador-informante.

En esa impregnación de cotidianidad cabe todo tipo de sentimientos, como pueden ser el miedo, la curiosidad, las preocupaciones o los sueños, es decir, que la literatura oral depende directa o indirectamente de la relación que tiene los sujetos con su entorno, desde la realidad en la que vive en contacto familiar, social, o sea, con los grupos con los que convive/se relaciona.

En ese sentido, no hay que olvidarse que cuando estamos hablando de “mundo real”, hablamos de realidad como experiencia humana (Peñuelas, 1965). Es decir, resulta evidente que la vida real es la principal aliada de la ficción, o sea, que ambas se necesitan mutuamente y no es posible concebirlas sin estar entrelazadas. Por otro lado, vale la pena mencionar que las leyendas se funden con la vida real, que son parte de la idiosincrasia de los pueblos que habitan un determinado lugar/región. En este caso, en nuestro caso, nos detendremos a hablar de las leyendas amazónicas (brasileñas), desde el escenario/sobre el escenario en el que desarrollaremos nuestra investigación, una geografía ubicada en una de las regiones más enigmáticas y fascinantes del planeta.

En efecto, las leyendas son parte sustancial de la realidad/experiencia, especialmente de las zonas rurales, del interior. En esta perspectiva, vale la pena resaltar que los mitos tampoco son algo fácil explicarlo e interpretarlo, debido a la complejidad que supone el fenómeno mítico (COLOMBRES, 2010). Lo cierto es que en el marco más rural, del interior, donde florece a borbotones narraciones sobre Curupira, observamos que la figura mítica está determinada por diferentes factores, ligados a la forma de pensar, sentir y actuar, es decir, al medio de vida, tradiciones y costumbres de los llamados *povos da floresta*, que tiene que ver con su valores, tradiciones y creencias, es decir, estrechamente ligados a su cultura.

Por cierto, no se concibe nuestra *literatura oral* brasileña sin la *tradicción* amazónica, de leyendas y mitos, transmitidos desde diferentes formas. Vale la pena resaltar que en la actualidad esta literatura está especialmente manifestada en contacto con el mundo de la escritura, a través de la conexión plena con las letras. Sin embargo, también se expresa con/desde otras vías de comunicación, como la televisión y el cine. Todos conocemos la abundancia y variedad de las recopilaciones de las leyendas amazónicas, y que las podemos encontrar en diferentes versiones, sometidas, incluso, a curiosos procesos de reelaboración. Hay dibujos animados, tebeos...es decir, que muchas veces son simplemente recreadas por la pluma de escritores que beben de las fuentes de la tradición popular.

### BREVES PINCELADAS SOBRE LA LEYENDA Y EL MITO

Del latín *legenda*, “relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos”, según reza el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* (2001), la *leyenda* tiene sus raíces ancladas también en la Edad Media, especialmente con finalidad moralizante, escritas por los clérigos.

La palabra *leyenda* trasciende en el tiempo con diferentes definiciones (MAGÁN, 2010), encuadrada en una familia de palabras que se hacen presente en las lenguas vulga-

res de Occidente, como en francés *légende*, *lenda*, en portugués, *legend* en inglés o *legende*, en alemán.

Entre las diversas acepciones, el *Diccionario de la Lengua Española de la RAE* (2001) registra la *leyenda* como mencionado anteriormente como una “relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos”. En base a esta perspectiva, Magán (2010, p.68) subraya que “con la leyenda nos introducimos en los dominios de una historia, que, si a veces, puede estar anclada en lo real, otras se escapan de la realidad y nos introduce en lo maravilloso, lo fantástico, lo extraordinario, lo paranormal...”

Coincidiendo con esta línea de pensamiento, Moisés (1978) asevera que la *leyenda* designa toda narrativa en la que se transforma y amplifica un hecho histórico bajo la consecuencia de la imaginación popular. El autor considera que a lo largo del tiempo la veracidad de la leyenda puede perderse en el tiempo, de manera que puede llegar a ser reemplazada por una versión meramente folklórica de los acontecimientos. Conforme Magán (2010, p.71):

La leyenda oral traspasa fronteras espacio-temporales y genéricas y al igual que el mito y el cuento, solo se puede completar en el conjunto de todas sus versiones (o sea, nunca, pues nunca estamos seguros de que una leyenda oída en un sitio y en una fecha determinada, no la vamos a volver a encontrar otra vez en lugares y épocas diferentes).

En cuanto a la existencia de los mitos, hemos de recordar que, además de los dogmas del cristianismo, “la ciencia niega la existencia de los mitos, o intenta redimirlos mediante un abordaje racional, tal como hicieron el estructuralismo, el psicoanálisis y otras teorías” Colombres (2016, p. 8), hecho que implica un desconocimiento de la autonomía de este tipo de conocimiento. Todavía según este autor, la mencionada forma de conocimiento “debe ser vista más bien como alternativa o complementaria del pensamiento analítico y no como una “razón” sospechosa y enmascarada, a la que hay que desmontar con esquemas lógicos binarios o de otro tipo para intentar extraer alguna enseñanza útil (COLOMBRES, 2016, p. 8). Así pues, no titubea Magalhães al rechazar la visión del colonizador europeo, asegurando que nunca ha encontrado entre los salvajes “a concepção de um espírito sobrenatural, cuja missão fosse exclusivamente para o mal, como é entre nós a concepção de Satanás (MAGALHÃES, 1975, p. 83).

En efecto, “el mito no es una creación pueril y aberrante de la humanidad ‘primitiva’, sino la expresión de un modo de ser en el mundo” (ELIADE, 1961, pp. 21-22). Sobre el mito, encontramos diferentes explicaciones. Del griego *μύθος* (mythos):

1 m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del universo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2 m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. 3 m. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o



excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen (DRAE *apud* MAGÁN, 2010, p. 85).

Lo cierto es que para quien lo vive, el mito es una *vera narratio*; “al igual que el arte y la literatura, sus hermanos, es una vivencia cargada de emociones, no la fría comprensión o intelección de la misma” (COLOMBRES 2017, p.7). Según Peñuelas (1961, p. 13), “como todo lo humano – y el mito llega hasta el fondo último de nuestro ser y de nuestra historia – la complejidad cree al calar más hondo”.

Pese a la complejidad que supone el fenómeno mítico, y a partir de las numerosas definiciones y teorías de interpretación de los mitos, resulta evidente que el mito es un fenómeno cuyo carácter es colectivo. Para Peñuelas (1961) es muy evidente el carácter colectivo del mito, social y anónimo, especialmente en las culturas primitivas. En medio a toda la complejidad que supone el fenómeno mítico, lo cierto es que no está de más recordar que los mitos están presentes en la historia de la humanidad desde siempre, desde tiempos inmemoriales que no se pueden precisar. Como bien destaca Cosson (2014), un ejemplo de ello son los mitos cosmogónicos, a través de los que hombres y mujeres de todos los tiempos han pretendido explicar el origen del universo y de las cosas. Lo paradójico es que por mucho que intentemos encontrar respuestas para nuestras inquietudes en cuanto a nuestro pasado y nuestro futuro, desde los mitos cosmogónicos, sabemos que el recorrido es incierto y que a lo mejor no nos lleva a ninguna parte en lo que concierne a encontrar posibles respuestas, porque tampoco la ciencia o la razón no lo han podido hacer.

Teniendo en mente al mito Curupira, elemento central de nuestro trabajo, se admite aquí que no pretendemos mantener a este ser sobrenatural en el altar sagrado de la colonización europea, sino que nuestra intención es ubicarlo en el lugar que se merece, en el “trono” sagrado de nuestra consciencia colectiva, anclada en nuestra ancestralidad; no pretendemos compartir con la idea de que los dioses “salvajes” son todos seres maléficos, sino que pretendemos desdemonizarlos y conservarlos como auténticos defensores de nuestra propia vida y de la vida en el planeta, como es el caso de Curupira a quien nos dedicamos en este estudio.

Corroborando con Magalhães (1876), que no vacila en afirmar que “o Curupira é o deus que protege as florestas” (MAGALHÃES, 1975, p. 138), compartimos con la idea de que “os índios atribuem a cada ordem de criação um deus protetor, uma espécie de mãe, que a defendem (la naturaleza – subrayado nuestro) contra tudo, e especialmente contra a ação destruidora do homem” (MAGALHÃES, 1975, p. 83). En efecto, estos dioses de la selva son seres que pueden resultar, inclusive, más eficaces que nuestras propias leyes, porque ellos son la propia ley de la naturaleza. Resulta que nuestras leyes ambientales, es decir, las leyes que regulan las acciones que conciernen a la protección y defensa del medio ambiente, son más burladas que cumplidas (COLOMBRES, 2016). Vemos así que la misión de Curupira de proteger los bosques es taxativa, pues todo su empeño consiste en defender la fauna y la flora.

No cabe duda de que este ser sobrenatural contribuye al equilibrio ecológico, factor que conlleva el mantenimiento de la propia vida en el planeta. Conforme afirma Magalhães, (1975, p. 138), “as tradições representam-no como um pequeno *Tapuio*, com os pés voltados para trás, e sem os orifícios necessários para as secreções indispensáveis à vida, pelo que a gente do Pará diz, que ele é *muçico*”. De veras, en todas las geografías por la que se mueve, Curupira adquiere atributos humanos no solo en su aspecto físico o en lo moral, sino que siente, piensa y actúa como humano. Su figura antropomorfa, cuyos pies son deformes, lo convierte en un ser también temible, pero el temor a Curupira no se da por ser él un ser maléfico, sino porque este ser sobrenatural cumple la función de proteger a la selva, de ahí que, como un buen guardián de los bosques, él también aplica castigos ejemplares. Así, es importante recordar que los dioses también castigan. A propósito de los castigos divinos, ¿Quién nunca ha oído hablar sobre el Arca de Noé? Sin duda, no hace falta ser creyente para saber que en algún momento existió un diluvio universal que ha marcado la historia de la humanidad, una catástrofe (natural o no) que, aunque sea de manera imaginaria, nos ha llegado como algo “real”. Y es que Curupira es dios y los dioses no solo castigan. De este modo, no es difícil encontrarlo “premiando muitas vezes aqueles que o obedecem, ou de quem se compadece” (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 3).<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta que la función de Curupira es proteger nuestros bosques, no nos causa extrañeza que “todo aquele que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as árvores, é punido por ele com a pena de errar tempos imensos pelos bosques, sem poder atinar com o caminho da casa, ou meio algum de chegar entre os seus”, conforme afirma Magalhães (1975, p. 138). Es más, “ai de quem mata por gosto! fazendo estragos inúteis, de quem persegue e mata as fêmeas, especialmente quando prenhes, quem estraga os pequeninos ainda novos. Para todos estes o Curupira é um inimigo terrível” (CASCUDO, 2010, p. 112). De mi colección de relatos sobre Curupira recogeré uno de ellos para traerlo como ejemplo:

*Durante la construcción de la carretera nacional Belém-Brasília, un batallón de hombres que trabajaban como obreros tenían que dormir en un caseto en medio de la selva. Al principio, trabajaban todos los días, porque tenían que talar los árboles que cederían el paso al asfalto, y también mataban a muchos animales. Pero en el camino había un árbol muy grande, tan grande que fueron necesarios cinco días de trabajo y diez hombres. Una vez caído el majestuoso árbol, uno de los trabajadores empezó a insultar a Curupira, diciendo que ahora quería ver donde este ser sobrenatural iba a silbar. Dicho esto, todos los presentes se echaron a reír a carcajadas. Llegada la noche, a eso de las seis y pico, se ducharon y se pusieron a cenar. Pero en la hora de irse a dormir a sus hamacas notaron un silencio molesto. De pronto, empezaron a escuchar fuertes y lejanos silbidos que se acercaban cada vez más, provocándoles escalofríos. Nadie sabía de dónde venía ni dónde estaba el silbido, si delante o detrás del galpón o a los lados. Para su sorpresa, vieron aparecer un niño bajito, fuerte, con los brazos gruesos, el pelo de fuego y los ojos rojos. Asustados, los trabajadores decidieron echarle más leña a la hoguera, con el fin de hacer una gran fogata frente al caseto donde estaban. Querían desterrar la imagen de aquel niño que se personó entre ellos.*

<sup>2</sup> Traducción al español, del portugués antiguo: “galardonando muchas veces a aquellos que lo obedecen, o de quien se compadece”.

*Pero de nada sirvió porque el Curupira se metió en medio del fuego y se puso a echar las brasas por todas partes. Asustados, todos los hombres se quedaron en silencio, cada uno acurrucado en su hamaca. Por si fuera poco, la Curupira estuvo toda la noche inquieta, silbando sin parar hasta la madrugada. Solo después de las cuatro de la mañana la Curupira se fue, pero dejó atrás a todos con un fuerte dolor de cabeza. Algunos, incluso, se tuvieron que ir a sus casas porque no eran capaces de soportar el dolor y muertos de miedo.*

Como es sabido, el misterioso Curupira es pleno de poderes. Además de presentarse bajo diferentes formas y diferentes estados de espíritu (BARBOSA RODRIGUES, 1980), es también imperioso e inclusive amigo, “chegando mesmo a se apresentar bonachão e compassivo, ou ainda fraco, tolo e fácil de se deixar enganar. Apesar de tudo tem a virtude de ser agradecido ao bem que se lhe faz, impondo contudo condições que, quando não cumpridas, são fatais” (BARBOSA RODRIGUES, 1980, p. 4).<sup>3</sup> Un ejemplo de Curupira tonto (tolo), que se deja engañar, conforme indica el autor puede ser apreciado en otro de los relatos de mi colección, que va a continuación:

*Tres hermanos salieron a cazar y al poco tiempo de llegar al bosque se dieron cuenta de que estaban dando vueltas en el mismo lugar, muchas vueltas, un lugar donde nunca habían visto antes. Al notar que algo raro estaba pasando, se acordaron de Curupira e intuyeron que el misterioso ser sobrenatural estaba jugando con ellos. Uno de los cazadores, el más pequeño, que ya estaba invadido por un gran miedo, preguntó qué deberían hacer para librarse de la desagradable sorpresa. Luego, el mayor pidió a uno de ellos que buscaran una rama, mientras tanto el otro se quitó la camisa. Entre todos, la cortaron en diversas tiras y, a continuación, tejieron una especie de cuerda para hacer un ovillo. Con la soga de retalles en mano, el hermano mayor empezó a enrollarla, pero siguiendo la tradición de hacer nudos muy fuertes a cada dos vueltas. Al final de todo el proceso, listo el ovillo, lo tiró en medio del camino y siguieron hacia adelante, tratando de salir del misterioso lugar. De pronto, llegaron al caminito de piedra que conocía, dejando atrás el lugar desconocido donde nunca habían estado antes. Pasados algunos días, los hermanos volvieron a cazar al bosque nuevamente, pero esta vez querían capturar pájaros. Para su sorpresa, pasaron por el mismo camino donde habían estado atrapados, pero solo se dieron cuenta de ello porque vieron el ovillo en el suelo. Y no dudaron porque reconocieron los retazos color verde que hicieron de la camiseta de uno de ellos. El ovillo estaba deshecho, con todos los nudos desatados. Entonces pudieron entender que solo fue posible salir del laberinto en el que habían estado dando vueltas porque la Curupira se ocupó de deshacer la trampa hecha por el hermano mayor. Asustados, los muchachos salieron de allí de donde estaban y se acordaron de que siempre hay alguien que protege a la naturaleza de los humanos depredadores de la fauna y la flora.*

Pese a que estamos aquí ante un relato que presenta a Curupira como tonto, que se deja engañar, conforme indicamos anteriormente, vemos, también, al genio tutelar de la selva cumpliendo su función. En el primer momento, es Curupira quien “engaña” a los cazadores, dejándolos atrapados en el mismo lugar, “mundiados”, es decir, que los aturde.

<sup>3</sup> Traducción al español, del portugués antiguo: “llegando incluso a presentarse campechano y compasivo, o incluso débil, bobo y fácil de dejarse engañar. A pesar de todo tiene la virtud de ser agradecido al bien que se le hace, imponiendo sin embargo condiciones que, cuando no son cumplidas, son fatales”.

En varios relatos cotidianos esta entidad se viste de guardián de los bosques, que contiene en sí mismo la misión de defender y proteger la fauna y la flora. Curupira actúa, así, como un auténtico padre de la floresta, pero no siempre aparece integrado en las narraciones personales de los informantes, sino en relatos que narran de allegados suyos, víctimas conocidas o familiares de la comunidad, de su entorno cercano. Este factor deja claro que aún no vivenciando a Curupira en carne propia los *povos da floresta* son conocedores del mito y experimentan las emociones vividas por el que lo vio o lo sintió como *vera narratio*.

### CONSIDERACIONES FINALES

Forman parte del alma amazónica seres tan fascinantes y enigmáticos que, como Curupira, se pasean días y noches por entre las entrañas de la selva cuya presencia no pasa desapercibida. Son espíritus del bosque tienen el mismo objetivo en común: la defensa de la selva.

Pese a haber sido considerado un demonio de los Brasiles por el padre jesuita José de Anchieta (1560), quien se ha percatado de la presencia de este ser sobrenatural y lo ha moldeado según su cosmovisión dominadora, Curupira sigue un dios protector, padre o madre de la jungla, guardián de la selva, genio tutelar de la fauna y flora, para los *povos da floresta*. Curupira ha estado y sigue estando presente en lo cotidiano de los habitantes del mundo rural del interior ribereño; asume la misión de proteger los bosques de la acción dañina del hombre, pero, lamentablemente, no puede con la invasiva “civilización” que, vestida de “progreso”, se lleva consigo bosques enteros, dejando desnuda la tierra y huérfanos o desterrando a nuestros mitos. Como hemos podido observar en estas breves reflexiones, estudiar y conocer a mitos como Curupira es sumarnos, además, a la complejidad de las cuestiones medioambientales y, por consiguiente, a la defensa de nuestros bosques y de la madre naturaleza.

Resaltamos que, en su lucha por la supervivencia, la Pachamama ha creado sus propias leyes, pero que no siempre somos capaces de (re)conocerlas, valorarlas o respetarlas. A propósito del mito indígena, hay que destacar que Curupira forma parte de la selva como la tierra, el agua y el aire, porque este ser sobrenatural se funde y se confunde con la realidad; se viste de diferentes formas y colores, y es tan variopinto como lo es el verde de la floresta. En ese sentido, aseguramos que Curupira debe ser salvaguardado porque su misión es la auténtica valía de la naturaleza; Curupira es una de las principales armas que la madre naturaleza ha creado para asegurar su supervivencia, nuestra supervivencia.

Ante lo dicho, no hay apenas dudas de que Curupira merece ser obedecido por el papel que juega en la cotidianidad de la floresta y todo lo que ello conlleva. Cabe destacar, en definitiva, que la gran selva, en este caso la Amazonía, es mucho más que una mancha verde que cubre gran parte del planeta; que la selva guarda tesoros que no podemos prescindir; y que la selva, en toda su complejidad, genera y cobija vidas, visibles e invisibles sin las que difícilmente podríamos sobrevivir con dignidad.

## REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, J. Carta de São Vicente, 1560. **Conselho Nacional de Reserva da Biosfera da Mata Atlântica**. Série 06. Documentos Históricos. Caderno 07. São Paulo, 1997.
- BALEIRO, Z. **Quem tem medo de Curupira?**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.
- BARBOSA RODRIGUES, J. Lendas, crenças e superstições. **Revista Brasileira**, tomo X, p. 24-47, 1881.
- BARBOSA RODRIGUES, J. Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887. **Anais biblioteca Nacional**. Volume XV. fasc. 2 pgs. 1-334. Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues\\_1890\\_poranduba](http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1890_poranduba). Acesso em: 15 de fev. 2022.
- BERGSON, Henri. **Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu**. Traducción al español de Martín Navarro. Madrid: Librería de Victoriano Sánchez Suárez, 1900.
- CANDAU, J. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. 1ª edição, São Paulo: Contexto, 2019.
- CASCUDO, L. C. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global, 2010.
- CASCUDO, L. C. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2008.
- CASCUDO, L. C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- COLOMBRES, A. **Seres mitológicos argentinos**. Buenos Aires: Colihue, 2016.
- COLOMBRES, A. **Mitos y creencias en la Argentina profunda. Caracterización y testimonios**. Ituzaingó: Maipue, 2017.
- HALBWACHS, M. **La memoria colectiva**. Trad. Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- MAGALHÃES, J. V. C. **O Selvagem** (por) General Couto de Magalhães; edição comemorativa do centenário da 1ª edição. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.
- MAGÁN, P. M. **Aproximaciones a la literatura oral: la leyenda entre el mito, el cuento, la fantasía y las creencias**. Valencia: Perifèric edicions, 2010.
- MOISÉS, M. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 1978.
- PEÑUELAS, M. **Mito, literatura y realidad**. Madrid: Gredos, 1965.