

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

TEREZA DE LISIEUX GOMES GONÇALVES

RITUAL YRERUA E LINGUAGEM CORPORAL:
UM ESTUDO NA COMUNIDADE INDÍGENA URU EU WAU WAU

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

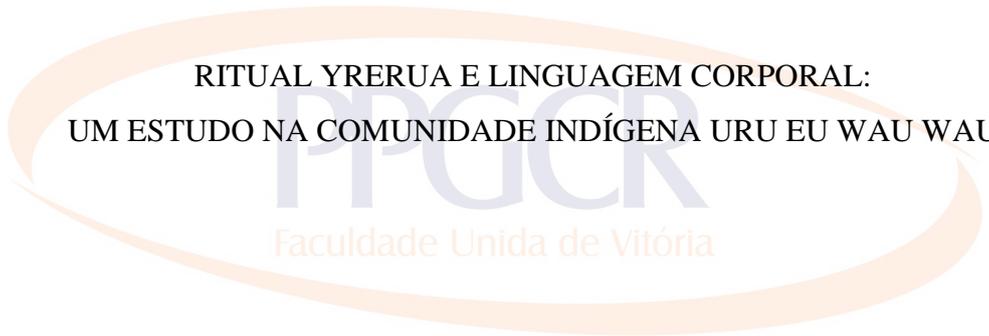
Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 20/07/2015.

Vitória-ES

2015

TEREZA DE LISIEUX GOMES GONÇALVES

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 20/07/2015.



RITUAL YRERUA E LINGUAGEM CORPORAL:
UM ESTUDO NA COMUNIDADE INDÍGENA URU EU WAU WAU

Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões.

Linha de pesquisa: Análise do Discurso Religioso.

Orientador: Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira

Vitória-ES

2015

Gonçalves, Tereza de Lisieux Gomes

Ritual Yrerua e linguagem corporal / Um estudo na comunidade indígena Uru Eu Wau Wau / Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2015.

vii, 75 f. ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2014.

Referências bibliográficas: f. 72-75

1. Ciências das religiões. 2. Análise do discurso religioso. 3. Linguagem expressiva. 4. Linguagem corporal. 5. Ritual yrerua. 6. Guarani. - Tese. I. Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. II. Faculdade Unida de Vitória, 2015. III. Título.

TEREZA DE LISIEUX GOMES GONÇALVES

RITUAL YRERUA E LINGUAGEM CORPORAL: UM ESTUDO NA COMUNIDADE
INDÍGENA URU EU WAU WAU

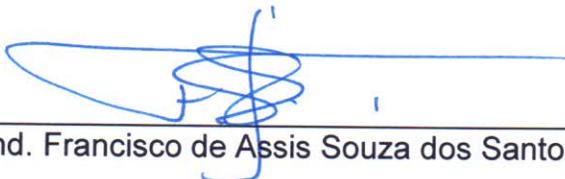
Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA (presidente)



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA



Drnd. Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA - Credenciamento Portaria MEC 3.914 de 14/11/05 – D. O. U. 16/11/05

Rua Engenheiro Fábio Ruschi, nº 161- Bento Ferreira – Vitória/ES – CEP: 29.050-670
Tele fax: (27) 3325-2071

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as pessoas que estiveram inclinadas ao “amor” incondicional; que foram alvo de profunda inspiração, em especial a toda a comunidade indígena Uru Eu Wau Wau das aldeias do relevo central de Rondônia.



AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela extraordinária experiência em senti-lo na fé. Servi-lo como fonte de luz na vida. A meus pais João Gonçalves de Abrantes e Terezinha Gomes Gonçalves que, como uma porção de liberdade puderam alicerçar meu crescer. A todas as pessoas que estiveram comigo nesta marcha, em especial a Vilma Dellarmelina, Raquel Páscoa da Veiga Frade Santana, Alana Araujo Filgueira, Romeu Cestaro, David Mesquiati de Oliveira estendendo a todos os professores da Faculdade Unida de Vitória e a toda comunidade indígena Uru Eu Wau Wau.



RESUMO

Esta dissertação visa interpretar a linguagem corporal dos índios, integrantes do ritual yrerua, a partir das expressões emocionais, ligados ao ambiente psíquico e físico, permitindo-nos identificar tais elementos simbólicos na imagem corporal em um contexto que confere uma perspectiva histórica e sentido psicológico. O primeiro capítulo aborda a história da comunidade Uru Eu Wau Wau e o milenar tronco Tupi, investigando o conceito do sagrado no ritual yrerua. O segundo capítulo levanta uma análise interpretativa do ouvinte, integrante do ritual yrerua para posteriormente analisar o pressuposto teórico com base na dança circular e seus simbolismos nas culturas tribais. O terceiro capítulo concentra-se nas situações em que se encontram os falantes. Em busca da resposta para este questionamento, propõe um quadro teórico metodológico que investiga formas de movimento com formas de expressão e formas de expressão com formas de movimento, objetivando analisar como esse fenômeno tem relação com as emoções desencadeadas do estado psicofísico observável. Conclui-se que, nessa sociedade tribal, o modo de vida tem origem no sobrenatural, concebendo o ser humano como parte dessa totalidade, apegados em seu centro interior que entra em contato com seu mito pessoal e coletivo, podendo considerá-lo arquetípico.

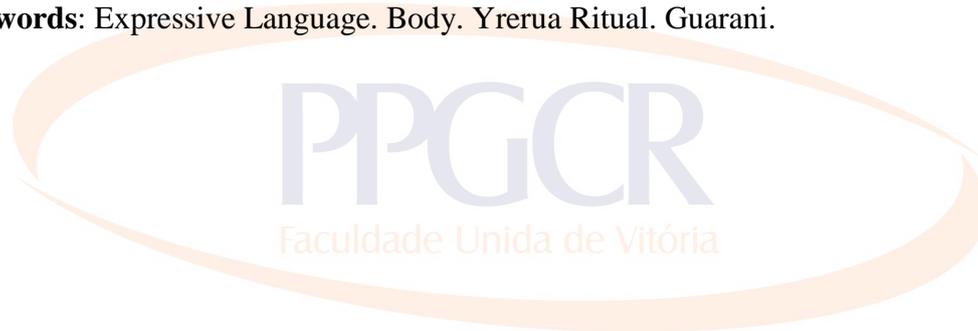
Palavras-chave: Linguagem Expressiva. Corpo. Ritual Yrerua. Guarani.



ABSTRACT

This dissertation aims to interpret the body language of the Indians, members of Yrerua ritual, from the emotional expressions, linked to psychological and physical environment, allowing us to identify these symbolic elements in body image in a context that gives us a historical perspective as well as a psychological sense. The first chapter addresses the history of the Uru Eu Wau Wau community and the ancient Tupi trunk, investigating the concept of the sacred in Yrerua ritual. The second chapter raises an interpretative analysis of the listener, a member of Yrerua ritual in order to further analyze the theoretical assumption based on the circular dance and its symbolism in tribal cultures. The third chapter is concentrated on situations where the speakers are located. In search of the answer to this question, it proposes a methodological theoretical framework that investigates forms of movement with forms of expression and ways of expression with forms of movement, aiming to analyze how this phenomenon is related to the emotions triggered by the observable psychophysical state. In conclusion, in this tribal society, the way of life comes from the supernatural that conceives the human being as part of a whole attached inside its center that comes in contact with the personal and collective myth that can be considered archetypal.

Key words: Expressive Language. Body. Yrerua Ritual. Guarani.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 ASPECTOS HISTÓRICOS DO RITUAL YRERUA	18
1.1 O milenar tronco Tupi Guarani	18
1.2 História do ritual Yrerua.....	24
1.3 Conceito indígena do sagrado segundo a tradição Guarani.....	28
1.4 Conceito indígena do sagrado segundo a comunidade Uru Eu Wau Wau	34
2 COMUNICAÇÃO ENTRE OS FALANTES PERCEBIDOS PELOS DIVERSOS ÓRGÃOS DOS SENTIDOS DURANTE O RITUAL YRERUA	41
2.1 Percepção descritiva de como o ouvinte integrante do ritual Yrerua interpreta a comunicação percebida pelos órgãos dos sentidos.....	41
2.2 Descrição de como o ouvinte, não integrante do ritual Yrerua verifica a formulação de linguagens expressivas no corpo	44
2.3 Momento da manifestação expressiva no corpo após o Yrerua (som primeiro)	49
2.4 Descrição da dança circular.....	52
3 SITUAÇÕES EM QUE SE ENCONTRAM OS FALANTES	57
3.1 Relação entre o psíquico e o somático	57
3.2 Experiências do “eu” individual.....	60
3.3 Conjuntura estruturalista relativa à linguagem.....	63
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	72

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Apresamentos (Linha do Tempo).....	20
Quadro 2 - Entrevista concedida sobre o herói Bahira.....	37
Quadro 3 – Concentração Inicial.....	46
Quadro 4 – Dança Circular.....	46
Quadro 5 – Início do som primeiro	47
Quadro 6 – Estado de êxtase.	47
Quadro 7 – Estado de transe.....	48
Quadro 8 – Manifestação coletiva.....	48
Quadro 9 – Linguagem expressiva no corpo.....	49



INTRODUÇÃO

Considerando o estudo da linguagem¹ das sociedades tribais, como hipótese investigativa para entender a origem de toda a religião no mundo, o ritual Yrerua vem expor um rito de grande contribuição, realizado para celebração de festas comemorativas de agradecimento à vida, bem como para outras intenções particulares, geralmente pessoais, desta sociedade que iniciou os primeiros contatos (pequeno grupo) em 1981, por ocasião dos invasores *brancos*, da curiosidade pelos equipamentos, armas e adornos. Em 1987, apontavam um grupo maior e mais *recente* de práticas sociais.

Numa revisão das estimativas iniciais que apontavam cerca de 1000 indígenas em inícios dos últimos anos oitenta, Leonel (1991) fala em 350 indivíduos; os Amundáwa chegaram no Trinchira em 1987, num grupo de 64 pessoas [...] Em 1991, apenas um pouco mais de 100 Amundáwa e Uru-eu-wau-wau foram identificados em toda a área, sendo 52 Amundáwa e 54 Uru-eu-wau-wau².

Na comunidade indígena Uru Eu Wau Wau o ritual Yrerua descreve uma cosmovisão relativa às experiências pessoais integradas da fauna, flora e do ser humano índio. Para o ato de caçar, pescar, plantar, colher, casar, ter filhos, morrer, sepultar os mortos, realizar lutas, conquistar territórios, entre outras ações resultantes da percepção e/ou transcendência do espiritual com o material, exige-se o cumprimento de inúmeros ritos e rituais herdados cosmogonicamente.

O ritual Yrerua lembra as manifestações de inúmeros ritos e rituais indígenas, momento em que as tribos dançam e utilizam uma flauta feita de bambu³. Os *Xavantes* (uma tribo localizada no Estado do Mato Grosso, Brasil), por exemplo, utilizam a *Sidupu*, isto é, uma flauta sagrada que é tocada durante toda uma noite no ritual do *Tebe*⁴. O *Urua* do clã *Kwaryp*, da etnia indígena *Kamayurá* do Xingu, é o nome atribuído a esta flauta feita de bambu⁵, utilizando-se, também, para a realização dos rituais, a *Ireru*⁶. Percebemos que a música, a dança e os instrumentos musicais estão presentes, quase que necessariamente, em

¹ De acordo com F. Mussalin, “o movimento na direção do mentalismo se anuncia logo na abertura da passagem: as palavras representam alguma coisa que tem lugar no interior do homem”. A objetividade da linguagem supõe que ela represente, em primeiro lugar, aquilo que toma forma nesse espaço, enquanto linguagem e sentido. MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 464.

² SIMONIAN, L.T.L. *Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura*. NAEA/UFPA, 2001, p. 213.

³ SILVA, A. A. *A territorialidade e identidade do Coletivo Kawahib da terra indígena Uru Eu Wau Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (reencontro) dos “Marcadores Territoriais”*. 2010. 301 f. Tese. (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, 2010, p. 197.

⁴ GAUDITANO *apud* SILVA, 2010, p. 197.

⁵ GALVÃO *apud* SILVA, 2010, p. 197.

⁶ NIMUENDAJÚ *apud* SILVA, 2010, p. 197.

todas as sociedades tribais, como uma forma de representação simbólica. A dicotomia corporeamente é superada em virtude de uma totalidade inseparável que caracteriza as diversas identidades, manifestadas ou produzidas em momentos especiais na comunidade.

Deste modo, o primeiro capítulo vem traduzir os seus significados representativos, que correspondem, portanto, a eventos marcantes compatíveis com a moderna visão sistêmica da natureza.

Os preparativos para confecção das flautas, assim como o das flechas e dos arcos, envolvem uma cerimônia, ou seja, um ritual de caráter espiritual que consiste no próprio processo de escolha dos seres cosmogônicos; os próprios bambus, materiais destinados à confecção do instrumento de som, são procurados em espaços considerados sagrados ou perceptíveis ao índio apto a percebê-lo. “O conteúdo, tanto quanto a extração da madeira para confecção do instrumento de som, são ‘espirituais’, propiciando a existência e a conservação física do ser humano”⁷.

A exibição sonora, evocada na conclusão do ritual Yrerua, sobretudo, nesta comunidade Uru Eu Wau Wau, representa na sua visão histórica, os antepassados, a espiritualidade e a afirmação das suas experiências, sociológicas, ambientais e psicológicas. Na exibição do ritual, é necessário considerar que o instrumento é sagrado, dentro de um paradigma holístico, onde fauna e flora, corpo-mente, são vistos como uma totalidade. De maneira geral, podemos constatar que a abordagem do índio, apto a conferir tal ritual, tem um poder extraordinário de líder espiritual. O cocar, as penas de gavião, os colares feitos da arcada dentária de animais, por exemplo, são exibidos durante as reuniões festivas com toda uma carga simbólica, de influência ambiental, sobretudo na crença de que o organismo humano tem a capacidade de transcender sua natureza biológica.

Segundo a tradição guarani, a mãe terra surge da base do cetro do criador, vivificada pelas chamas e neblinas do grande som primeiro. O cetro forma o eixo da terra, por onde flui a forma de uma serpente sagrada e aparecerá mais adiante no trabalho da criação como a coluna vertebral do ser humano. Os ossos da coluna são muito importantes para a tradição ancestral. Entre os Guarani, existe a expressão “tornar-se erguido”, que significa “reger o centro da vida, criar a realidade como o Criador gera Mundos, com a consciência do poder”. Erguer-se é tornar-se consciente de seus valores mais profundos. O Ser emerge do Todo, mas não se desfaz do Todo. As dimensões do ser vibram em tom de sete notas ancestrais, incluindo-se o silêncio. Essas cordas vibrantes interpenetram-se, gerando a música da vida, totalizando o Ser⁸.

O segundo capítulo, concentra-se, por isso, na dança circular sagrada e seus simbolismos nas culturas tribais, considerando que o espírito humano utiliza suas faculdades

⁷ CASSIRER *apud* SILVA, 2010, p. 198.

⁸ JECUPÉ, KAKA WERÁ. *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2001, p. 56; 77.

complementares, isto é, mental, sensorial, volitiva, criativa, estética e emocional, para se comunicar. Se tentássemos ler os mitos antigos, conseguiríamos descobrir qualquer relação entre essas histórias e nossa própria atitude para com os *heróis* ou os diversos acontecimentos dramáticos da vida religiosa. É de se esperar que tais conexões existam, e os símbolos que as representam não percam a sua importância para a humanidade. De certo modo, interligando-os ao mundo inteiro, tanto interior como exteriormente.

Os Guarani se manifestam hoje como um “modo de ser.” Com um claro sentimento de singularidade eles falam do ‘ñandé rekó’ – nosso modo de ser – com a expressão mais cabal de sua identidade.[...] O “modo de ser” *Guarani* é constituído por duas formas essenciais: o ‘ñandé rekó katú’ (nosso modo de ser autêntico e verdadeiro) e o ‘ñandé rekó marangatú’ (nosso modo de ser bom, honrado e virtuoso, enquanto ser religioso). Perguntar como se forma e como se vive este modo de ser religioso, equivale ao mesmo que perguntar sobre a experiência religiosa *Guarani*. [...] Ninguém se pode tornar ‘pajé’ (xamã) por aprendizagem, nem sequer sob a direção dos grandes, mas apenas por inspiração. Não são uma casta fechada e, menos ainda, hereditária. Segundo um canto xamânico, os ‘Apapokuva’ (*Guarani*) dividem-se em quatro classes: os que ainda não receberam inspiração, os que receberam um ou vários ‘cantos’, os dirigentes rituais, chamados de ‘ñande ru’ e ‘ñande sy’ (“nosso pai” e “nossa mãe”) e os xamãs “caciques” ou “capitães”⁹.

Há um exemplo ainda mais surpreendente na sobrecarga de símbolos no ritual Yrerua, sobretudo em seus relatos, quando resolvem atribuir ao rito uma proteção, em detrimento dos acontecimentos e/ou conflitos sociais, sejam eles pessoais ou espirituais; exemplo este que mostra como o ser humano reage às profundas influências psíquicas, de enorme valor prático para o analista do discurso.

Para os *Kawahib*, da tribo *TIUEWW*, existe o espírito do morto, que flutua até aos céus onde se encontra *Tupananga*. Este nem sempre retorna para proteger a tribo contra os espíritos ou homens ruins, decorrendo daí a sua forma de representação, presente no ritual ‘Yrerua’. Afirmam, que, as pessoas que não praticam o bem, nas quais se incluem, também, alguns pajés, muitas vezes não morrem, ou, quando morrem, viram *Anhanga* – espíritos ruins ou o próprio diabo. A morte do inimigo assume outro significado ou dimensão, sendo caracterizada pelo desprezo. O espírito do inimigo, no imaginário dos *Kawahib*, torna-se um *Anhanga* e passa a perturbar o coletivo, decorrendo, daí a necessidade, constante, de se efetuar o ritual “Yrerua”¹⁰.

Essa perspectiva do espírito baseia-se na comparação entre as pessoas e as suas vivências. Por ocasião das invasões de posseiros em suas terras, aliás, por eles, à priori, bem-vindos, foram introduzidas doenças e influências que causaram os mais diversos males. Desta forma, ficando receosos e alertas, criaram, no ritual Yrerua, um novo componente, isto é, as pinturas corporais, com jenipapo, como forma de proteção.

⁹ MELIÀ, B. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, M. M. et.al. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 293, 315-316.

¹⁰ SILVA, 2010, p. 204.

Quando ocorrem conflitos, resultando em mortes de não-indígenas, os intrusos são abandonados e devorados por animais, isso por não fazerem parte do seu meio e do seu mundo, para tanto os índios realizam também uma celebração de vitória sobre o inimigo. Essas mortes ocorrem devido à invasão do espaço territorial indígena. Os Jupau solicitam que o invasor abandone o local, como não são atendidos, recorrem a esse expediente¹¹.

Para esta comunidade Uru Eu Wau Wau, o certo, ou seja, o que é bom ou o que é harmônico, consiste naquilo que foi identificado, em um tempo vivido, como mítico, nomeadamente, aquilo que é narrado nos mitos.

Convivendo com jovens indígenas, de etnias distintas, no Estado de Rondônia, e, enquanto professora da disciplina de Educação Física do projeto Açai III, foi possível perceber a semelhança mítica comum entre eles. Em praticamente todos os rituais, o que eles pretendem, ou o que evocam, é uma volta ao tempo, a esse tempo mítico; das recordações vivenciadas pela memória, evocadas, por exemplo, na passagem por uma estrada na mata, no verde; na pedra; no ambiente.

Nas sociedades tribais pré-letradas, é interessante abordar, que o poder do xamã tem origem no sobrenatural. E na abordagem histórica do xamanismo, pode-se dizer que o homem arcaico, em sociedades tribais, concebia o ser humano como uma totalidade. O xamanismo é compatível com a moderna visão sistêmica da natureza, na qual as causas das doenças não são explicadas somente com base na medicina biológica, mas nos fenômenos sociológicos, ambientais e psicológicos.¹²

Faculdade Unida de Vitória

Os índios são, aparentemente, ingênuos, na maneira de se comportar diante dos visitantes; têm um brilho no olhar e se divertem com a menor observação.

Absorvem, pois, não só uma visão holística dentro de um paradigma holístico, mas, e sobretudo, o ser em sua inteireza, interagindo com seu habitat de forma a manterem-se nativos.

Desta forma, poder-se-ia representar, simbolicamente, um eixo que liga o biológico com o arquetípico, o biográfico com o coletivo, o pessoal com o transpessoal ou o corpo com o espírito; ambos, geralmente, apegados em seu íntimo.

Com o canto, inserido na dança circular, por exemplo, o índio entra em contato com seu mito pessoal, mas esse mito é também coletivo e, portanto, arquetípico. Percebe-se que há uma exposição na tentativa de querer demonstrá-lo, através de percepções individuais que se abrem para fora e se deixam absorver pelo sobrenatural. A experiência sensorial vivida no ritual *Yrerua* exprime aquilo que Boechat considera como: “Exemplo da integração mente-

¹¹ SILVA, 2010, p. 208.

¹² BOECHAT, W. Transferências, tradições e xamanismo. In: BYINGTON, C. A. B. (Org.). *O simbolismo nas culturas indígenas*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 199.

corpo levantada por Lévi-Strauss, na qual imagem anímica e fisiologia se formam num todo”¹³.

Na Psicologia Simbólica, o pensamento é visto como uma função da consciência, enquadrando-se, individualmente e culturalmente, dentro da teoria arquetípica do desenvolvimento da consciência. A dança, enquanto movimento circular, proporciona a abertura dessa consciência, abrindo, assim, de forma proporcional, o campo das memórias arquetípicas. A força que o ser humano, neste caso, que o *índio*, desempenha, no ritual, ou seja, na dança, é proporcional ao desenvolvimento de sua personalidade individual e de sua cultura. Este desenvolvimento faz parte de uma adequação simbiótica com a natureza, um estado natural e, por isso, perfeitamente integrado e conectado com o arquétipo.

Considerando os arquétipos como padrões autônomos de significado, que organizam e compõem as estruturas simbólicas do pensamento, é necessário compreender a corporação dos elementos linguísticos (de grande complexidade) que emergem da psique.

Para isso, qualquer informação “extra”, oriunda da cultura indígena, é extremamente útil para compreender melhor o universo da língua, como, por exemplo, a noção de que o “corpo”, enquanto expressão da linguagem, não mente, encontrando-se unido a esta, inseparavelmente, num reflexo constante. Esta relação é fulcral, principalmente, quando se investiga a noção etimológica da palavra “discurso”.

Considera-se que o sistema de signos se realize com a corporação dos elementos linguísticos, artísticos, matemáticos, entre outros. E que esse sistema fixe o significado, sendo que diferentes estruturas de linguagens têm correspondência direta com diferentes estruturas de pensamento¹⁴.

No ritual Yrerua, exibem-se enormes emoções, oriundas de fora para dentro e de dentro para fora, uma comunicação feita quando o índio revela perceber a aproximação do som (sensação de prazer), posteriormente transmitida de um para outro durante o movimento circular. O índio deve ter a aptidão necessária para perceber o Yrerua (sensação de prazer), para poder encontrar-se a si próprio após as experiências sensoriais reveladas durante a dança circular. Certamente, vê o mundo como vontade e representação de uma imagem conjunta, de sentimento simpático de amor, procurando apreender, nele, o próprio sentimento, a real experiência do saber perceber.

Platão coloca-se da seguinte maneira: como é que o ser humano pode saber tanto diante de evidências tão passageiras, enganosas e fragmentárias? Transferindo-se para a linguagem, essa questão quer dizer que o conhecimento da língua é muito maior que sua manifestação. Assim a linguagem está vinculada a mecanismos inatos

¹³LÉVI-STRAUSS *apud* BOECHAT, 2006, p. 200.

¹⁴CASSIRER *apud* NETO, E.S. et.al. O pitongg cultura Karitiana: a narrativa mítica do Opitongg. *Bol. Geogr.*, Maringá, v.32, n.1, jan./abr., 2014, p. 143.

da espécie humana e comuns aos membros dessa espécie, daí a ideia de universais linguísticos. Esta visão que coloca a linguagem num domínio cognitivo e biológico, admite que o ser humano vem equipado, no estágio inicial, com uma gramática universal, dotada de princípios universais pertencentes à faculdade da linguagem, e de parâmetros não-marcados que adquirem seu valor (+ ou -) por meio do contato com a língua materna¹⁵.

O terceiro capítulo vai ao encontro da análise das situações em que se encontram os falantes, e suas reações, tendo como base o estado psicofísico observável. Nesse cenário, a língua ocupa uma posição especialmente delicada, pois toma, como seu próprio objeto, o próprio núcleo de seu acervo, o qual, na maioria das vezes, aponta a linguagem como instrumento para construir seus ideais.

Mente-corpo partilham de uma série de outras características que, como estudo da cultura, crenças, moralidades, leis e costumes “adquirem lenta e inconscientemente as competências comunicativa e sociolinguística, com respeito ao uso apropriado da língua”¹⁶.

Na pós-modernidade, ainda se veem homens de natureza nativa, como é o caso da população, aqui em estudo. Neste ato de investigação, pretendemos expor a cosmovisão de um povo, acrescentando, ainda, um referencial, ou seja, aprofundando o estudo da linguagem corporal em detrimento das emoções desencadeadas pelo organismo, durante o ritual. Considere-se o seguinte:

A própria linguagem revela a chave do problema de como o organismo vivo se exprime. Evidentemente, a linguagem deriva das sensações percebidas por órgãos do Corpo. Por exemplo, a palavra alemã Ausdruck e sua equivalente inglesa Expression (expressão) descreve exatamente a linguagem do organismo vivo: o organismo vivo se expressa em movimentos, por isso falamos de movimentos expressivos. O movimento expressivo é uma característica inerente ao protoplasma. Distingue o organismo vivo de todos os sistemas não-vivos. A palavra sugere literalmente – e é assim que devemos considerá-la – que alguma coisa do sistema vivo “pressiona a si mesma para fora” e, portanto, se “move”. Isso só pode significar o movimento, ou seja, a expansão ou contração do protoplasma. No sentido literal, “emoção” significa “mover para fora”; ao mesmo tempo, é um “movimento expressivo”. O processo fisiológico da emoção plasmática, ou movimento expressivo, está ligado inseparavelmente a um significado facilmente inteligível, que costumamos chamar de expressão emocional¹⁷.

Variáveis relacionadas com a linguagem expressiva no corpo podem mostrar a relação última entre as redes comunicativas diversas, através das quais a língua é constituída. Assim, sob a indutância harmônica e/ou ressonância simpática, o corpo, quando submetido a um ritual, apresenta-se sob a influência de um processo fisiológico, ou seja, da expressão

¹⁵SCARPA, E. M. Aquisição da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2009, v.2, p. 203-32. Aqui, p. 208.

¹⁶FISHMAN *apud* ALKMIM, T. M. Sociolinguística – parte I. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2008, v.1, p. 37.

¹⁷REICH, W. *Análise do caráter*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 332.

emocional propriamente dita do organismo, revelada no engrama psicofísico observável, conforme podemos constatar na citação que se segue:

Alexandre Lowen, um médico norte-americano, inspirado nos trabalhos de discípulo dissidente de Freud, Wilhelm Reich, apresentou uma explicação muito lúcida de como se instala uma tensão muscular. Para isto, ele lembra primeiro os princípios fundamentais que regem o que Freud chamou de “aparelho psíquico”. É do corpo que vem, segundo Freud, a origem do nosso “Ego” animal, que é o “ID”, isto é, os impulsos tais como comer, beber, defecar, urinar, ter relações sexuais. Procuram garantir a nossa sobrevivência pessoal e a da espécie. Mas o meio e, mais particularmente a sociedade bloqueiam estes impulsos ou, pelo menos, atrasam a sua descarga: só se pode mamar em certas horas, urinar em certos locais e ter relações sexuais com certas pessoas e em certas condições conhecidas de todos. Cada vez que um impulso não é imediatamente satisfeito, a energia a ele destinada se acumula no músculo que lhe impede a descarga, provocando uma tensão muscular¹⁸.

A descoberta atual da importância do corpo, em nossa cultura, é uma das situações em que percebemos a magnitude das culturas indígenas, quando comparadas à nossa. De fato, a relação pessoal e interpessoal com o corpo, entre os índios, dá-se de forma muito mais integrada, espontânea e sadia do que entre nós. Cita-se um exemplo, resultante da observação da convivência desta comunidade indígena no alojamento, comentado entre professores indígenas, durante Projeto Açaí, no município de Pimenta Bueno-RO, ou seja, o modo como eles encaram com naturalidade a relação sexual: a visita e os bate-papos entre professores, índios e demais alojados, dentro do próprio alojamento, não incomodaram casais indígenas que, naquela ocasião mantinham relação sexual.

Um ritual revela, sobretudo, a posição e o estado corporal de abertura para a entrega, mas este é sempre transcendente ao sujeito, na medida em que não pode ser causado, isto é, não se controla. Assim sendo, resta apenas acompanhar o caminho religioso transcendente que se verifica nesta linguagem corporal.

Numa perspectiva cognitivista, a religião não difere de outros tipos de pensamentos ou de ação: a religião, como outras formas seculares de pensar e de agir, procura explicar realidades e eventos particulares, político-sociais, de espaço interpretativo para as gerações futuras. Os movimentos cepticistas, criticistas e iluministas levantaram questões relativas à criatividade, à moralidade, à ética, e à cultura do mundo antigo, o qual passou a ser considerado como pressuposto e forma de se eleger um modelo apropriado de crença e de organização social, no qual o homem experimenta através de suas relações sociais.

A linguagem proporciona uma ordem fundamental ao vocabulário. É impossível usar a linguagem sem participar de sua ordem. Pode-se dizer que toda linguagem empírica constitui um *nomos* em formação, ou com igual validade, uma

¹⁸ WEIL, P; TOMPAKOW, R. *O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal*. 72 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 173.

consequência histórica da atividade nomizante de gerações e homens. O ato nominante original é dizer que um item é isto e, portanto, não aquilo. Quando esta incorporação original do item numa ordem que inclui outros itens é seguida de designações linguísticas mais distintas (o item é masculino e não feminino, singular e não plural, substantivo e não verbo, e assim por diante), o ato nomizante visa uma ordem compreensiva de todos os itens que possam ser objetivados linguisticamente, isto é, visa um nomo totalizante¹⁹.

No ritual Yrerua, o canto traduz uma entonação muito simples, sendo este acompanhado pelo rústico instrumento de som, a taboca; uma forma comum da expressão religiosa dos Guarani. Prática e crença estas, de dimensão humana, o que em tudo se assemelha a ação e pensamento, característicos das estruturas da língua, transformando-se no pensar e agir pleno. “Os guarani não conhecem cantos nem danças propriamente profano. Canto, dança e oração chegam a ser sinônimos; a oração é um canto dançado, assim como a dança é uma oração cantada”²⁰. Trata-se de uma peculiaridade do conhecimento; do resultado das associações vivenciadas nos degraus do ciclo da vida, juntamente com a unidade espacial e temporal, desenvolvidas pelas experiências da vida em sociedade e desta mesma unidade sensório-motora em que se adquire uma postura na ação.

O pensamento é conduta e as consequências do pensamento refletem, inevitavelmente, a qualidade do tipo de situação humana em que foram produzidas. E como toda disciplina é o que fazem delas as pessoas que as praticam, tal sensibilidade está inserida em sua constituição do mesmo modo como as sensibilidades de uma época se inserem na cultura dessa época²¹.

Com esse mesmo pensamento investigativo, Fishman traduz o conceito de comunidade quando observa o seguinte: “os membros de qualquer comunidade adquirem lenta e inconscientemente as competências comunicativa e sociolinguística, com respeito ao uso apropriado da língua”²².

Conforme o pensamento de Urban:

[...] podemos formular hipóteses sobre a localização dos povos indígenas em diversos momentos do passado. Podemos testar modelos de sequenciamento cultural histórico que situam a linguagem e a comunicação em relação às forças materiais, econômicas e políticas. Dispondo-se, então, de dados suficientes e confiáveis sobre as línguas atuais, e aplicando-se técnicas linguísticas adequadas de descrição; comparação e reconstrução, é possível estabelecer se houve relações históricas, e a natureza, entre os povos que a utilizam²³.

¹⁹ BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 33.

²⁰ MELIÀ, 1989, p. 318.

²¹ GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 31.

²² FISHMAN *apud* ALKMIM, 2008, p. 37.

²³ URBAN *apud* MONTSERRAT, R. M. F. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: MEC, 1994, p. 93.

A porta de acessibilidade aos aspectos práticos da pesquisa, dado os recentes avanços da teoria do discurso, da análise dos atos da fala, da interpretação das culturas e da hermenêutica da vida cotidiana, tem incidido na narrativa, e isso é visível em alguns pressupostos antropológicos.

Quando se dispõe de documentação escrita sobre alguma língua, crescem as possibilidades de se estabelecer relações entre ela e outras línguas atuais. A situação mais favorável é aquela em que não só se dispõe de documentação histórica sobre línguas que se revelam parenta como se dispõe de seus “descendentes” contemporâneos. A mais desfavorável, ao contrário, é aquela em que não há documentação escrita para épocas mais recuadas. Este é o caso das línguas indígenas brasileiras. Somente sobre três línguas, o Tupinambá ou Tupi Antigo (falado em toda a costa do Brasil quando da chegada dos portugueses), [...] dispomos de documentos dos séculos XVI e XVII. Para as línguas Karibi, Rodrigues (1985) apresenta algumas evidências de ligação genética com Tupi. Isso poderia então significar que houve um ancestral remoto comum para os três maiores grupos de línguas da Brasil: Karibi, Tupi e Jê²⁴.

Levando em consideração a hermenêutica da vida cotidiana, Geertz se coloca da seguinte forma:

Os argumentos de antropólogos vivem uma crise permanente de identidade; na maioria das vezes decorre da exploração pouco estudada dos povos “tribais” ou “primitivos”. Se estuda a cultura, “as formas de vida” ou “o ponto de vista do nativo”, porque nesses tempos hermenêutico-semiótico, quem não o faz? Pode-se dizer uma antropologia acidental, numa coletânea de ciências muito diversamente concebidas e unida em o homem e suas visões, tão obscura quanto declarado sua correção, assim, a dificuldade de descrever tais eventos culmina em departamentos universitários cada vez mais descentrados, feito de reações sempre eventuais sobre a lógica²⁵.

Analisar o discurso em uma metodologia que vise mensurar forma de expressão em forma de movimento e forma de movimento em formas de expressão resulta numa disciplina do corpo e sua linguagem, favorecendo, assim, as abordagens antropológicas.

A ideia central do trabalho requer, portanto, a observação do estado de contração e expansão do tónus muscular do índio submetido ao ritual, ou seja, a verificação da sua musculatura diafragmática, facial, visual e postural, para, posteriormente, poder comparar com outros rituais de celebração à vida. Em todos eles considerando o estado de ressonância em reação ao estímulo neurovegetativo do organismo, explícito na expressão emocional, conforme afirma Reich, nas suas reflexões sobre o caráter:

É possível antever uma compreensão do riso (na expressão facial “alegre”) e da tristeza (na expressão facial “deprimida”). No riso, a musculatura facial contrai-se, na depressão, torna-se flácida. Tudo isso está perfeitamente de acordo com o fato que, na alegria, a contração muscular - o movimento cônico do diafragma, por exemplo, quando o indivíduo dá uma gargalhada (“dá risada que sacode a barriga”) -

²⁴ MONTSERRAT, 1994, p. 93-104.

²⁵ GEERTZ, 2001, p. 87.

ser parassimpática e libidinal, ao passo que, na tristeza, a flacidez muscular é simpática e antilibidinal. O que também fundamenta esse processamento linguístico consiste no fato do orgânico nascer do inorgânico, e o psíquico ter origem no vegetativo, ou seja, o orgânico e o inorgânico continuam funcionando e agindo de acordo com as leis básicas que governam sua matriz. Dá-se um salto, ainda mais importante, para compreensão do processamento linguístico na atividade do movimento corporal, quando se encontram as mesmas leis, químicas e físicas, no orgânico e no inorgânico e, no componente psíquico, quando encontra as mesmas reações fundamentais de tensão e relaxamento, de estase, de energia, de descarga, de excitabilidade, etc., tudo isso inserido no componente vegetativo²⁶.

Podemos, assim, prever que, ao analisarmos os processos emocionais, presentes no indivíduo, quando submetido a determinado ritual, muito provavelmente teremos um forte indicador de uma experiência religiosa específica, expresso na sua própria linguagem.



²⁶ REICH, 2009, p. 320; 355.

1 ASPECTOS HISTÓRICOS DO RITUAL YRERUA

1.1 O milenar tronco Tupi Guarani

O ser humano índio foi imaginado pela mídia ocidental do século XVI como uma cultura à deriva, sem alicerce seguro – assim registram alguns escritos da época. No século XX, a sociedade brasileira, de maneira geral, chama de índio o sujeito violento, bárbaro ou miserável que mora em casas de taipa, caracterizando-os como sujeitos e preguiçosos.

A etnia vivida dentro da proteção de um ecossistema, como no caso da comunidade Uru Eu Wau Wau, tem traços de um povo simples e hospitaleiro. São qualificados pela aparência, preferencialmente pintada, pelo exotismo e, sobretudo, pela dificuldade de comunicação com a sociedade vigente. Aceitaram receber o visitante “branco” sem a devida consciência do mal que lhes causaram.

O milenar tronco Tupi se estende pela valorosa tradição deste povo chamado índio e vigora no fulgor de sua simplicidade nativa, pelo fato de mostrar, à atual sociedade, que uma cultura ancestral se foi afastando das invasões, e que se encontra viva na atual Amazônia, tecida de sistemas de vida nativa e de relações fundadas no desenvolvimento do ecossistema.²⁷ “De todos os povos do tronco Tupi e, mais especificamente, de todos aqueles que fazem parte da família linguística Tupi-Guarani, foram os Guarani que suscitaram maior número de estudos e referências bibliográficas”²⁸.

Ainda no século XVI, livrando-se dos Incas, os Tupis entram no Brasil pelo rio Madeira –Amazonas e os Guaranis pelo rio Pilcomayo e o rio Paraguai, ficando separados por muitos anos, até depois da chegada dos portugueses e espanhóis. Os Tupis ficaram no centro norte e o leste do Brasil, os Guaranis no sudeste da América do Sul. Os autores que estudavam a história indígena não se interessaram pelo local e oportunidade em que se deu a cisão do povo Tupi primitivo em dois povos afins, o Tupi e o Guarani.²⁹

Se estivéssemos em marcha a decifrar geograficamente o mapa do Brasil: o Oceano Atlântico, as Guianas, o Suriname, as Cordilheiras dos Andes, o Paraguai, o Uruguai, a Argentina e a Patagônia, fechando o sul do Brasil, já dizia Kaká Werá, teríamos exatamente a trajetória Tupi-Guarani.

²⁷ NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU, Índios Guarani, Assistente de produção: Nelson Tyski; Paulo E. de Lima, Leila D’Borsoles, Reserva do Xingu: CIRENEU KUHN, 1980.VTS.01.2 (02:44min.), son., color.

²⁸ MELIÀ, B.; SAUL, M. V. A.; MURARO, V. F. *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, RS: Fundames, 1987, p. 17.

²⁹ PEREIRA, M. S. *Índios tupi-guarani na pré-história: suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento*. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 52.

Essa trajetória levou entre 12.000 e 15.000 anos, segundo estudos e achados arqueológicos, deixando rastros milenares, como as igaçabas marajoaras (cerâmicas com grafismos artísticos), as igaçabas funerárias (urnas funerárias), registros de alfabetos e escritas ancestrais como as iquatiaras (grafismos registrados em pedras e grutas)³⁰.

Uma *nação* grandiosíssima, ainda tribal, conforme a região e a época de sua migração e expansão, com o tempo, recebeu nomes diversos, como: Jupaú, Amandawua, Uru Eu Wau Wau, Marajó, Tupinambá, Tupiniquim, Caeté, Guarani, Guaianá, Charrua e Chiripá.

A comunidade indígena Uru Eu Wau Wau, localizada no relevo central de Rondônia, descreve essa trajetória milenar do tronco Tupi mantendo suas tradições. Atualmente, está dividida em grupos de parentesco, cada qual com um responsável-chefe. São divididos em duas metades: Mutum e Arara. Após o contato com a civilização vigente, houve grande perda cultural, hábitos de subsistência e costumes. Devido a tais influências, perderam muitos de seus costumes com a praticidade da industrialização. Deixaram de fazer uso de vários materiais e práticas que eram próprios de seu modo de vida e de seus costumes, como por exemplo NHAPEPOA (cerâmica), QUAYWYRA (vestimenta), TUPAWA (tecelagem), YWYRAPARA e UYWA (caçada com arco e flecha) e TATAYWA (instrumento de fazer fogo), bem como a perda de semente ancestral de milho, de cabaça, cultivares de mandioca entre outros.

Um fato interessante, nesta passagem, foi um convite, feito pela coordenação indígena do município de Jaru-RO, em que foi solicitada a elaboração de um projeto de apoio ao resgate cultural indígena, referindo-se à comunidade Uru Eu Wau Wau, ocasião essa em que levamos 30 kg de argila para produzir artesanatos criativos, diversos e alguns slides do processo de coleta para a fabricação artesanal de diferentes tipos de peças de argila, bem como a orientação sobre suas propriedades terapêuticas. Praticamente quase toda população jovem, entre as seis aldeias visitadas, não conheciam argila, porém, houve um interesse imensamente produtivo em aprender e em participar das atividades. Demonstraram grande habilidade na confecção de tigelas, principalmente, os mais velhos, que vinham com muita satisfação e alegria mostrar as tigelas confeccionadas; a velocidade com que confeccionavam as tigelas eram surpreendentes.

O século XVI foi marcante, historicamente, como o início das influências dramáticas e devastadoras da degeneração cultural. Nessa época, podemos constatar, principalmente nos livros de história, a conquista da América do Sul por espanhóis e portugueses, revelando o período da escravidão de nossos índios. Tais reprimendas são marcadas por grandes conflitos,

³⁰ JECUPÉ, 2001, p. 99.

ainda hoje vividos, porém, naquela época, foram marcados por apresamentos, especialmente pelos portugueses e seus descendentes; descritos da seguinte forma:

Quadro 1 – Apresamentos (Linha do Tempo)³¹

Séculos XVI-XVII	(1550-1700)	Apresamento por mar
Século XVIII	(1700-1750)	Apresamento por terra
Séculos XVIII-XIX	(1750-1850)	Apresamento e morte por guerras
Séculos XIX-XX	(1850-1950)	Período migratório/terra sem mal
Século XX	(Desde 1950)	Degradação do ecossistema

As culturas indígenas deixam seu legado, compõe, de forma exuberante, a sua contribuição para a sociedade mundial em seu modo de subsistência; originalmente rica de tradições, línguas e visões de mundo que, apesar de terem sido desprezadas há décadas, têm-se destacado como culturas complexas, sofisticadas, em muitos aspectos, importantes, em sua maneira de se comportar, e portadoras de sabedoria para o mundo moderno.

Sobrevivem sob a influência da sociedade vigente que, notadamente, tem comprometido seu destino. Mesmo com todo o avanço jurídico de proteção e expressiva parcela de contribuição da população consciente, há poderosos interesses políticos e econômicos de interferências desastrosas. O órgão indicado, pelo Estado brasileiro, para agir como tutor, tem sido a FUNAI, porém, eles têm reclamado muito dos serviços de proteção ao índio.³²

Sem dúvida é o índio o mais antigo acervo cultural da humanidade. Os Uru Eu Wau Wau de Rondônia “são uma comunidade recente de contatados; pertencem ao tronco Tupi, que por sua vez é dividido linguisticamente em famílias Tupi-Guarani, Tupi-Mondé, Tupi Rama Rama e Tupi Kawahib”³³ “Os apontamentos antropológicos sugerem a presença de coletivos indígenas na Gruta Arahi, nascente do Rio Cautário, localizada na TIUEWW, há pelo menos 12 mil anos”³⁴.

As primeiras incursões de contato com essas coletividades, com caráter mais sistematizado, aconteceram por intermédio das missões religiosas na Amazônia Ocidental aproximadamente no ano 1688, e particularmente no atual território de Rondônia em 1714, quando muitas etnias foram identificadas. As missões religiosas tiveram forte influência política e simbólica em toda a Amazônia, especialmente aquelas comandadas pelos jesuítas, até que essas fossem expulsas em meados do Século XVIII, por determinação do Marquês de Pombal³⁵.

³¹ JECUPÉ, 2001, p. 102.

³² NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU. Rigoberta Menchu (Nobel da Paz). Realização: VERBO FILME, 1993, VTS 01 - 01 (23:25min.), 1 DVD, son, color.

³³ SILVA, 2010, p. 32.

³⁴ LEONEL *apud* SILVA, 2010, p. 29.

³⁵ HUGO *apud* SILVA, 2010, p. 29.

Apesar da variedade de suas línguas e culturas, o modo de viver Guarani tem-se diferenciado. Enquanto patrimônio da humanidade, vem participando, com seu exemplo, na elaboração e desenvolvimento de ideias sobre a concepção da vida. A solidariedade para esta tradição é igualmente milenar. Defendem-se uns aos outros, decidem em grupo e, enquanto grupo, as posições que irão tomar, no confronto com outros grupos semelhantes, baseiam-se na reciprocidade.

O que levou ao desaparecimento de várias etnias foram os fatores como: doenças de contato, escravidão, desterritorialização, ações etnocidas praticadas pelo colonizador, entre outros. Ainda é necessário advertir que outros tantos povos ficaram condenados à incorporação ao sistema econômico dominante, com isso muitas vezes perdendo não apenas as terras ancestralmente ocupadas, mas também a língua, a cultura, a referência, enquanto povos autônomos³⁶. [...] A designação Kawahib, todavia, é constituída de outras variáveis, tais como: Kawahiba; Kawahiva, Kagwahib; Kagwahiba; Kawahyb; Cawahib; Cauahib e Cauaiua; e ainda outras denominações como: Kawaib, Cavaíba, Cabaíba, Cabhiba, Cawahiwa, Cauaíbe, dadas por um número grande de autores e referenciados em Almeida Silva. Os Kawahib são uma classificação baseada em critérios linguísticos elaborado por Rodrigues, indivíduos que vivem na porção sul do Amazonas (Parintintin, Jiahui ou Diahói, Juma, Tenharin), norte e centro de Rondônia (Karipuna, Amondawa e Jupaú ou Pindobatywudjara-Gã, (conhecidos na sociedade nacional como Uru-Eu-Wau-Wau), e viviam em fuga, devido os conflitos com seus parentes Jiahui, que se nominavam como Pain³⁷.

É importante destacar que, na Amazônia, com o processo de ocupação das terras pelos colonizadores, a família, a economia, o parentesco, a chefia, os rituais, as relações com os outros povos, a visão de mundo, nada disso tem alterado esse *modo de vida* guarani, porém, como visto anteriormente, várias etnias desapareceram e outras se encontram praticamente extintas, decorrente desse processo histórico que envolve a sociedade vigente. Como resultado de toda essa degeneração até hoje ainda há mortes provocadas por doenças ou pelos confrontos.

Segundo relatos do Conselho Indigenista Missionário de Rondônia – PANEWA, o povo Uru Eu Wau Wau, como atualmente gostam de ser chamados, ficaram conhecidos como aqueles que tocam taboca. Suas terras abrangem os municípios de: Guajará-Mirim, Campo Novo, Monte Negro, Cacaúlândia, Governador Jorge Teixeira, Mirante da Serra, Jaru, Alvorada do Oeste, São Miguel do Guaporé, São Francisco, Seringueiras e Costa Marques. Sua área é de 1.836.117 ha, tendo uma superposição do parque nacional dos Pacaas Novas de 800.00 ha. A população é de noventa pessoas. Localizam-se nas aldeias do Alto Jamari, Alto Jaru, aldeia 623, aldeia Nova e aldeia do Jamari. A língua Uru Eu Wau Wau pertence ao sub

³⁶ SILVA, 2010, p. 145.

³⁷ SILVA, 2010, p. 26.

grupo Kawahib, da família Tupi-Guarani, do tronco Tupi. Em detrimento das diferenças dialetais aparece de maneira diferente entre os vários povos, nomeadamente, Amundáwa, Juma, Parintintin, Tenharim, Karipuna e Diahoi.

Deste milenar tronco Tupi, até hoje a comunidade Uru Eu Wau Wau é conhecida como bravos guerreiros. Ainda hoje presenciamos caciques enfrentando professores, dirigentes e demais entidades que consideram indignas de visitá-los.

Ao realizarem-se as primeiras visitas, na companhia da FUNAI, objetivando apresentar este trabalho de pesquisa, fomos surpreendidos por um deles, Purué Uru Eu Wau Wau, na ocasião representante da Associação Indígena local, enviando o seguinte recado: “Se quiserem falar comigo, venham até mim”; estava na lavoura colhendo café. Ao chegarmos lá, disse-nos que poderíamos apresentar o trabalho à comunidade, com a condição de serem visitados por intermédio da Secretaria de Educação Indígena local.

Já ouvimos a coordenadora indígena dizer-nos que foi recebida com uma espingarda, sendo-lhe comunicado que a sua presença não era permitida. Também já foi presenciado durante uma das visitas à aldeia Jamari, a apreensão da bagagem de uma professora indígena. Seus pertences só seriam entregues se a coordenação indígena, do município de Jaru-RO, cumprisse com o acordo determinado em reuniões anteriores.

Ainda hoje encaram os mesmos problemas da época do contato: o desrespeito por seu território tradicional, onde sua história é marcada por ataques, massacres e perseguições. Segundo relatos de seringueiros, coletados pelo Conselho Indigenista Missionário - Regional de Rondônia na cidade de Ariquemes, organizavam-se verdadeiras expedições punitivas contra os indígenas, que provocaram o extermínio de vários grupos isolados e mesmo aldeias inteiras foram eliminadas. O final dos anos 70 foi, assim, marcado por conflitos entre indígenas, colonos, fazendeiros, com mortes em ambos os lados, revelando o desespero de um povo acuado sem entender o fato de estarem sendo atacados.³⁸

Seringais conhecidos como Urupá, Jamari, Montenegro, Nova Floresta, Antuérpia, Cajueiro, Jaru, Igarapé Nova Floresta, localizados no relevo central de Rondônia, foram-se consolidando institucionalmente somente na década de 1980. No entanto, percorrendo áreas indígenas, a caminho das aldeias, vimos pequenos produtores rurais com residências e estabelecimentos comerciais nas circunvizinhanças.

As semelhanças culturais e linguísticas dos Uru Eu Wau Wau e Amundáwa, em detrimento do espaço geográfico em que se encontram, conforme a etnohistoriografia, não nos

³⁸ JORNAL HOJE. Principais ameaças contra os Kawahiva. Imagens cedidas da FUNAI. Produção: Meyre Brito e Maria Luiza Silveira. Reportagem: Jonas Campos. REDE GLOBO: 2005, 1 DVD (09:90min.), son., color.

permitem uma clara definição, porém, segundo relatos entre indígenas Uru Eu Wau Wau e Amundáwa, trata-se de um mesmo coletivo, dividido, entre si, por conflitos ocasionados entre eles. Também é possível verificar as diferenças de organização social entre as duas metades, sendo a comunidade Amundáwa mais produtiva, principalmente, no tocante à organização patrimonial. Enquanto os Uru Eu Wau Wau são menos trabalhadores. Já vimos, na aldeia Jamari, reclamarem sobre a falta de subsídios alimentares dos órgãos que os assistem, tal como, feijão, arroz, mandioca, maçã e laranja. Alguns deles criam porcos e há muita falta de higiene no espaço físico.

Os Amundáwa e os Uru Eu Wau Wau vivem em contato direto com setores da sociedade brasileira não-indígena, porém continuam a ser considerados como indígenas recém-contatados. É possível evidenciar que as condições, presentemente impostas a estes indígenas, lhes tenham causado conflitos e tensões diversas. Essa hostilidade é retratada da seguinte maneira:

No Madeira se fala em ataques feitos por centenas de guerreiros Parintintin e o número total de índios hostis [...], é calculado em alguns, quando não em milhares. Frequentemente ouve-se a opinião que ali se refugiaram todas as tribos antigamente conhecidas nesta região, e cita-se como habitantes dos centros entre os rios Madeira, Marmellos e Machado os Jarú, Urupá, Arára e Matanawi. Estes restos dos Arára habitam ainda o rio Preto que desemboca junto com o Machado, no Madeira: os últimos Jarú e Urupá, foram reunidos com seus parentes, os Arikém na colônia Rodolfo Miranda, no Alto Jamary (sic) [...] ³⁹.

Assim refere-se Nimuendajú aos Cawahíb:

Grande grupo Tupi que teria habitado o alto Tapajós durante o Século XVIII, dividindo-se mais tarde em vários grupos, entre eles os atuais Parintintin e Tupi-Cawahíb. É possível que os Kawahyb a que se refere à lenda Kamaiurá, sejam estes do Tapajós. Contudo, convém notar que os Kamaiurá denominam de Kawahyb as tribos reais ou imaginárias que habitam a noroeste do Xingu e que muito temem como “bravas” ⁴⁰.

O enorme impacto depopulativo e os consequentes desequilíbrios de readaptação, no âmbito da organização sócio-cultural e econômica, têm levado alguns homens indígenas a se encontrarem sem mulheres. Já presenciámos, na comunidade indígena Uru Eu Wau Wau, a coordenação indígena do município de Jaru ter que buscar uma professora que havia sido sediada por um índio, o qual havia invadido seu dormitório durante a madrugada.

As duas metades que compõem o povo Uru Eu Wau Wau: Arara e Mutum, no que se refere aos casamentos, acontecem entre os povos como Amundáwa, Karipuna e Jumas, visível, ainda hoje, entre eles. O casamento e/ou união com mulheres e homens “branco(a)” nas

³⁹ NIMUEMDAJÚ *apud* SILVA, 2010, p. 33.

⁴⁰ GALVÃO *apud* SILVA, 2010, p. 33.

circunvizinhanças, de certa forma, compromete os costumes, crenças e demais influências que os ligam a determinada tradição ancestral.

1.2 História do ritual Yrerua

Buscando o convívio com esta comunidade indígena e objetivando relatar sua história, obtivemos algumas informações que acrescentaram contribuições para o entendimento descritivo do Ritual Yrerua. Os relatos que se seguem foram resultado desses pressupostos, obtidos através de entrevistas com os demais membros desta comunidade.

Esses rituais, geralmente, são realizados para celebrar a fertilidade; o sucesso da caçada; a reunião entre parentes de outra aldeia; homenagem a parentes falecidos; conquista de uma guerra. Além dessas celebrações festivas, também utilizam o Yrerua, como é chamado, para afastar desarmonias que estejam interferindo com a atividade rítmica da natureza, por exemplo, doença, dificuldade na caçada e irritação pessoal.

Quando fazem as festas e praticam os rituais, os índios pintam o corpo com uma planta chamada de urucum, e quando necessitam se defender dos inimigos, pintam o peito de preto (jenipapo) em formato de um X; tatuam também a face com uma pintura linear da boca à orelha e em volta dos lábios. Os homens, além de tatuarem o rosto, tatuam, no braço, um peixe, para expressar sua maturidade, principalmente, a matrimonial.⁴¹

A tatuagem facial era uma prática tanto de homens como de mulheres; as quais utilizavam no ritual de casamento; atualmente, abandonaram essa prática, porém, ainda se veem mulheres acreditando estar, assim, protegendo seus companheiros e filhos durante as caçadas. Costumam brincar, dizendo que a pintura em volta da boca é o desenho de uma grande cobra. Tudo para eles é descontração, porém, revelam grande preocupação em relação às influências desastrosas como mortes e bebedeiras entre as comunidades circunvizinhas.

Durante os preparativos que antecedem o ritual, a pescada é abundante, preparam comidas típicas; peixe e carne de caça, assados na fogueira; também pintam o corpo com euforia e entusiasmo; usam pulseiras (arakuria), cinto (kuainwya), colar (akarpindya), brinco (nambikuahã), bracelete (tapakorawa) e pena (mytunwaia). Eventos que exemplificam uma tradição comum a outras etnias.

⁴¹ YRERUA, a Festa das Tabocas. Direção de Alex Bastos. Realização de Associação de Defesa Etno Ambiental – Kanindé. Aldeias do relevo central de Rondônia: PAULO ARRUDA, 2003. 1 DVD (20 min). Áudio: Sandro Yure Saraiva\ Som da Terra. Locução: Solano Ferreira. Texto\imagens: Alex Bastos.

Os Xavantes, por exemplo, “utilizam a Sidupu – flauta sagrada para a realização do ritual do Tebe durante toda a noite”⁴². A festividade, a música, a dança e os instrumentos musicais estão presentes em praticamente todos os grupos indígenas.

O ritual Yrerua é realizado a partir do valor atribuído à percepção que, segundo eles, é simplesmente alegria, prazer. Tom de voz, modulação da fala, gestos, mímicas, olhar, postura, adornos são outros tantos signos que envolvem o ritual. Acreditam que esse movimento da vida, experimentado no ritual, é sagrado. Acreditam, também, serem o desdobramento um do outro na grande harmonia da criação, igualmente, no que se refere à temporalidade específica de coleta.⁴³

Silva, ao estudar os Jupau (Pindobatywudjara- Gã) ou Uru Eu WauWau, naquela ocasião, observa que: “o processo de confecção das flautas é concebido pela metade Kanindewa e está relacionado à dádiva cosmogônica atribuída a cada metade exogâmica”⁴⁴. Nesta população em estudo, somente um domina suas técnicas de preparação (Tari Uru Eu Wau Wau).

As flautas (tabocas), destinadas à realização do ritual, são produzidas com uma planta chamada de bambu e exige grande habilidade e paciência. Quando a taboca ou o colmo do bambu não apresentam o som e a musicalidade ideal, são descartados e outros, providenciados, porque é dita como imprópria e inadequada ao objetivo da celebração do Yrerua.⁴⁵

Somente o índio apto a iniciar o ritual Yrerua deve portar a flauta maior. Os demais utilizam flautas menores, cantam e evocam a proteção da natureza em sua magnitude, celebrando, pois, a vida. Com semelhante comunhão, as pinturas corporais, os cintos de cipó e as penas das aves revelam suas metades, ou seja, o costume social que prescreve o casamento entre indivíduos pertencentes a grupos ou subgrupos distintos.⁴⁶

Na apresentação do ritual, no primeiro momento, participam os mais velhos. Nesse momento, o índio apto porta a flauta maior e, sendo o chefe da cerimônia, toca a flauta, amarrada com uma corda a um poste de madeira, no centro do espaço de manifestação, e longe do chão. Ele conduz o ritmo e as marcações efetuadas com os pés, e os demais seguem o seu ritmo, sempre circular, dançando e tocando com as flautas menores. Então, as mulheres

⁴² GAUDITANO *apud* SILVA, 2010, p. 197.

⁴³ ENTREVISTA com Uaká Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena, Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (09:36,19 min), son., color.

⁴⁴ SILVA, 2010, p. 157.

⁴⁵ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia Jamari: TEREZA, 2014. 1 DVD (28:51,52 min.), son., color.

⁴⁶ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014, 1 DVD (28:51,52 min.), son., color.

tomam parte do rito, entrando na dança, ainda em movimento, segurando o braço, a cintura ou o ombro dos homens e, por alguns poucos minutos, saem da roda, da mesma forma que entraram. A dança se desenvolve sempre em círculo, até que o chefe da cerimônia dá início ao canto, parando a dança circular. Todos exacerbam suas emoções, movimentando e exibindo sons rítmicos e semelhantes, comemorando a intenção evocada.⁴⁷ A exibição sonora evocada por ocasião da conclusão do ritual Yrerua representa sua história e a dos antepassados, a espiritualidade e afirmação de suas experiências socioespaciais.⁴⁸

O Yrerua era realizado uma vez ao ano, porém hoje verificamos grande esvaziamento destas práticas, devido haver dificuldade da extração do material pelo fato de haver apenas um descendente apto nas aldeias circunvizinhas a realizar o ritual em sua íntegra; por ocasião da influência com o branco, vindo a influenciá-los a outras culturas. Apesar disso, muito raramente, dependendo do contexto é realizado quando necessário, principalmente enquanto elemento de proteção e associa-se a outros ritos e rituais como os de passagem, assim no seu conjunto são realizados simultaneamente.⁴⁹

As cantorias de lembrança dos antepassados ocorrem de forma espontânea em qualquer época, ou seja, quando alguém sente saudades de um ente querido é natural ouvir os cantos principalmente à noite solicitando ajuda espiritual. No limiar de manifestação do Yrerua, espontaneamente, os coletivos familiares participam da festa. Enquanto tocam, dançam e cantam, outros participam preparando comida e bebida.⁵⁰

Exacerbando suas emoções representativas, os homens que tocam seus instrumentos carregam arco e flecha, simbolicamente lançam a flecha para o alto em manifestação de poder. Ao cantarem, emitem gritos que representam estado de grande emoção.

O ritual pode ser celebrado para qualquer intensão, seja ela particular ou coletiva; simultaneamente, evocam a proteção espiritual para a defesa do seu território e de sua cultura, isto é, o ritual lida com um conjunto de informações que servem de base para um raciocínio daquilo que se experimenta, e que levará a uma conclusão complementar, ou seja, a um processo de refinamento da vida em sociedade.

A música, que se assemelha a um mantra por ocasião dos sons emitidos, descreve bravura e satisfação, como em estado de êxtase e de transe. Nesse momento, nada interfere

⁴⁷ VÍDEO de apresentação do Ritual Yrerua. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Comunidade indígena Uru Eu Wau Wau, Aldeias do relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1DVD (06:59,51 min.), son., color.

⁴⁸ SILVA, 2010, p. 200.

⁴⁹ ENTREVISTA com Arimã Uru Eu Wau Wau sobre esvaziamento em celebrar Yrerua. Produção de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena: Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (00:42,47 min.), son., color.

⁵⁰ ENTREVISTA com Kuari Uru Eu Wau Wau e Uarina Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Jaru-RO: Aldeia Alto Jamari, 2014. 1 DVD (03:01, 17 min.), son., color.

sua concentração, porém, no início da dança onde se encontram parados, tocando o instrumento de som, evitam quase sempre interferências externas.⁵¹

Durante os preparativos para a festa, os homens usam vários cipós enrolados na cintura, onde prendem seus objetos de caça; prática que vem sendo deixada de lado, porém observamos alguns deles exibindo cipós na vestimenta para participarem de eventos educacionais, promovidos pela educação indígena local, exibindo também colares feitos com dentes de animais.⁵²

Os colares com dentes de porção são geralmente usados pelos homens; já as mulheres, usam com dentes de capivara. Seus cocares são feitos de penas de arara, gavião real e papagaio, que são usados exclusivamente pelos homens. Presenciamos um deles exibindo os cocares e colares no corpo do visitante, demonstrando ser o visitante, bem-vindo.⁵³ “Suas flechas são feitas pelos homens e enfeitados com penas de gavião real, arara e mutum; têm as pontas serrilhadas, onde colocam o “TIKYGUYWA, (anticoagulante)”⁵⁴.

Realizam também o Yrerua por ocasião da festa da menina moça, ocasião em que a mesma passa do estado de adolescente para juventude, podendo ser considerada apta a procriação. “Com a dança podemos buscar significados observando atentamente o que podemos com ela expressar, verificando aspectos dos símbolos nela contidos e possibilitando que os nossos movimentos sejam plenos de sentido e sentimentos”⁵⁵. Um verdadeiro exame de consciência que marca as dimensões fundamentais dos símbolos sagrados e performativos a se expressarem.

A pintura corporal, por exemplo, é uma atividade do cotidiano, realizada no âmbito familiar. Celebram entre si a vida em comunidade. Se pintam entre si numa troca de contato e reciprocidade. Jovens, rapazes e moças apreciam pintar a si próprios. As mães têm um cuidado especial com os filhos pequenos. Observamos entre eles uma disposição a admirar a bravura e a beleza dos que se sobressaem na comunidade. São referências diretas à beleza e à potência original dos seres vivos. Cada uma dessas pinturas tem sua própria eficácia. As de tinta com jenipapo, por exemplo, geralmente são destinadas à proteção.⁵⁶ Na tradição guarani,

⁵¹ VÍDEO de apresentação do Ritual Yrerua, 2014. 1DVD (06:59,51 min.), son., color.

⁵² ENTREVISTA com Arimã e coleta de dados em reunião com a comunidade indígena Uru Eu Wau Wau. Produção de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena: Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (03:23,43 min.), son., color.

⁵³ VIDA NA MALOCA; exposição de cocares e colares em visitante. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia do relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1 DVD (04:32,21 min.), son., color.

⁵⁴ CARDOZO *apud* SILVA, 2010, p. 201.

⁵⁵ ALMEIDA, H. L. E. *Danças circulares sagradas: Imagem corporal, qualidade de vida e religiosidade segundo uma abordagem junguiana*. 2005. Tese. (Doutorado em Ciências Médicas) - Universidade Estadual de Campinas, 2005, p. 60.

⁵⁶ IRERUA, a Festa das Tabocas, 2003, 1 DVD (20 min.) son., color.

“o ser humano é percebido como ‘alma-palavra’ – é o que se expressa mediante a linguagem e por meio do pensamento. Ser e som tem o mesmo sentido”⁵⁷.

Esta comunidade Uru Eu Wau Wau, tem uma característica peculiar, raramente fazem comentários entre si, principalmente pelo fato de serem explícitos em atitudes quando se afastam de algum visitante no instante do contato inicial. Suas expressões também são de desapontamento mesmo antes do início de alguma proposta por parte de algum órgão, como saúde, educação, por exemplo. Várias vezes vimos esse fato ocorrer - rejeição de algum fato ocorrido, como exemplo: “mas eu nem mesmo expus o objetivo da proposta e já sou reprovada?” Suas decisões são irreduzíveis. Sim, quando sim e não, quando não. Mais surpreendente ainda é observarmos o esvaziamento dos demais integrantes da aldeia quando chega um não índio, que esteja sendo reprovado naquela ocasião. Isolados da maioria das aldeias ou mesmo enquanto moradores rurais e afastados do contato com outras comunidades circunvizinhas é perfeitamente comum vê-los, simultaneamente, saindo de suas casas ao ouvir o barulho do carro visitante chegar; da mesma forma que observamos o esvaziamento simultâneo do espaço físico ao entrarem em suas casas quando de alguma reprovação por eles percebida.

O título *Ayvú rapytá* (palavras fundamentais, ou o fundamento da linguagem humana, 1959) é hoje um clássico da literatura indígena americana; são sobretudo hinos teológicos desses profetas da selva, de palavra inspirada no sonho, de profundo misticismo e de ampla visão espiritual. Devido a estas e outras expressões que constam sobretudo na obra de Cadogan, os mbyá-guarani foram chamados de “profetas da selva”.⁵⁸

Mais do que uma narrativa que expressa com autenticidade a essência da cosmovisão e dos valores de um povo ainda dotados de um organismo formado pela essência nativa: universo, terra e natureza, o ritual Yrerua, vêm testemunhar, conforme acrescenta Kaká Wera, que a existência de um é desdobramento da existência do outro e principalmente vêm evidenciar similaridades com as teorias científicas modernas contidas neste trabalho em exposição.

1.3 Conceito indígena do sagrado segundo a tradição Guarani

Uma das coisas mais difíceis de entender quando lidamos com o sagrado é a diferença entre discriminação e indiscriminação psíquica, ou seja, a relação do consciente

⁵⁷ JECUPÉ, 2001, p. 56.

⁵⁸ MELIÀ, 1989, p. 305.

com o inconsciente. A diferença pode estar entre a função do símbolo na cultura e na individualidade.

Trata-se de um aspecto do comportamento humano que fica restrito a percepções relembradas; características e ferramentas dos símbolos antigos na mente humana, dando-nos uma base psicossomática na linguagem corporal. A deterioração do significado é percebida, através de gerações, quando analisado o uso da própria narrativa, sendo, efetivamente, visível na diferença de atitudes correspondentes à vida instintiva e vegetativa. Tomar a linguagem expressiva do corpo como objeto de reflexão pode ser feito sempre que, por exemplo, alguém se esquece de falar, ou de ouvir. Assim, pode-se também afirmar que, a tradição Guarani, ela própria, foi um objeto do conceito do sagrado.

Uma das cerimônias mais importantes dos guarani, é o NIMONGARAI, momento em que o ser é nomeado e o espírito acorda por meio do coração. E somente o ser é capaz de compreender determinados mistérios da vida, principalmente a sabedoria dos ancestrais. Ñande Ru Tenondé, que significa literalmente “nosso pai primeiro”, é um dos vários nomes que se atribuem à suprema consciência, cujo corpo é o espaço imanifestado e cuja essência manifestada é ritmo, ou espírito – música, o grande som primeiro (chamado Tupã Tenondé, expressão desdobrada das palavras tu (“som”), pan (sufixo indicador de totalidade), tenondé (“primeiro, início”), também vislumbrado pelos grandes pajés como a eterna música, geradora de vidas. A essência de Tupã Tenondé é Ñamandu, o imanifestado tecido de vazio e silêncio, que são na visão ancestral, a expressão máxima do grande mistério criador das coisas vivas. Havendo-se erguido da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, pariu a essência da palavra – alma que viria expressar-se: humano; criou nosso pai o fundamento da linhagem – linguagem humana e fez que se pronunciasse como parte de sua própria divindade. Antes de existir a terra, em meio à noite primeira, antes de ter-se conhecimento das coisas, criou o fundamento da linhagem linguagem humana que viria tornar-se alma palavra. E fez o grande espírito que se formara parte e Todo. O verdadeiro início de tudo!⁵⁹

A experiência de vida nativa é o foco desta narrativa, que tem por base a vida na floresta. As montanhas, os céus e as bordas da terra têm uma distribuição distinta. Nesta distribuição, a humanidade tem um lugar específico, onde os animais ensinam as mais diversas técnicas de sobrevivência, necessárias à subsistência. Para o índio, o que realmente atrai é a qualidade de ser. A beleza é a essência e não um atributo do particular.

Para o pensamento guarani, ser e linguagem, alma e palavra são uma coisa só. [...] O ser humano é percebido como “alma-palavra” – é o que se expressa mediante a linguagem e por meio do pensamento. Ser e som tem o mesmo sentido. [...] O ser emerge do todo, mas não se desfaz do Todo. [...] Entre os Guarani, existe a expressão “tornar-se erguido”, que significa “reger o centro da vida, criar a realidade como o Criador gera Mundos, com a consciência do poder”. Erguer-se é tornar-se consciente de seus valores mais profundos [...] A palavra tupy hoje está associada a uma etnia. No entanto, ela significa literalmente: tu=som e py=pé, assento (apy,

⁵⁹ JECUPÉ, 2001, p. 55.

apyka). Tupy quer dizer “som- de- pé”, ou seja o ser humano. Uma tonalidade da grande música divina colocada em pé, encarnada, dentro de um assento chamado corpo-carne, para entoar a criação no mundo terreno e para ser na Terra o que sua essência sagrada é no céu – escultor, tecelão, cantor e transformador da vida. [...] Aqui aparecem os conselhos para o próximo desdobramento do Grande Som: tupy, o ser humano, palavra-alma. Inúmeros nomes serão criados. Cada nome é o lume de uma vida. Cada vida será semente para a Terra. Cada semente possui um tom próprio, mas se levará a marca do masculino e do feminino, assim como levará os dons dos Seres-Trovões que habitarão no coração de cada semente como pai⁶⁰.

Não podemos negar que a tradição oral Tupi-guarani tem seu valor simbólico no ecossistema. Grupos indígenas vivendo atualmente na Amazônia e para tanto, apresentam formas de organização social rica de práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que criam e continuam produzindo diversificados conjuntos de saberes, que vêm sendo incorporados ao que chamamos de “ciência”.

Dentro da concepção da tradição indígena, ao longo do eixo tempo de existência, a humanidade foi-se formando através da união de pares. O sagrado, nesta perspectiva, representa uma ligação interpessoal, onde as atitudes físicas e mentais são compatíveis com a autopreservação da espécie, uma simbiose natural que lhes atribui um caráter instintivo de espontaneidade. Através da observação da sua cultura, nomeadamente, em algumas entrevistas, é possível perceber a integração natural entre o pensar e o agir, uma imensa soma de conhecimentos e sabedoria que se revelam na prática dos seus costumes, isto é, informações que exigem uma concordância com a própria filogenia que pode provir da própria razão de ser. A instintividade é um reflexo dessa noção de ser, por exemplo, a capacidade de saber distinguir aquilo que pode ser um ambiente favorável ou desfavorável à ação reprodutora. Nesta cultura, como se pode observar na seguinte citação, o surgimento da humanidade, enquanto ato de criação, é representado no símbolo da água, enquanto elemento vital, associado à procriação.

Na construção da cosmogonia Kawahib, os homens indígenas são os primeiros entre os humanos a surgirem e, com a sabedoria e experiência herdada de seus criadores, estabeleceram os “marcadores territoriais”, enquanto as mulheres surgem em seguida como desejo desses homens – porém, elas teriam origem simbolicamente na água com a metamorfose de peixes. Finalmente, na representação cosmogônica, surgem os não-indígenas com o objetivo de cooperar com os indígenas, mas também capazes de promover alterações profundas que desconstruem suas identidades e pertencimento⁶¹.

Na exibição poética do ritual Yrerua, uma vez que a este são conferidas imagens alegóricas, o índio assimila uma linguagem própria que se adequa ao ritmo da música,

⁶⁰ JECUPÉ, 2001, p. 55-7; 77; 79; 90.

⁶¹ SILVA, 2010, p. 159.

estabelecendo uma relação entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito do sagrado, buscam uma expressão análoga à dança da criação, linguisticamente criativa, a fim de chegarmos a uma ideia de como se origina tal crença e de como todo o núcleo da psique é excitado pela imitação da dança circular. Contudo, tendo em conta a ameaça de novas tradições que aconteceram no passado e que atualmente se repercutem na interação com a sociedade vigente, nesses rituais, foram acrescentadas as pinturas com o jenipapo, uma forma de proteção contra aquilo que eles consideram como interferência à própria essência do ritual Yrerua, nomeadamente, os espíritos dos mortos “Anguera”, aos quais são atribuídos os mais diversos males.

Em 1913 o padre Pablo Hernández, ao tentar uma síntese sobre a religião guarani pré-colonial, escrevia que muito poucos dados, ou nenhum, fornecem os primeiros documentos acerca da religião dos guarani. Em 1594 o padre Alonso Barzana já havia captado alguns aspectos fundamentais da religião Guarani. Seu texto, despojado de suas expressões mais preconcebidas, consegue dar os elementos mais importantes e essenciais desta religião, transcrita da seguinte forma: “Toda esta nação é muito inclinada à religião ou falsa, e se os cristãos lhes tivessem dado bom exemplo e diversos feiticeiros não os tivessem enganado, não só seriam cristãos, mas também devotos. Conhecem toda a imortalidade da alma e temem muito os anguera, que são as almas saídas dos corpos, que, dizem, andam espantando e fazendo mal. Têm grandíssimo amor e obediência aos padres, se veem que dão bom exemplo, e a mesma e maior aos feiticeiros que os enganam em falsa religião, tanto que, se eles mandarem, não apenas lhes dão sua fazenda, filhos e filhas, e os servem de peito no chão, mas não se movem por sua vontade. E esta propensão sua a obedecer a título de religião fez com que não apenas muitos índios infieis se tenham fingido entre eles de filhos de Deus e mestres, mas também índios criados entre espanhóis fugiram para os de guerra, e uns se chamam papas e outros se chamam Jesus Cristo e fizeram para suas torpezas mosteiros de monjas quibus abutuntur; e até hoje, os que servem e os que não servem (aos espanhóis) têm semeado mil agouros e superstições e ritos desses mestres, cuja principal doutrina é ensiná-los a dançar de dia e de noite, vindo por isso a morrer de fome, esquecidos suas roças... Danças tem tantas e tão porfiadas, fundadas em sua religião, que alguns morrem nelas. Outra síntese “histórica” é oferecida pelo padre Antonio Ruiz de Montoya: “Conheceram que havia Deus, e de certo modo até sua unidade o que se conclui do nome que lhe deram, que é tupã, a primeira palavra, tu, é admiração; a segunda, pã, é interrogação, correspondendo assim ao vocábulo hebreu manhum, quid est hoc, no singular.”⁶²

Neste tempo, procura-se ler literatura, tanto antiga como moderna, sobre os Guarani, a partir de uma perspectiva etnohistórica, isto é, através de documentos e documentários coletados, sobretudo pelos órgãos que assistem os índios, especificamente na comunidade Uru Eu Wau Wau, em Rondônia, (FUNAI, FUNASA, EDUCAÇÃO INDÍGENA-SEDUC); assistiram-nos durante as vivências nas diversas aldeias, onde procurámos compreender, nas entrelinhas, os relatos da memória ancestral de alguns índios, cuja vida, angústias e alegrias nos deram a possibilidade de observar o que concerne a experiência religiosa. Procurámos

⁶² MELIÀ, 1989, p. 300-1.

ouvir os índios mais velhos, através da tradução efetuada pelos índios mais jovens. Começámos por questioná-los sobre seus princípios religiosos, sobretudo o modo de viver Uru Eu Wau Wau. Disseram-nos que celebrar a vida é, sobretudo, uma ocasião para a grande integração com as forças da natureza, presentes no ritual Yrerua. Fizeram-nos perceber, através da “sua” expressão, que estão abertos a qualquer diálogo, desde que sincero e verdadeiro.

Dotados de uma sensibilidade extraordinária, demonstram, em suas narrativas, algazarra e alegria quando se referem ao herói Bahira, que teria sido criador de alguns elementos da fauna e flora. Contam as histórias religiosas como se estivessem vivenciando uma rodada de bate-papo entre amigos; como se estivessem recordando o momento vivido em determinada época, e perceber a diversidade interpretativa que se dá no momento da oratória. A beleza e a profundidade da experiência, do ritual Yrerua, são lembradas com tristeza, pois este não é realizado como antigamente, por exemplo, na simplicidade de um encontro de parentes dentro da floresta. Neste momento, encontram-se, de certa forma, condicionados e restritos à aldeia onde vivem, devido à forte influência e pressão do povo “branco”, que os desencorajam a celebrar de forma entusiasmada o ritual Yrerua.

Para o índio o sentir é tudo, e tudo para eles se deve à integridade: a característica peculiar da essência do *eu*, expressa, com vida, nas suas histórias, contos e rituais. Tudo o que se refere à vida tem como fundamento, primeiramente, a atitude do homem, o seu modo de ser, ou mesmo o curso com que prossegue sua vida. Para essa compreensão foi-nos suscitado perguntar-lhes: Como garantir tal designação? A resposta é quase sempre a mesma, entre eles: *a criança!* A criança é como uma espécie de sensor para a comunidade. Quando tem boa receptividade entre os visitantes, sua mãe a deixa socializar-se; quando a criança rejeita o visitante é sinal de que ele não é digno de interação. Em sua organização social, a responsabilidade, por algum desequilíbrio presente na criança, é do pai e não da mãe, como leva-la ao médico, à escola, etc. Na aldeia, encontramos uma criança, aproximadamente de oito anos, que não tinha um nome específico, ou seja, era conhecida com vários pseudônimos. Perguntámos o motivo da demora em batizá-la, sendo-nos dito que a decisão não teria sido tomada devido ao pai ainda não ter sonhado o nome dela. É comum verificar entre eles a satisfação em perceber, na criança, geralmente pelo seu sorriso, boa receptividade, na ocasião em que a mesma é admirada por algum visitante e\ou parentes.

O nome de uma criança torna-se música, ritmo e movimento. Nessa música sagrada, cada ser que nasce trará sua melodia. É como se a criança estivesse na condição de *purificação*. “É verdade que há certos carismas que são considerados mais importantes, como

ser ‘vidente’ (tesapysó); estar em condições de encontrar e dar nome à criança; ser capaz de levar a bom termo o ‘grande canto ritual’ (ñengareé ou mborahéi pukú)”⁶³.

Seu ideal de cultura parece ser vivido de forma a se conectar com o espiritual que parece não depender das qualidades éticas do racional, mas da disposição em perceber o que determina o grau de sensibilidade inerente àquela personalidade.

É sempre em função da inspiração que se verifica a personalidade guarani. “[...] Eram os diversos tipos de *feiticeiros* e *magos* de que falam as crônicas missionárias dos séculos coloniais, são os xamãs, em linguagem antropológica, verdadeiros ‘profetas da selva’, segundo expressão moderna”⁶⁴.

A essência da personalidade estaria na capacidade de perceber sua natureza biológica, moralmente equipada à autotranscendência simbólica.

Caminhar pela mata sempre foi uma prática comum do povo Uru Eu Wau Wau. Nesse caminho, eles entoavam o canto Yrerua - “era muito bom Yrerua a caminho da mata”, comentou Arikan Uru Eu Wau Wau. Hoje isso não acontece, pois temem os índios que ainda não tiveram contato com civilização vigente, uma vez que não aceitam e se defendem em função dos “males” por eles atribuídos à civilização vigente. Comentou Juripe Uru Eu Wau Wau que a constante realização do ritual, tornou-se difícil devido aos afazeres e obrigações, como dirigir a associação indígena e cuidar do seu povo que se encontra limitado.

Os chiriguano-isoceño, da Bolívia, sobretudo quando vão a mata, com diversos cantos e invocações mostram até que ponto o sagrado lhes é familiar e próximo. Uma publicação recente: *Textos sagrados de los Guaraníes em Bolívia*, reúne um bom número dessas conversas-orações, cheias de respeito e de carinho com os donos da mata que são tratados com humildade, mas também com familiaridade. Esses cantos e invocações são cantados pelo homem, acompanhado por batidas rítmicas de uma espécie de violão rústico, acompanhada por batidas da taquara que a mulher golpeia verticalmente sobre o chão. São cantos inspirados, geralmente recebidos no sonho de “Os de Cima”, e que têm por objetivo obter valor e alcançar grandeza de coração. A festa (areté) é o tempo (ára) verdadeiro e autêntico (eté), o tempo por antonomásia do guarani⁶⁵.

Neles se percebe a importância do rito para o conhecimento de si próprio. Um mundo de símbolos torna-se necessário; não apenas o simbolismo daquilo que experimentam pelos sentidos do corpo, mas, também, dos arquétipos que se apresentam no momento de desprendimento e abertura ao inconsciente, sendo, estes, a base primordial da própria psique, que se projeta naquelas experiências, assimiladas e exibidas por intermédio da vontade consciente.

⁶³ MELIÀ, 1989, p. 301.

⁶⁴ MELIÀ, 1989, p. 319.

⁶⁵ MELIÀ, 1989, p. 319.

1.4 Conceito indígena do sagrado segundo a comunidade Uru Eu Wau Wau

A forma como os Uru Eu Wau Wau de Rondônia se expressam nos rituais, isto é, no momento em que vivenciam a integração do pessoal com o coletivo, por exemplo, nas parábolas, narrativas e metáforas, as quais se encontram sistematizadas em signos, imagens e linguagens, dão sentido à construção das formas simbólicas.

Para a comunidade Uru Eu Wau Wau, como afirma Tari Uru Eu Wau, Deus pode-se exprimir no conceito de Tupã, se assim para nós for melhor entendido, acrescenta. Porém, Tupã, para eles, é a própria natureza, em ritmo e harmonia com o ser em si mesmo. Conhecem a essência da linhagem humana por intermédio da cultura oral, onde a palavra e a criação continuam permanentemente e de forma diversificada a ser exibidos na vontade e no sentimento em existir.⁶⁶

A primeira aparição da mulher teria surgido a partir do desejo de Bahira, herói criador da fauna e espécie humana. Ao observar o peixe enquanto pescava e se deslocava de um lado para outro, teria inspirado este homem a conceber seu desejo; e, ao virar-se, depara-se com a mulher que se aproximara.⁶⁷

Tari Uru Eu Wau Wau retrata a criação da mulher da seguinte maneira:

Meu avô falou: vou matar, matar peixe. Matou traíra primeira vez, depois olhou, olhou, pareteu muitos piau. Matou piau, mamã, mamã, pareteu. Amanhã catar no mato. Matou mandi; mamã, mamã, olhou, olhou aqui, aqui. Aí trouxe a mulher. Aí amanhã foi buscar pupunha, fez colar. Depois pegou onça, quase mataram. Tiraram leite e pronto colar. Saíram no rio e engravidou uma menina.⁶⁸

Os índios mais jovens, quando contam essas histórias, geralmente se divertem, sorrindo. Parecem representar uma comédia que tem vigorado até aos dias atuais, pois todos eles, sem exceção, se divertem muito, sempre que é solicitado falar do herói Bahira.

Vejam os seguintes trechos da entrevista que nos revela a história contada pelos índios sobre o herói Bahira, coletada após reunião com a coordenação indígena – SEDUC/JARU-RO em comemoração ao dia do índio, durante bate-papos ao entardecer com Paiajupe Uru Eu Wau Wau, tendo como interprete Boatuto Uru Eu Wau Wau, docente encarregado de alfabetizar as crianças em língua materna:

⁶⁶ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Relevo central de Rondônia, Aldeia Jamari: TEREZA, 2014. 1 DVD (28:51,52 min.), son., color.

⁶⁷ ENTREVISTA com Morehá Uru Eu Wau Wau e Boatuto Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Relevo central de Rondônia, Aldeia 621: TEREZA, 2014. 1 DVD (04:47,01 min.), son., color.

⁶⁸ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014, 1 DVD (28:51,52 min.), son., color.

Bahira teria criado a sua própria mulher. No princípio, em meio da mata, resolveu pescar; pegou um mandi. Jogou-o para trás às suas costas sem olhar para o peixe. O peixe o rodeou várias vezes até que a mulher aparece. Ele ouviu a voz da mulher dizer o seguinte: “deixa eu catar piolho, papai?” Expressão que destaca boa receptividade do herói Bahira que, para tratá-la muito bem, oferece-lhe xixa de milho e bolinho. Ela mastigou o bolinho para fazer suco da xixa e ao chegar um parente, ele oferece a xixa feita com o sumo do bolinho mastigado pela mulher, achando o sabor nunca visto igual; admirado com a presença da mulher teria perguntado a Bahira como acontecera. Bahira fornece-lhe as instruções de como deveria proceder se quisesse ter uma mulher. O homem assim o fez e ao pescar o mandi, desobedece uma das instruções, que era não olhar para o mandi ao jogá-lo para trás, acontecendo que o mandi enfiou a espora no olho dele ferindo-o, até que veio a morrer. Então Bahira, ao ver o morto teria falado da seguinte maneira: falei para você não olhar logo! Soprando-lhe no olho do homem, teria feito ele acordar. O homem então recobre as forças; tendo chamado o mandi novamente. Desta vez, o mandi rodeou-o e ele não teria olhado para trás, até aparecer a mulher.

Passaram-se os dias, o homem teria ido visitar Bahira e percebeu que sua mulher usava um extenso colar de garras de dentes de onça e sementes que alcançava-lhe até a barriga. O homem também quis fazer um colar para sua mulher. Bahira instruiu-lhe como deveria fazê-lo: tirar as sementes o suficiente para confeccionar o colar, pois à medida que ele as colheria, apareceria a onça que ele deveria flechar para extrair-lhe os dentes e as garras para fazer o colar. Duas onças seriam o suficiente para o colar. O homem não obedece ao aviso que era para não derrubar os tucumãs todos de uma vez. Acontecendo que surgissem tantas onças que ele não dera conta de matá-las; acabaram-se as flechas e ele foi devorado. Bahira, ao perceber que ele não voltara, foi procurá-lo, encontrando apenas seus ossos. Teria pois, ajuntado seus ossos, tentando montá-los, encaixando-os, na tentativa em revivê-lo. Todas às vezes que ele soprava, os ossos teriam roncado.

Bahira teria criado os bichos da seguinte maneira: os ossos do homem, ao serem jogados, vira cotia, veado e muitos bichos foram criados com os ossos desse homem. Bahira desencorajado, teria corrido para dentro da mata, sentindo certo vazio, bem semelhante ao que parece ser uma pedra. Com esse sentimento de desânimo, teria passado a chutar pedras dentro do rio, fazendo com que pedra grande virasse anta e a pedra pequena cotia.

Bahira teria dito que a anta deveria comer barro; crendo que é por este motivo que a anta se espalha pelo mato, aparecendo anta em todas as direções. O outro homem teria ido

procurar por Bahira, contar-lhe o acontecido. Bahira teria flechado a anta e ela teria morrido. Daí em diante é que se poderia flechar para matar anta.

O Bahira teria feito o porco, o porco queixada, ajuntando pedras. Teria ajuntado uma quantidade muito grande de pedras. Por Bahira ter ajuntado e espalhado pedras, o porco se espalha e se junta ao mesmo tempo.

Foi Bahira quem flechou porcos pela primeira vez. Aconteceu que ele, acometido de algum tipo de aborrecimento, corre pela mata ao ponto de cair com as pernas abertas, acontecendo que um dos porcos teria entrado debaixo das pernas dele carregando-o; impedindo, com isso, que ele reaparecesse.

A princípio, não havia carne, foi Bahira quem teria feito a carne de bicho e a carne de caça. No princípio, o porco não tinha araconha, (testículo), foi o Bahira que teria virado o araconha. É dessa forma que o Bahira some para nunca mais aparecer, inclusive some também sua mulher que teria virado arambá (vagina).⁶⁹



⁶⁹ TESTEMUNHO de Juripe Uru Eu Wau Wau e Maita Uru Eu Wau Wau.

Quadro 2 – Entrevista concedida sobre o herói Bahira

ENTREVISTA CONCEDIDA A TEREZA DE LISIEUX GOMES GONÇALVES SOBRE O HERÓI BAHIRA NA COMUNIDADE INDÍGENA URU EU WAU WAU. LOCAL: ALDEIAS DO RELEVO CENTRAL DE RONDONIA: JARU-RO, 2014.

As narrativas que se seguem foram coletadas durante entardecer com Paiajupe Uru Eu WauWau e demais índios abaixo descritos, tendo como interprete Boatuto Uru Eu WauWau, docente encarregado de alfabetizar as crianças em língua materna:

Bahira teria criado a sua própria mulher. No princípio, em meio da mata, resolveu pescar; pegou um mandi. Jogou-o para trás às suas costas sem olhar para o peixe. O peixe o rodeou várias vezes até que a mulher aparece. Ele ouviu a voz da mulher dizer o seguinte: "deixa eu catar piolho, papai?" Expressão que destaca boa receptividade do herói Bahira que, para tratá-la muito bem, oferece-lhe xixa de milho e bolinho. Ela mastigou o bolinho para fazer suco da xixa e ao chegar um parente, ele oferece a xixa feita com o sumo do bolinho mastigado pela mulher, achando o sabor nunca visto igual; admirado com a presença da mulher teria perguntado a Bahira como acontecera. Bahira fornece-lhe as instruções de como deveria proceder se quisesse ter uma mulher. O homem assim o fez e ao pescar o mandi, desobedece uma das instruções, que era não olhar para o mandi ao jogá-lo para trás, acontecendo que o mandi enfiou a espora no olho dele ferindo-o, até que veio a morrer. Então Bahira, ao ver o morto teria falado da seguinte maneira: falei para você não olhar logo! Soprando-lhe no olho do homem, teria feito ele acordar. O homem então recobre as forças; tendo chamado o mandi novamente. Desta vez, o mandi rodeou-o e ele não teria olhado para trás, até aparecer a mulher.

Passaram-se os dias, o homem teria ido visitar Bahira e percebeu que sua mulher usava um extenso colar de garras de dentes de onça e sementes que alcançava-lhe até a barriga. O homem também quis fazer um colar para sua mulher. Bahira instruiu-lhe como deveria fazê-lo: tirar as sementes o suficiente para confeccionar o colar, pois à medida que ele as colheria, apareceria a onça que ele deveria flechar para extrair-lhe os dentes e as garras para fazer o colar. Duas onças seriam o suficiente para o colar. O homem não obedece ao aviso que era para não derrubar os tucumãs todos de uma vez. Acontecendo que surgissem tantas onças que ele não dera conta de matá-las; acabaram-se as flechas e ele foi devorado. Bahira, ao perceber que ele não voltara, foi procurá-lo, encontrando apenas seus ossos. Teria pois, ajuntado seus ossos, tentando montá-los, encaixando-os, na tentativa em revivê-lo. Todas às vezes que ele soprava, os ossos teriam roncado.

Bahira teria criado os bichos da seguinte maneira: os ossos do homem, ao serem jogados, vira cotia, veado e muitos bichos foram criados com os ossos desse homem. Bahira desencorajado, teria corrido para dentro da mata, sentindo certo vazio, bem semelhante ao que parece ser uma pedra. Com esse sentimento de desânimo, teria passado a chutar pedras dentro do rio, fazendo com que pedra grande virasse anta e a pedra pequena cotia.

Bahira teria dito que a anta deveria comer barro; crendo que é por este motivo que a anta se espalha pelo mato, aparecendo anta em todas as direções. O outro homem teria ido procurar por Bahira, contar-lhe o acontecido. Bahira teria flechado a anta e ela teria morrido. Daí em diante é que se poderia flechar para matar anta.

O Bahira teria feito o porco, o porco queixada, ajuntando pedras. Teria ajuntado uma quantidade muito grande de pedras. Por Bahira ter ajuntado e espalhado pedras, o porco se espalha e se junta ao mesmo tempo.

Foi Bahira quem flechou porcos pela primeira vez. Aconteceu que ele, acometido de algum tipo de aborrecimento, corre pela mata ao ponto de cair com as pernas abertas, acontecendo que um dos porcos teria entrado debaixo das pernas dele carregando-o; impedindo, com isso, que ele reaparecesse.

A princípio, não havia carne, foi Bahira quem teria feito a carne de bicho e a carne de caça. No princípio, o porco não tinha araconha, (testículo), foi o Bahira que teria virado o araconha. É dessa forma que o Bahira some para nunca mais aparecer, inclusive some também sua mulher que teria virado arambá (vagina).

Comunidade indígena

nome

Dhrialeu. cu. ka. uta _____ ;
MAITAUROA EUAUAUM _____ ;
 _____ ;

O costume social, que prescreve o casamento entre indivíduos pertencentes a grupos ou subgrupos distintos, dá lugar à fenomenologia da consciência. Ela adquire identidade e opera em função da independência. Aparece como riqueza da sabedoria, isto é, como contraposição ao estado de ânimo estético, destituído de vontade. Procriar, portanto, passa a

ser uma obrigação perante os valores consagrados da vida, porém, hoje já se veem indígenas se relacionando com o branco e constituindo família, apesar dessa prática não ser bem aceita entre eles.

As metades, segundo Nimuendaju, foram instituídas quando a atual humanidade já existia e nelas está incluso o branco. Aconteceu por ocasião do casamento do Kawahiba com a filha do Bahira. O rapaz foi caçar na mata e encontrou um mutum. Ao tentar flechá-lo, foi interrompido pelo grito de uma linda moça pedindo para não matá-lo por tratar-se de um bicho de estimação. Era a filha do Bahira. O rapaz pediu-lhe a filha em casamento. O Bahira consentiu e eles foram morar na aldeia do rapaz. O Bahira, mais tarde, com toda a sua gente, foi morar com eles. Ao sair, preparou uma tinta numa bacia grande pintando todas as coisas no caminho para que não se misturassem⁷⁰.

Sua crença, o simbolismo implícito na imaginação, reporta-os para um estado de abandono; de confiança nos acontecimentos vivenciados. Para eles, habitar o planeta sob os fundamentos da natureza integrada da fauna e da flora é simplesmente viver em sincronismo. O problema está exatamente no massacre; pela invasão e conflitos entre os considerados não índios e, ainda, pela abertura de inúmeras estradas e carreadores que estimularam o acesso descontrolado ao interior das reservas indígenas, ocasionando doenças e males dos mais diversos.⁷¹

Esta comunidade Uru Eu Wau Wau tem como base a percepção da profunda interdependência entre seu habitat (vegetais e animais) e o mundo dos humanos (espírito e consciência), entendendo a natureza como algo vivente com a qual podem interagir e estabelecer uma comunicação constante, apoiada numa visão cosmológica.

Falar de Deus, para esta comunidade, é como perceber o universo de maneira a deixar-se relacionar com o *novo*, o *branco*; os não índios. Presenciam os males diversos, mas já não compreendem o quanto estiveram influenciados. Absorvem a cultura do mundo antigo de forma a se contagiarem. Já não se prendem mais à crença de viver em meio ao harmonioso da natureza; sentem-se desencorajados. Revelam a vida de forma a se confundirem. Tornam-se conscientes de seus valores mais profundos, porém, não sabem se colocar diante da oralidade; suas justificativas são um tanto incompreensíveis, simbólicas; dirigidas de forma a se colocarem com vocabulário restrito à complexidade de sua própria natureza indígena. Embora dotados de uma sensibilidade extraordinária no tocante à percepção das intenções particulares e coletivas, apontam seus objetivos de forma a evitar quase sempre a presença de alguns não índios, demonstrando estarem confusos. O perceber parece estar corrompido.

⁷⁰ PAIVA, J. O. de. *O silêncio da escola e os Uru Eu Wau Wau do Alto Jamari*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2000, p. 17.

⁷¹ NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU. Direção de Adriana Cowel, Adaptação Verbo Filmes: ROGER JAMES, 1980, Arquivo VTS.02.01, 1 DVD (21:54 min.) son., color.

Vivenciam a novidade de forma a se contagiarem. O sincronismo com a natureza já não acontece como outrora. Lamentam a perda do convívio harmonioso com os antepassados; reclamam os conflitos; o Yrerua que já não é mais realizado com satisfação. Revelam que o ritual Yrerua, enquanto rito de celebração a vida, não é vivido em sua integridade, tem sido utilizado de forma a assegurar a harmonia em detrimento da desarmonia social acometida entre parentes próximos. Segundo Tari Uru Eu Wau Wau, o conceito indígena de Deus, é simplesmente aquilo que se manifesta na harmonia com o todo.⁷²

A própria dança circular, que se concebe numa visão repetida de movimentos, descreve tal harmonia, de forma a se compenetrarem com o sobrenatural presente na coletividade. A troca e a distribuição das tarefas, durante os preparativos que antecedem o ritual, são dotadas de um senso de justiça e igualdade. A riqueza em servir é o mesmo de beneficiar-se. Por isso, o que mais interessa e o que define o caráter religioso é o saber dar e a alegria de quem sabe receber.

Em uma das visitas à Aldeia Nova, durante uma reunião com parentes de outras aldeias, por intermédio da FUNAI, apresentou-se este projeto de pesquisa para ser aprovado por eles, e confeccionou-se um cata-vento, utilizando palhas e madeiras que se encontravam no chão, para presentear uma criança indígena. As demais crianças indígenas, presentes na festa, logo se interessaram pelo brinquedo e foi-nos pedido para reproduzi-lo, de forma que surgiu a necessidade de ensiná-los a confeccioná-lo. Todas as crianças se mobilizaram para a difícil tarefa de conseguir material suficiente.

Observou-se que não mexeram no material que se encontrava disponível e de fácil acesso. Assim que foi terminado, as crianças saíram à sua procura, cada qual dentro de suas possibilidades. Trouxeram-nos materiais bastante frágeis coletados em outras localidades circunvizinhas, mas não utilizaram aquele que já tinha “seu” dono.

As crianças indígenas, além de serem extremamente inteligentes, são dotadas de um ato de vida social autônomo em sua forma de se expressar e de uma educação inscrita numa rede de relações respeitosa entre um e outro. Os próprios preparativos da festa exigem um ato de relações fundadas na reciprocidade, como em um ciclo que começa, fundamentalmente, quando se envia o convite aos parentes. Este convite precede o ato de dar e receber, não tendo fim esta relação de reciprocidade. Oferecer, experimentar é o mesmo que participar da ilimitada criatividade.

⁷² ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014. 1 DVD (28:51,52 min.), sony., color.

O ritual Yrerua parece anunciar a expressão de suas mais altas e fortes emoções, enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza, e enquanto símbolo do sagrado. Cantar e dançar simboliza vitalidade, e a vida, assim, é celebrada de forma a revelar a onipotência, onipresença e onisciência. No ritual Yrerua, eles dançam e cantam, festejando a festa da vida que parece não ter fim entre uma festa e outra. O ato de existir já confere tal alegoria.

Avatiky-rý, tem o significado de uma coreografia que simboliza a união de todos, a participação e a euforia de estar juntos. Há nela, rodas de dança e que não há nenhum vestígio de hierarquia: adultos, jovens e até crianças formam a roda. No caso dos guarani, como já foi notado para outros povos da família tupi-guarani, o “idioma simbólico” que se manifesta “no plano cerimonial e metafísico” é também a forma mais adequada para compreender a sociedade na qual as regras e estruturas sociais dificilmente se distinguem das regras e estruturas cosmológicas, pois formam um único sistema entre si. E o que constitui esse sistema, são estruturas elementares de reciprocidade⁷³.

A religião manifestada no plano cerimonial do ritual, para esta comunidade Uru Eu Wau Wau, revela o sagrado através de um discurso mítico que conta as origens em um modo de ser próprio, onde, no detalhe característico e concreto de suas experiências vividas, se respeita a individualidade; cada um tem a sua experiência religiosa própria, de acordo com seu caráter e suas memórias, interagindo na coletividade. Assim, o universo interpretativo se debruça na comum diversidade simbólica, seja de caráter psicológico ou mitológico, porém, se traduz e é comunicado por uma gama de relações meramente *inspiradas*, oriundas da capacidade individual criadora de sua própria experiência.

O trovão, é personificado geralmente em Tupã, procede do ocidente em referências meteorológicas, e vai em direção ao oriente, manifestado no fulgor do relâmpago. O nome Tupã foi enriquecido com conceitos e transferências da teologia e da vida católica, até significar realmente o Deus supremo e pessoal de inúmeras comunidades indígenas⁷⁴.

Se eles explicam algo, seja um texto narrado por um antepassado distante, seja por um descendente apto por inspiração, procuram reproduzir, escutar e cantar como inspiração. Não percebemos uma orientação doutrinária, ouvir algum descendente é viver sua inspiração de forma a elogiar a liberdade.

⁷³ GALLOIS *apud* MELIÀ, 1989, p. 324.

⁷⁴ MELIÀ, 1989, p. 327.

2 COMUNICAÇÃO ENTRE OS FALANTES PERCEBIDOS PELOS DIVERSOS ÓRGÃOS DOS SENTIDOS DURANTE O RITUAL YRERUA

2.1 Descrição de como o ouvinte integrante do ritual Yrerua interpreta a comunicação percebida pelos órgãos dos sentidos

Passaremos a descrever o que Tari Uru Eu Wau Wau, único descendente apto desta população em estudo, revela sobre a visão cósmica do homem com a natureza, bem como sua percepção sensorial durante o ritual Yrerua.

Ao realizar a entrevista a Tari Uru Eu Wau Wau, precisámos de um intérprete, Juripe Uru Eu Wau Wau, filho de Tari Uru Eu Wau Wau, que nos levou à compreensão, no ritual, da linguagem simbólica ali presente.

O ritual Yrerua é lembrado, entre os familiares, com satisfação. Segundo Tari Uru Eu Wau Wau a recordação dos antepassados é como um memorial sagrado; uma espécie de louvor extraordinário da experiência de existir e de conviver. No início da entrevista, é-lhe solicitado falar de sua experiência enquanto único descendente apto a confeccionar, realizar e perceber o primeiro som efetuado no ritual Yrerua, momento esse em que a inicia recordar os antepassados. Saber escolher o som emitido pela taboca é perceber o Yrerua (celebração da vida) em sua íntegra. Uma vez chegado o momento da exibição do som, após a concentração, na roda, dos índios, tudo se encadeia sem interrupção; da mesma forma que o existir. Todo o dia é um novo dia não obstante a continuidade do tempo. O corpo do índio apto a reconhecer esse som experimenta uma sensação inicial que se espalha, em círculo, pelo resto da tribo, e vai aumentando de intensidade até que a voz, a emoção, os gestos de todos, em conjunto, se exprimem em uma sensação de extrema exuberância e alegria.⁷⁵

As exhibições são ininterruptas e sucessivas, seguem ritmadas passando de um para o outro durante a dança circular. Inicia-se pela concentração de todos, ao som da taboca. Encontram-se parados, dispostos em círculo, e sem movimento algum. Esperam as primeiras passadas, anunciadas por aquela que porta a taboca maior e que efetua o primeiro som – Tari Uru Eu Wau Wau. Desse passo em diante é que se inicia a dança das sensações corpóreas, onde todos os demais integrantes da roda percebem-no como um desenrolar circular de

⁷⁵ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014, 1 DVD (28:51, 52), son., color.

emoções idênticas e sucessivas, inaugurando a cada volta nova e sucessiva sensação de prazer, que segundo ele, simplesmente, chamado de alegria.

O primeiro descendente a experimentar essa sensação foi seu avô. À medida que foi sendo utilizado, foi também sendo percebido, vivido. Durante as festividades, quem percebia sua chegada era quem tinha a aptidão para dar continuidade e portar a taboca maior. O ritual sempre fora utilizado como sendo uma comemoração, festa, alegria; pois o ritual Yrerua é a mesma coisa que *ser, viver, existir, sentir, amar*.

A presença da mulher no ritual tem o mesmo teor – é um presente; pode-se dizer como autêntica iguaria da vida; assim como a harmonia do viver com os antepassados, seus parentes; a aldeia, a tribo, a procriação, o índio. Yrerua, portanto, é, sobretudo, gratidão e satisfação em viver. É ser amor. É ser harmonia e não simplesmente ter amor e harmonia. É acima de tudo viver como a natureza; parte dela e não dono dela. Com esse sentimento de integração, o ritual Yrerua é celebrado e percebido.

Com suas palavras, diz Tari Uru Eu Wau Wau: “ritual Yrerua é força”. Acrescenta Juripe Uru Eu Wau Wau: “Poder! Viver bem e tá protegido”. Acrescenta Tari Uru Eu Wau: “Podemos realizar Yrerua proteção também. Podemos Yrerua, mas tem que ser com parentes de outras aldeias”.

Na tentativa de fazê-lo lembrar de sua ancestralidade, comentamos com ele a seguinte passagem: A tradição Tupi Guarani nos fala de coração valoroso. “O homem é a própria linguagem expressa nos gestos e no movimento”. Não se pode separar o amor da verdade, porém se atribui ao coração a inteligência. Cuida-se do essencial, da sobrevivência nativa, ou seja, abarca o relativo (experiências) do absoluto (o todo) com a mesma sabedoria compreensiva do lírio do campo com o ser em si mesmo. O que isso tem a ver com o ritual Yrerua? Nesse momento, seus olhos encheram-se de lágrimas e respondeu- nos: “Yrerua alegria!”⁷⁶

Notadamente, mesmo com as transformações que este povo vem passando ao longo dos últimos cinco séculos, e mais surpreendente vê-los recentemente nativos em pouco menos de 30 anos de contato; seus valores sagrados – sustentados por uma cosmovisão – continuam fazendo parte de suas vidas. O ritual Yrerua, por exemplo, está profundamente interligado à visão ancestral de religião no mundo, fazendo do cotidiano de uma aldeia uma tradição sagrada.

⁷⁶ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014. 1 DVD (28:51, 52), son., color.

É difícil fazermos um resumo dessa fala de Tari pelo fato de não haver detalhamento concreto que se dá na maior densidade expressiva de seu modo de ver. De qualquer modo, pode-se tentar algo nesse sentido. Em todo curso da entrevista percebe-se sua insistente observação em imaginar o ambiente sem dor alguma, semelhante aos tempos de outrora, principalmente pelo fato de que o ritual Yrerua não é mais vivenciado como um caminhar livre, sem a influência com o *branco*, sem alienação e sem opressão. Existe o fator *invasões* em seu espaço territorial. O Yrerua seria a liberdade de todos os homens sem mal algum. Parece suscitar a intenção em dizer que não se faz mais índios como antigamente. Quase como uma sabedoria nos princípios fisiológicos em si mesmo que envolve a sabedoria popular, quando reclama das sensações experimentadas dentro de si.

Apesar de a terra impor suas condições, é o índio que nela vive que faz sua terra vigorar. Fala da flora e da fauna como elemento de grande luminosidade; princípio e fonte de onde flui a sensação. Seu fundamento não significa simplesmente está na natureza, mas o ato de realizar o Yrerua que lhe dá princípio e a mantém viva. Para cada palavra inspirada surge o verdadeiro fundamento em existir, onde todos devem concordar em fazer depender a generosidade, a conservação, perfeição e estabilidade da terra. Manter vivo o Yrerua é conservar o ritmo da criação. Parece dizer que não se pode descuidar dessa cadência repetitiva que se realiza na sensação que deveria ser compartilhada por todos.

Nas expressões verificadas em seus olhos⁷⁷ vê-se um sentimento de tranquilidade; muito brilho; como se revelasse ternura; vê-se aflorar grande afeição pela generosidade em estar ali desfrutando de uma conversa. Essas virtudes se socializam também nas reuniões entre parentes de outras aldeias e o convidado, o *branco*. O dizer algo é, sobretudo, a palavra vivida de forma a vislumbrar a essência daquilo que se profetiza, que se expressa na linguagem e na troca mútua do viver em sociedade. Em outras palavras, o ritual Yrerua é a percepção que possibilita a perfeição e leva o conjunto à sua plenitude. Se há uma sensação de alegria nesse conjunto, há também a abundância em oferecer comida e bebida. Eis o sentido da festa, da alegria, da dança elaborada em sensações corpóreas.

Toda a comunidade Uru Eu Wau Wau é, na maioria das vezes, mansa e compassiva. No entanto, quando se apercebem de alguma interferência da parte dos visitantes, afastam-se ou, simplesmente, se calam. A sensibilidade que se verifica no corpo é de uma criatura que não se “aborrece”. Porém, exacerba grande coragem e integridade ao impor decisões.

⁷⁷ WEIL; TOMPAKOW, “cada parte do corpo fala exatamente isso – a sua parte (Cada ‘significante’ diz o seu ‘significado’ como diria Saussure)”, 2013, p. 121.

A experiência religiosa que se faz desse ato em festejar é essencial, sobretudo, para a construção da pessoa, uma vez que, as memórias experienciadas no rito favorecem a maturidade e o desenvolvimento da pessoa. Perguntamos a Tari o que significa a emoção exacerbada ao recordar um antepassado, ao que ele responde: “Sabe que tem que morrer e que Yrerua não conhece fim nem cansaço”.

2.2 Descrição de como o ouvinte - não integrante do ritual Yrerua - verifica a formulação de linguagens expressivas no corpo

O corpo vem representar o estado de liberdade; expressar-se na mente criativa, na capacidade de ser e de criar eventos no tempo a partir daquilo que é interpretado pela consciência e assimilado pela autoconsciência em si mesmo.

O ser humano é percebido como “alma-palavra” – é o que se expressa mediante a linguagem e por meio do pensamento. Ser e som têm o mesmo sentido. Para essa percepção é necessário ampliar o nosso conceito de som para além da vibração sonora, percebê-lo como corpo-vida, princípio dinâmico da luz cuja forma denomina “consciência”⁷⁸.

O índio não olha para o instrumento de som que o impulsiona, como se pode observar na imagem cinematográfica, mas sim para o som por ele evocado, como se aquele elemento *som* o observasse, envolvendo-o com sua presença. Transfigura uma visão cosmogônica, onde a extração da taboca, a seiva da árvore dissipada e o som emitido fluíssem na mesma ordem genealógica em exposição e usufruto. Nesse sentido, o sujeito e o objeto não estão mais separados, existe ali um momento de unidade, formas de movimento a partir de formas *corporais*; obviamente a revelar que em suas correntes vegetativas, o ser humano experiência uma parte da natureza, uma parte do processo universal da natureza.

Tomando a linguagem corporal como parte desse princípio universal da natureza, se verifica, no ritual Yrerua, um estado de abandono, semelhante a um estado de inocência, de confiança. A confiança no movimento da vida, no nível da vida neurofisiológica, das emoções exibidas pelo impulso sensitivo explícito na imagem corporal.

Independente de sermos ou não sadios, o corpo humano traz, em sua organização estrutural, um modelo apropriado de hierarquia capaz de exprimir conhecimentos universalmente válidos de importância constitutiva e que, de modo algum, desfaz o seu impacto formador. Como consequência de sua estrutura psicofisiológica, e em detrimento da liberdade de ação, o ser humano, em seu perfil consciencial, entra em conexão direta com

⁷⁸ JECUPÉ, 2001, p. 56.

arquétipos coletivos, mais ou menos elevados, dispostos no ritual em que se encontra inserido. Tal experiência, impressa no constituinte vivo do organismo, obviamente, se apresentará relacionada com a *sua* autocapacidade de percepção sensorial e *sua* permeabilidade, conforme se apresenta seu estado psicofísico observável. Assim, o estudo do homem e dos seus símbolos é, efetivamente, um estudo da relação do homem com o seu inconsciente.

Tratando-se do ser humano, tal experiência de sublimação, pode ser retratada da seguinte maneira: “o ‘eu’ é perfeito, único em sua individualidade, recipiente diluído no momento da concepção”⁷⁹. Característica essa estritamente pessoal em que poderá servir-se de referencial à liberdade de ação desencadeada das experiências biopsicossociais em processamento livre e autônomo. “A maneira como funciona a emoção em nossa vida mental é descrita como marcadores somáticos, percepções lembradas, estados de disposição corporal, individualidades neurais e assim por diante”.⁸⁰ As interferências podem ser encaradas como a luta da subjetividade, da personalidade e do destino. Essas interferências, no tocante ao papel das emoções na construção da vida humana, permitindo-nos perceber o reflexo de certos mecanismos na própria vida em sociedade.

O que se verifica no corpo, durante o ritual Yrerua, descreve a compatibilidade emocional entre um indivíduo e o outro. Suas expressões vibrantes, ao tom de uma poderosa força, executada nas passadas firmes, em ritmo e harmonia, evocam uma espécie de corrente que se exprime em voz, som, força, veracidade, harmonia, sensibilidade, destreza e liberdade. Utilizam o arco e a flecha para expressar coragem, exibindo, assim, suas emoções, visivelmente ardentes na expressão contraída dos músculos faciais a fim de liberar a emissão do som pela boca. Estes detalhes foram observados nas expressões corporais, conforme o grau de fluidez do corpo em estado de concentração, contração ou expansão, durante o ritual Yrerua, e analisadas nos quadros a seguir:

⁷⁹ MORAES, R. J. *As chaves do inconsciente*. 3 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1988, p. 61.

⁸⁰ GEERTZ, 2001, p. 188.

Quadro 2 – Concentração Inicial.

CONCENTRAÇÃO INICIAL	CONSIDERAÇÕES
	<p>Com o olhar para dentro de si, fixo e compenetrado, exibem um estado de concentração; fato que exemplifica o processo fisiológico da expressão emocional.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

Quadro 3 – Dança Circular

DANÇA CIRCULAR	CONSIDERAÇÕES
	<p>Exibição da dança circular como construção secular e religiosa, uma imagem arquetípica do interior do inconsciente. Símbolo da unidade psíquica, interage de forma a expressar as mais altas percepções da consciência e as mais profundas intuições do espírito. O caráter singular da sabedoria popular e da consciência ancestral. O círculo, símbolo do self, “expressa a totalidade da psique em todos os seus aspectos, incluindo o relacionamento entre o homem e a natureza”⁸¹.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

⁸¹ JAFFÉ, A. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, C. G. et al. *O Homem e Seus Símbolos*. 15 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 240.

Quadro 4 – Início do som primeiro

INÍCIO DO SOM PRIMEIRO	CONSIDERAÇÕES
	<p>Após a concentração inicial, onde todos tocam a taboca, o chefe da cerimônia inicia a dança circular realizando o deslocamento, anunciando o som primeiro. Sua respiração apresenta tons diafragmático, tanto com a boca na taboca, quanto ao exibir suas emoções sem o uso da taboca na boca.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

PPGCR

Quadro 5 – Estado de êxtase.

ESTADO DE ESTASE	CONSIDERAÇÕES
	<p>O organismo vivo expressa seus próprios movimentos, os quais, muitas vezes não podem ser colocados em palavras, fato que exemplifica o testemunho dos adeptos em estado de êxtase. Tanto o olhar, as passadas para um lado e outro respectivamente quanto a voz exibem coragem, força e vitalidade.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

Quadro 6 – Estado de transe.

ESTADO DE TRANSE	CONSIDERAÇÕES
	<p>O estado de transe inicia após a conclusão da dança circular. Verifica-se um estado de contração e expansão sucessivos na imagem corporal. Deve-se ao fato do corpo experimentar a fluidez psicofísica provocada pela mobilidade ou percepção de movimentos da energia biológica, que neste ritual é representado pelas passadas para um lado e outro respectivamente.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

PPGCR

Faculdade Unida de Vitória

Quadro 7 – Manifestação coletiva

MANIFESTAÇÃO COLETIVA	CONSIDERAÇÕES
	<p>Após a conclusão da dança circular, também percebido pelo chefe da cerimônia quando inicia o canto (mantra), todos exibem as mesmas cantorias. É como se estivessem em um acorde sinfônico, onde, o menor desvio de uma nota, fosse objeto de desarmonia do todo.</p> <p>O corpo segue ritmado ao som do Yrerua apresentando maior concentração até atingir o clímax, momento em que todos exacerbam suas emoções, cantando e simulando o lançamento de arco e flechas para o alto.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

Quadro 8 – Linguagem expressiva no corpo

LINGUAGEM EXPRESSIVA NO CORPO	CONSIDERAÇÕES
	<p>Em todos os rituais observados, as expressões corporais são semelhantes: faciais, diafragmáticas e corporais. O corpo canaliza uma linguagem perceptiva, comum a todos os integrantes do ritual Yrerua. Visível na expressão facial, na força ao lançar arco e flecha, no canto comum a todos, exibindo grande satisfação. Suas expressões que se assemelham aos de uma onça selvagem com olhar fixo e compenetrado, identifica-se com um estado de contração e expansão sucessivos na imagem corporal, representado pela força das passadas em vai e vem.</p>

Fonte: vídeo descritivo do ritual Yrerua.

2.3 Momento da manifestação expressiva no corpo após o Yrerua (som primeiro)

Logo após o início do Yrerua, *o som primeiro*, iniciado por ocasião do maior instrumento de som, os demais integrantes do ritual darão pequenos Yreruas. Segundo Juripe Uru Eu Wau Wau, logo após o som primeiro os demais sons são como uma sequência de sons sucessivos e ininterruptos que seguem em vibrações sonoras perceptíveis passando de um índio para outro durante a dança circular até atingir o seu clímax, uma sensação de muita alegria; exacerbada com o canto e o lançamento de arco e flecha para o alto.⁸²

As mulheres que se encontram fora da roda, após o som primeiro, que até então é constituído por movimentos rítmicos em marcha exclusivamente pelos homens, antes mesmo da exacerbação das emoções vivenciadas exclusivamente por eles, infiltram-se na roda sempre em movimentos circulares. Após entrarem na roda ainda em movimento, realizam passadas diferenciadas em relação à dos homens que continuam em forma de marcha; todas as mulheres, no mesmo ritmo circular e abraçadas ao companheiro por elas escolhidos para formarem uma dupla. Seguem sem interromper o ritmo anteriormente iniciado durante a

⁸² ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau, 2014. 1 DVD (28:51, 52), son., color.

dança circular e, aos poucos, saem da roda como se estivessem pulando de um carrossel em movimento.⁸³

Desse passo em diante, o ritmo vai aumentado, agora com a presença exclusiva dos homens, até ao ponto de atingirem o estado de êxtase e de transe, iniciado pelo índio que deu início ao primeiro som e que conclui a dança. Todos, gradativamente, vão diminuindo as passadas até finalizarem a apresentação. Desse ponto em diante, inicia-se um canto, comum a todos, que se parece como um mantra. Alguns dos integrantes do ritual, após sua conclusão, continuam exacerbando suas emoções, movimentando o arco e a flecha com entusiasmo.⁸⁴

Segundo justifica Puré Uru Eu Wau Wau, a diferença entre o ritmo das passadas das mulheres em relação à dos homens deve-se ao fato das mulheres não estarem ocupadas segurando arco e flecha, e principalmente pelo fato de Yrerua ser difícil de dançar com a participação acoplada das mulheres que lhes agarram na cintura. Acrescenta, ainda, que somente a pessoa que sabe do “som” estará apta a liberar o som primeiro.

A expressão facial dos índios, integrantes do ritual Yrerua, revela, após o som primeiro, um olhar holográfico. Como se o olho fosse um planeta, vivo, orgânico, receptáculo de informações, universal em suas conclusões, telepático.

Após a dança circular e em detrimento a exposição das emoções, o olhar se torna fixo, parado, como em um horizonte, onde nada estivesse para ser observado. Evidencia um semblante contemplativo com profunda concentração.

Durante o ritual, após a exibição do som emitido pelo instrumento; a música, idêntica e ininterrupta, assemelha-se a um coro, por ocasião do canto emitido por cada integrante do ritual. Verifica-se um sentimento de bravura e satisfação, como se estivessem em estado de supremacia. As suas exibições são alongadas pela excitação que experimentam a cada som evocado; os passos se tornam pesados, semelhantes ao caminhar de uma onça selvagem; os olhos se tornam fixos ao ritmo do movimento experimentado, aumentando o peso das passadas a cada experiência assimilada. Essa linguagem, que se expressa nos gestos, é exacerbada logo após a conclusão da dança circular, momento esse em que exprimem um sentimento semelhante a um estado explosivo de emoção. Sucessivos gritos são exibidos, assim como a simulação do lançamento do arco e flecha apontados para o alto.

A linguagem silenciosa do corpo, durante o estado de concentração, revela, com autenticidade, “sua” perceptividade; produzindo as “suas” faculdades complementares. Assim

⁸³ RITUAL YRERUA. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeias do relevo central de Rondônia: comunidade INDÍGENA Uru Eu Wau Wau: TEREZA, 2014. 1 DVD (06:59.57 min.), son., color.

⁸⁴ RITUAL YRERUA, 2014. 1 DVD (06:59.57 min.), son., color.

sendo, o mundo expressa-se, enquanto significado, através da consciência humana. Pode-se, então, entender que, a própria linguagem tem sua matriz numa realidade mais profunda, onde o conhecimento é estruturado pela contribuição subjetiva da psique.

O corpo expressa os nossos pensamentos, as nossas emoções e as nossas reações instintivas. [...] A dança é um instrumento poderoso de educação, pois lida ao mesmo tempo com as três dimensões universais: Tempo, Espaço, Energia. [...] A análise “bioenergética” do Lowen consiste justamente em fazer uma verdadeira psicanálise psicossomática que abrange ao mesmo tempo o corpo e a mente; desbloquear uma tensão muscular consiste em reconstituir e fazer reviver a história do nascimento daquela tensão.⁸⁵

O princípio psicofisiológico que se desencadeia na percepção da consciência corporal, consiste em chamar a atenção sobre a linguagem do corpo. Da mesma forma que é perfeitamente comum experimentarmos, quando sob tensão, seja ela qual for (emocional ou funcional), percebermos a acumulação da mesma contraindo certos músculos de nosso corpo. “Cada modificação no estado fisiológico é acompanhada por uma mudança apropriada no estado mental-emocional; e reciprocamente cada modificação no estado mental-emocional é acompanhada por uma mudança apropriada no estado fisiológico”⁸⁶.

O próprio método, utilizado para representar o ritual Yrerua, é circular, contornando, repisando, apresentando uma visão repetida das sensações; transportado numa viagem persuasiva e profundamente fascinante, quando descrevem suas sensações. Parecem apresentar aos ouvintes a totalidade (arquétipos e o inconsciente) – esses núcleos dinâmicos da psique; constituindo assim, a *sua* linguagem biológica, através das quais se expressam.

Todos esses campos sensitivos têm suas próprias leis de atividade; e, como toda a realização criadora, não pode ter uma explicação racional definitiva. Mas dentro de seu campo de ação poderemos reconhecer as suas estruturas, e também decifrar nelas uma tendência evolutiva e intencional do inconsciente.

Em posse de tal similaridade, o som primeiro anuncia o momento exato em que a consciência e a autoconsciência interagem de forma a liberar as sensações expressas nos gestos e no movimento; anunciado a partir das primeiras passadas, em círculo, e seguida de ritmos cada vez mais perceptíveis; expondo ainda o próprio ritmo elaborado da dança circular. A figura do círculo “indica o mais importante aspecto da vida – sua extrema e integral totalização”⁸⁷.

⁸⁵ WEIL; TOMPAKOW, 2013, p. 174; 263; 267.

⁸⁶ WEIL; TOMPAKOW, 2013, p. 169.

⁸⁷ JAFFÉ, 1964, p. 240.

2.4 Descrição da dança circular

A dança circular, não obstante o seu caráter cultural, pode revelar uma estrutura ontológica problematizada da seguinte forma:

Observando o ritual e toda a carga simbólica por eles transmitida, poder-se-ia dizer que o ser humano é uma relação puramente orgânica e natural oriunda de uma memória e de um aprendizado, arraigado pela hereditariedade, pela educação e autoeducação, que transmite conhecimentos tentando perpetuar a sua existência? O mais surpreendente desta relação é a diversidade cultural impregnada no fundamento misterioso da criação.

O que descrever a respeito das esferas que estão além do alcance visual, magnético, vibratório, energético e luminoso no constituinte vivo do organismo?

Segundo parece, todo o universo obedece a uma lei estrutural que organiza os espaços em dimensões. Da mesma forma se pode fazer uma analogia com a relação que se estabelece na vida nativa, onde se encontra um encadeamento de ações em conformidade com a natureza.

A consciência revela um movimento dialético de consequências restauradoras, as quais são fruto das propriedades específicas do inconsciente, trazendo, dentro de si, todos os antecedentes em uma forma arquetípica, em si mesma, criativa.

Entre as propriedades específicas do inconsciente, estão a atemporalidade, a ausência de limitação de espaço e de matéria, a “realidade potencial”, a capacidade de comunicação não-verbal, o processamento de dados, os fenômenos para normais e o controle sobre a hierarquia dos valores. Todas essas propriedades têm relação com a saúde do indivíduo; na verificação de que, além de herdar, também se “transmite” o inconsciente a uma média de quatro gerações. [...] Na elaboração das ideias conscientes, os males psicofísicos tendem a se libertarem, e em princípio, torna-o capaz de evitar as influências ambientais que agem sobre ele, desenvolvendo com isso sua dimensão noológica, projetada sob a ativa participação religiosa e/ou comunitária. [...] Estando o homem submetido à inversão de valores, as funções inconscientes de autocensura e autopunição expressam-se por meio de sintomas psicossomáticos.⁸⁸

Tal consideração leva-nos à compreensão de que, no inconsciente, encontram-se memórias ancestrais, em permanente atividade.

Na comunidade indígena Uru Eu Wau Wau, a linguagem é perceptível em pequenos gestos, atitudes, comportamentos ou movimentos que parecem ser telepáticos. Dotados de uma intuição e sensibilidade extraordinária, os índios constroem seus objetivos, tendo em conta a união do grupo, contribuindo, assim, para a preservação da sua essência ancestral, visível, sobretudo, na circularidade da dança presente no ritual Yrerua.

⁸⁸ MORAES, 1988, p. 61.

A história da dança circular sagrada disponibiliza também uma grande contribuição para a compreensão e estrutura da linguagem expressiva no corpo, uma vez que parece conjugar arte e religião. “Para os povos primitivos a arte e a religião eram tão próximas, que, de certa maneira, eram uma mesma coisa: a canção era oração, o drama era uma atuação divina, a dança era um culto, mágico, sagrado, poderoso”⁸⁹.

Na linguagem corporal, a presença ou ausência de sinais de tensão muscular, exprime-se na postura, nos gestos fluídos ou harmônicos, na expressão de repouso ou de satisfação e, ainda, nas atitudes agressivas ou auto-agressivas; a trasladação sofrida, no tempo e no espaço, de um corpo rico de memórias, que só pode corresponder à emoção consciente ou inconsciente daquele corpo que se expressa. A poderosa função circular da dança fulgura-se na coletividade onde se tende a abrigar. Para estes povos, a função religiosa da dança consiste em “estabelecer uma comunicação com forças naturais e sobrenaturais, buscando concatenar a vida individual e coletiva às leis da natureza, buscando auxílio e harmonia, sendo uma atividade sacra, mágica e social.”⁹⁰.

Para JUNG (1991), os processos religiosos possuem uma natureza essencialmente simbólica: “sob a forma abstrata, os símbolos são ideias religiosas; sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias” [...] A terra foi considerada sagrada como fonte de vida, pois provê todo o alimento, e também sagrada, como receptáculo dos mortos. Com o desenvolvimento da agricultura, rituais e celebrações sazonais se originaram [...] Nas danças sagradas nos deparamos com aspectos simbólicos e arquetípicos, e “tocamos” o que ELIADE (1998) chama de “tempo hierofânico”, “tempo sagrado”, “tempo mítico”: Todo o tempo, qualquer que ele seja se abre para um tempo sagrado, ou por outras palavras, pode-se revelar aquilo a que chamaríamos, em expressão cômoda, o absoluto, quer dizer, o sobrenatural, o sobre-humano, o supra-histórico... O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão, é tornado presente, “re-presentado”, se assim se pode dizer, tão recuado no tempo quanto se possa imaginar... Sendo assim, também o tempo sagrado, geralmente instaurado nas festas coletivas por via do calendário, pode ser realizado seja quando for e por quem quer que seja, graças à simples repetição de um gesto arquetípico mítico. JUNG (1991) fala que a tendência para o lúdico, para o místico, para o heroico, o estar sujeitos a poderes suprapessoais (superstições, fantasias, feiticeiros, espíritos, demônios ou deuses), são características do homem primitivo. A sujeição a estes poderes suprapessoais é uma questão religiosa, ou “o religioso do homem primitivo”. Segundo ele essas ligações mágicas com os objetos presentes na religião primitiva são projeções de conteúdos inconscientes. Somente em algumas funções e domínios a nossa mente libertou-se da “identidade mística originária com o objeto”. A mente do homem atual é ainda de certa maneira primitiva⁹¹.

É exatamente nesse espírito de coletividade e de preservação de sua cultura que se encontram suas raízes históricas, uma visão arquetípica e inconsciente evocada no momento em que se celebra o ritual da dança.

⁸⁹ VAN DER LEWIS *apud* ALMEIDA, 2005, p. 108.

⁹⁰ VOLP *apud* ALMEIDA, 2005, p. 109.

⁹¹ ALMEIDA, 2005, p. 109-11.

Para JUNG (1991) há no ser humano um princípio espiritual que não entra em choque com o instinto em si, mas na verdade com a instintividade (quando ocorre uma preponderância da natureza instintiva sobre o espiritual). De acordo com o autor “o espiritual aparece na psique como um instinto... é uma forma específica e necessária da força instintiva”. Para este autor, os símbolos nunca foram originados conscientemente, mas sim “produzidos pelo inconsciente”, e manifestados pela consciência. [...] De acordo com JUNG (1991) os instintos e os arquétipos constituem o inconsciente coletivo. Os instintos são formas típicas de comportamento, e todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular, trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não. Os arquétipos são formas de apreensão, e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo, quer reconhecamos ou não o seu caráter mitológico. [...] WOSIEN (2004) afirma que estamos neste momento experimentando um reviver do interesse religioso, e que este se manifesta na busca das danças sagradas como um “conectar-se de volta à origem”, porque os padrões coreográficos, movimentos e gestos das danças são arquetípicos, são arquétipos de movimento, que expressam uma tradição espiritual atemporal. Um exemplo disso é a “Tripla Espiral” do Templo da “New Grange”, na Irlanda, no vale do Rio Boyne, que data do 4º milênio a.C. É um local de monumentos de rituais pré-históricos e túmulos do período Neolítico. A espiral é um padrão básico de movimento encontrado em muitas danças. [...] STEINER (1974) diz que a dança possui uma origem espiritual, e que sua “tarefa é desenhar o seu impulso e sua força criativa, conforme essa origem”. Este autor assinala ainda que a dança poderia ser considerada como uma “expressão divina no estímulo humano, por meio do movimento do corpo” e que “a arte do movimento também é uma experiência do espírito” [...] Os povos primitivos expressavam pelos movimentos e gestos suas crenças e valores; por meio das suas danças comunicavam sua religiosidade, organizavam sua postura perante o divino, ao transcendente e também perante o seu mundo de trabalho. Isso infelizmente foi esvaziado na nossa sociedade moderna⁹².

Faculdade Unida de Vitória

A dança circular sagrada é concebida como símbolo da unidade psíquica. Não é de se admirar que [...] “a dança se torna extremamente simbólica por meio de imagens, gestos, representações que exprimem riqueza e vitalidade⁹³”.

Tais características simbólicas, relatadas em forma de mito, parecem vibrar por ressonância, visível na qualidade de vida emocional, nas virtudes, nos valores e na maneira do índio se comportar.

Os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real. A tendência a sintetizar a visão de mundo e o ethos em algum nível, embora não necessária logicamente, é pelo menos empiricamente coerciva; se não é justificada filosoficamente, ela é ao menos pragmaticamente universal. Como exemplo dessa fusão do existencial e do normativo, transcreve a citação de um informante Oglala (Sioux) de James Walker que encontrou no clássico de Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher*⁹⁴. [...] Os Oglala acreditam que o círculo é sagrado porque o grande espírito fez com que tudo na natureza fosse redondo, exceto as pedras. A pedra é a ferramenta da destruição. O sol e o céu, a terra e a lua são redondos como um escudo, embora o céu seja fundo como uma tigela. Tudo que respira é redondo,

⁹² ALMEIDA, 2005, p. 111-113.

⁹³ ALMEIDA, 2005, p. 113.

⁹⁴ GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 94.

como o caule de uma planta. Uma vez que o grande espírito fez tudo redondo, a humanidade devia olhar o círculo como sagrado, pois ele é o símbolo de todas as coisas na natureza, exceto a pedra. É também o símbolo do círculo que forma o limite do mundo e, portanto, dos quatro ventos que viajavam por lá. Consequentemente, ele é também o símbolo do ano. O dia, a noite e a lua percorrem o céu num círculo, portanto o círculo é um símbolo dessas divisões do tempo e, portanto, o símbolo de todo o tempo⁹⁵.

Esta orientação espacial, descrita na experiência da dança circular, pode ser considerada uma necessidade de orientação psíquica do índio. O pensamento, o sentimento, a intuição e a sensação, enfim, todas as impressões que recebe do interior e do exterior, decodificam-no.

Nos artesanatos, nas pinturas corporais, na dança, ou em qualquer outro sistema de símbolo, assimila-se uma experiência de criação infinita de integração com o todo, que se revela no testemunho de alegria da comunidade Uru Eu Wau Wau que vivencia o ritual Yrerua.

Se os símbolos sagrados não induzissem a disposições nos seres humanos e ao mesmo tempo não formulassem ideias gerais de ordem, por mais oblíquas, inarticuladas ou não sistemáticas que fossem, então não existiria a diferenciação empírica da atividade religiosa ou da experiência religiosa⁹⁶.

Não se podem desprezar as experiências vividas na dança circular – uma analogia à união do mundo, mais precisamente, que não se pode fazer referência a alguém em particular, sem ter em vista as pessoas em geral, e a intemporalidade; alvo de todas as religiões, ou seja, a união impetuosa de que fazem parte tanto o consciente quanto o inconsciente.

Sejam quais forem as estruturas, bio, psico, social ou espiritual, essa união tende a ser expressa em nosso modo de ser.

O sujeito seria funcionalmente incompleto, sem o poder de autocontrole; um caos de impulsos espasmódicos e emoções vagas. Entretanto sob uma pressão mental, até as coisas mais familiares podem desorganizar-se subitamente e causar-nos horror. Assim, os símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade, são o ritual cotidiano, elaborados como puro e cerimonial⁹⁷.

A necessidade universal humana de se expressar é, contudo, acompanhada de palavras que, ora concordam, ora contradizem o que o corpo nos comunica. "O corpo é e tem uma história. A história de uma sociedade é refletida na história interna de cada indivíduo"⁹⁸.

⁹⁵ GEERTZ, 2008, p. 94.

⁹⁶ GEERTZ, 2001, p. 68.

⁹⁷ GEERTZ, 2008, p. 73.

⁹⁸ LE GOFF; TRUON *apud* CHAMORRO, G. Historia del cuerpo durante la "conquista espiritual". *Fronteiras*, Dourados, MS, v.10, n. 18, jul./dez. 2008, p. 279-80.

O que se verifica na natureza do índio, integrante do ritual Yrerua, não é o disfarce, nem o conhecimento a que estamos acostumados a tomar como verdadeiro e que tem vindo a orientar os muitos caminhos da filosofia. Os índios vivem, simplesmente, em conformidade com os estímulos e percepções de características próprias.

O homem pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o Caos. Uma vez que a concepção é sua função característica e seu predicado mais importante. Seu maior medo é encontrar algo que não possa construir — o ‘sobrenatural’, como é chamado vulgarmente”⁹⁹.

Desde sempre, o círculo tem vindo a simbolizar a perfeição humana, como tal, não pode ser inventado, devendo ressurgir na consciência milenar da humanidade.

“Cada corpo expressa a história acumulada de uma sociedade que marca seus valores, leis, crenças e sentimentos; que são a base da vida social”¹⁰⁰.

O ritual Yrerua é uma dança circular em ritmo de comemoração festiva, que anuncia nos gestos, passos e direções, em toda a imagem corporal, um simbolismo implícito.

O círculo é uma forma geométrica sagrada que espelha a natureza e o cosmos em sua unidade, e o seu centro é o “símbolo da força da criação divina, que flui incansavelmente para o aqui e agora”. A linguagem da dança utiliza símbolos que reproduzem o divino, principalmente o círculo, que está relacionado com o centro, através da roda de raios ou mandala, através da cruz como árvore do mundo, através do semicírculo como símbolo da lua e através das diferentes formas de meandros. O dançarino, por meio das formas geométricas, que se interligam e relacionam, por meio dos gestos do seu corpo, constrói na dança sagrada uma ordem que corresponde à ordem do cosmos, sendo que seu corpo é o cosmos minimizado... Com o direcionamento para o centro e andando ao redor do círculo, o dançarino procura sempre tornar presente o centro do círculo como contrapartida divina. Do ponto de vista religioso, a dança circular é a tentativa de realizar na terra o espetáculo do movimento celestial¹⁰¹.

Nesse sentido, a linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade. A linguagem, enquanto valor histórico na construção de conhecimentos sobre o fenômeno religioso e, enquanto meio de compreensão de nós mesmos, promove um determinado estímulo sobrenatural que oferece respostas às indagações mais profundas e fundamentais da linguística.

⁹⁹ GEERTZ, 2008, p. 73.

¹⁰⁰ GONÇALVES *apud* CHAMORRO, 2008, p. 280.

¹⁰¹ WOSIEN *apud* ALMEIDA, 2005, p.114-6

3 SITUAÇÕES EM QUE SE ENCONTRAM OS FALANTES

3.1 Relação entre o psíquico e o somático

Procurando rever os processos físicos e emocionais, para compreender os conceitos de identidade psicossomática que foram apresentados pela primeira vez por Wilhelm Reich e muitos outros pesquisadores do campo da psicossomática, as investigações que se seguem favorecem um estudo à natureza espiritual inata.

No campo da biopsiquiatria, quando se descobriu o reflexo do orgasmo em 1935, a ênfase do tratamento transferiu-se do caráter para o corpo, difundindo assim a técnica analítica que passou a atuar sobre a neurose de caráter no campo fisiológico, assumindo a homogeneidade do organismo.¹⁰²

Acrescentando grande contribuição nas pesquisas dirigidas para o objetivo da decodificação estrutural dos gestos, inúmeros psicoterapeutas utilizam recursos terapêuticos importantes devido ao seu conhecimento das relações psicofísicas; mostrando-nos o fato de que as condições biofisiológicas se refletem ou são representadas em modos psíquicos de comportamento, revelando encontrar nas pessoas descritas como *inacessíveis* ou *duras* uma carga de tensão no tônus muscular, ou seja, essas pessoas tendem a ser fisicamente hipertônicas. Essas relações indicam que, o que se move, no processo de prazer – angústia do aparelho psíquico é claramente evidente nas alterações das funções vasomotoras. Em todo caso, quer estejamos evocando recordações, quebrando mecanismos de defesa ou eliminando tensões musculares, sempre lidamos com uma linguagem perceptível nos gestos e nas emoções.

Fundamentalmente, a emoção não é mais que um movimento plasmático. Estímulos agradáveis provocam uma ‘emoção’ do protoplasma da periferia para o centro do organismo. Essas duas direções da corrente plasmática biofísica correspondem aos dois afetos básicos do aparelho psíquico – prazer e angústia¹⁰³.

Naturalmente, nas relações interpessoais, o observador atento pode identificar as expressões emocionais, evidentes a cada movimento realizado.

No ritual Yrerua, o tônus muscular dos índios, descreve um corpo descontraído, no início da apresentação do mesmo, porém, ritmado nas passadas firmes e pesadas do passo da dança, que evolui freneticamente até atingir o estado de êxtase e transe numa eclosão de muita

¹⁰² REICH, 2009, p. 329.

¹⁰³ REICH, 2009, p. 330.

emoção que, segundo afirmam, é a mesma coisa que sentir alegria e força. Aplicando o conceito de emoção, levantado por Reich, é possível descrever essas mudanças rítmicas das passadas que evoluem o passo da dança, da seguinte forma: a rigidez psíquica e a rigidez somática não são manifestações análogas, mas funcionalmente idênticas.

Do ponto de vista psicológico, o gesto de concentração em função do objeto puro (taboca) e da abstração pura (som) podem indicar uma expressão simbólica situada nas fronteiras do mistério.

Quando e na medida em que se trata da percepção e do conhecimento, não temos meios de ver além da psique. A ciência está implicitamente convencida de que existe um objeto não-psíquico transcendente; [...] o fenômeno das configurações arquetípicas, acontecimentos psíquicos por excelência, repousa sobre a existência de uma base psicóide, isto é, condicionalmente psíquica, mas ligadas a outras formas de ser. O corpo tem uma pré-história anatômica de milhões de anos, o mesmo acontece com o sistema psíquico onde o corpo humano representa em cada uma de suas etapas o resultado desse desenvolvimento¹⁰⁴.

É, certamente, no corpo, que o inconsciente se projeta, permitindo-nos averiguar toda uma gama de informações.

O inconsciente é imensamente rico. Ele não contém apenas causas de sofrimentos psicológicos, mas também a etiologia emocional de malefícios, bem como o registro completo e ativo de inconscientes dos ancestrais e a memória de todas as vivências pessoais, desde a concepção, evidenciando-se como um outro nível de percepção cognitiva, diferente do processo cognitivo consciente¹⁰⁵.

Na comunidade Uru Eu Wau Wau, os rituais são elementos importantes para o diálogo cultural entre os grupos indígenas de uma mesma região, servindo como uma espécie de “linguagem comum”, onde cada grupo manifesta as suas diferenças e, ao mesmo tempo, se coloca como parte de um mesmo conjunto de culturas.

Os povos indígenas participam de uma história antiga de contatos e intercâmbios. Cada cultura indígena nos apresenta a atualização de uma tradição ancestral, compartilhada pelos demais membros de sua família linguística. Apresenta, também, uma versão própria das ideias e dos costumes conhecidos através do contato com outras populações. Mesmo o contato agressivo, as expedições de aprisionamento, a escravidão, as missões religiosas, não foram capazes de tornar os povos indígenas *iguais a nós*.

É nitidamente possível perceber, no convívio com essa comunidade Uru Eu Wau Wau, o quanto são pessoas dotadas de sensibilidade. Seu olhar é semelhante a uma câmara de ressonância. Parece sugar algo, perceber, identificar interiormente algo em nós. Sua experiência subjetiva sugere a intervenção ativa e criadora de alguma força suprapessoal.

¹⁰⁴ JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 17 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 134-5.

¹⁰⁵ MORAES, 1988. p. 61

Seres humanos estes que não dizem o que pensam e veem a nosso respeito, mas, algo que, desembaraça-nos de todo o projeto ambicioso, em benefício de uma forma de existência mais profunda e mais fundamental. Sem qualquer outro propósito ou objetivo, eles simplesmente parecem viver o aqui e o agora.

Se o ritual Yrerua é por nós revestido de um mito, para eles é simplesmente uma força do existir. Assim como um fruto maduro despenca de uma árvore, assim, também, parecem viver sob esse impulso imperceptível da ordem das coisas na natureza.

Para perceber o pleno valor de que se revestem as figuras mitológicas que chegaram até nós, faz-se necessário compreender que elas não são, tão-somente, sintomas do inconsciente (como o são efetivamente todos os pensamentos e atos humanos), mas também declarações controladas e intencionais de determinados princípios de cunho espiritual, que permaneceram constantes ao longo do curso da história humana, como a forma e a estrutura nevrálgica da própria psique humana. Em termos sucintos: a doutrina universal ensina que todas as estruturas visíveis do mundo, todas as coisas e seres são o efeito de uma força ubíqua de que emergem, força essa que os sustenta e preenche no decorrer do período de sua manifestação e para a qual eles devem retornar quando de sua dissolução última. Trata-se da força que a ciência conhece como energia, os melanésios como mana, os índios sioux como wakonda, os hindus como shakti e os cristãos como o poder de Deus. Sua manifestação na psique é denominada, na psicanálise, libido. E sua manifestação no cosmo constitui a estrutura e o fluxo do próprio universo¹⁰⁶.

Tomado pelo impulso criativo da mente, não é de se surpreender que o corpo expressar-se-á à margem de sua memória e aprendizado. Interpreta, coordena e estabelece ligação com todo e qualquer sentimento que se lhe assemelhe, enquanto criatura pensante e sensível. A mensagem, assim, é vivida e/ou transmitida, passando por estágios de desenvolvimento enquanto modelos básicos de caráter. Esta base primordial da psique humana, enquanto modelo básico de caráter, pode ser analisada como uma maloca invisível sem forma, sem imagem. O núcleo da psique é excitado através do estado de alteração da consciência visível no corpo que se expressa; quando, porém, o alento cessa, o estado de alteração da consciência desaparece, aguardando, enquanto memória e aprendizado, para ser reativada. Esse alento é o monte sobre o qual se abriga a consciência e a vida, a própria experiência no ritual, chamada pelos índios de alegria e força.

O ritual estimula, sobretudo, a conexão com esse lugar germinal de consciência e vida. Ambos estão misturados, inseparavelmente, formando uma unidade, num estado de ressonância entre a consciência e o decurso da vida.

¹⁰⁶ CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997, p. 142; 199.

3.2 Experiências do “eu” individual

Segundo Paiajupe Uru Eu Wau Wau, a experiência que assinala em sua participação no tocante ao ritual Yrerua, se baseia no contato com as forças da natureza dentro de cada um, porém não são todos os indígenas que sentem o Yreruá, como assim o chamou. Apenas quem sabe perceber é quem dá início ao seu deslocamento dentro do círculo que vai aumentando de intensidade a cada volta. Não há como transmitir esse conhecimento, *se vive ele*. Como não se está realizando Yrerua com a mesma frequência que antigamente, os mais velhos não passam para a criança o significado do Yrerua, pois está se indo (extinguindo). Para Boatuto Uru Eu Wau Wau, participar do Yrerua é muito legal, só que existe muita gente que diz para ele ser advogado. Paiajupe acrescenta: “Yreruá é comemoração”. Segundo ele, antigamente se fazia Yrerua para agradecer até o alimento. Após aparecer o branco é que foi se interagindo com outras coisas, como a pintura com jenipapo. Boatuto: “A dança circular é só enfeite, ficar bonito. O instrumento de som foi criado pelo cacique que quis repartir sua experiência, como a árvore que dá o fruto”.¹⁰⁷

Segundo Tari Uru Eu Wau Wau, seu irmão, seu cunhado e seu pai, também sabiam perceber o Yrerua, mas agora só tem ele. Para ele realizar o ritual afirma: “Tem que ser com todas as aldeias juntas e isso tá muito difícil”.¹⁰⁸

Segundo Juripe Uru Eu Wau Wau, estar na roda é muito bom: “Porque se sente chegar o momento: vem um pequeno e logo em seguida vem um maior”. Esse momento vai aumentando (de intensidade). É como perceber o som chegando e passando de um para outro. Acrescenta: “Esse som é alegria lá dentro. Muito bom Yrerua”.¹⁰⁹

Muitos outros integrantes da comunidade Uru Eu Wau Wau em Rondônia se referiram ao ritual Yrerua como sendo uma festa de louvor à vida. De proteção e de agradecimento. Querendo significar o sobrenatural, sem subterfúgios teóricos, assumindo assim o caráter das descobertas individuais de plenificação individual em consonância com as forças da natureza.

Essas descobertas sutis que se revelam nas variadas mentes e corpos que se coordenam para atingir um determinado fim provêm da correspondência fundamental entre

¹⁰⁷ ENTREVISTA com Paiajupe Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia 621: relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1 DVD (10:00,83min.), son, color.

¹⁰⁸ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau entre outras coletas de dados efetuadas na comunidade indígena Uru Eu Wau Wau. Produção de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena: Jarú-Rondônia: TEREZA, 2014. 1 DVD (03:23,43 min.), son., color.

¹⁰⁹ ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia Jamari: relevo central de Rondônia, 2014. 1 DVD 928:51,52 min.), son., color.

linguagem e ser; visíveis nas características apresentadas sob o disfarce das figuras religiosas e mitológicas, atribuídas à cultura do mundo antigo.

Os velhos mestres sabiam do que falavam. Uma vez que tenhamos reaprendido sua linguagem simbólica, basta apenas o talento de um organizador de antologias para permitir que o seu ensinamento seja ouvido. Mas é preciso, antes de tudo, aprender a gramática dos símbolos e, como chave para esse mistério, não conheço um instrumento moderno que supere a psicanálise. O segundo passo será, portanto, reunir uma ampla gama de mitos e contos folclóricos de todos os cantos do mundo, deixando que os símbolos falem por si mesmos. Mas, pequeno ou grande, e pouco importando o estágio ou grau da vida, o chamado sempre descerra as cortinas de um mistério de transfiguração em um ritual, ou momento de passagem espiritual que, quando completo, equivale a uma morte seguida de um nascimento. O horizonte familiar da vida foi ultrapassado; os velhos conceitos, ideais e padrões emocionais, já não são adequados; está próximo o momento da passagem por um limiar¹¹⁰.

Um corpo saudável em uma mente saudável - caminha paralelamente; sempre foi reconhecido e é cada vez mais enfatizado hoje em dia em um conceito ocidental clássico “mens sana in corpore sano” e tem implicação direta com as emoções em todos os aspectos da vida humana, do mais interno ao externo. Em outro argumento bastante ousado, é a união do espírito individual com o universal, já que esse é o seu objetivo maior, no tocante a religião.

Comportamentos dos mais diversos simbolizam os rituais. O verbo transforma-se numa caricatura à medida que o discurso perde sua característica simbólica de expressão individual. No seu lugar há uma torrente de comportamentos e o resultado dessas interações que se projetam nas ações desencadeadas pela memória e aprendizado é facilmente observada na imagem corporal.

O espírito-vida, a vida-luz, que é em essência o ser humano para esta comunidade Uru Eu Wau Wau; vivificados no corpo e manifestado no reino humano por meio do pensamento, percebido muito além da percepção sonora, trata-se efetivamente de reimplantar uma unidade mítica referida em que o ser humano religa sua relação com o seu outro ser, o inconsciente, o fenomenal, o das profundezas de sua natureza; se revela como obra de arte da vida e se coloca nesta ou naquela relação com a reflexão ulterior da sabedoria de seus ancestrais. Sob esse ângulo, é a própria essência metafísica da vontade. E a cooperação de ambas, vem assinalar um debate de ideias no movimento filosófico da sociedade em nosso tempo, com a busca de sentido e valores da existência e com um possível fundo arquetípico de suas vivências. Este espaço de interação concreta entre o visível e o invisível, restabelece, no nível das culturas do nosso tempo, a necessidade de sondá-los no sentido da forma e da expressão.

¹¹⁰ CAMPBELL, 1995, p. 5; 31-32.

A estética da religião não é um campo de estudo bem definido ou disciplina específica. Religião e estética são conceitos complexos, tanto do ponto de vista filosófico quanto do sociológico, e a relação entre essas duas áreas é ainda mais complicada. De maneira ampla, 'a estética' refere-se ao estudo e à avaliação de modos de sensação humana.¹¹¹

O estudo e à avaliação de modos de sensação humana aborda, segundo sua própria definição, todos os aspectos físicos e sensoriais da religiosidade, porém o papel do pensamento sobre a estética e os sentidos tem muito a que relacionar no que tange à percepção do absoluto, permitindo uma atenção mais emergente a fontes não textuais, propondo que, as ciências das religiões, deveria estar mais específica; afinal a religião tem sempre seu lado sensitivo, físico e corporal.

O sagrado, na Modernidade, refugiou-se na figura do indivíduo e na sua capacidade de integrar em si mesmo apelos e realidades distintas. [...] A experiência estética, assim como a religiosa, tende a buscar nos suportes materiais [...] a motivação para uma experiência centrada no observador, ou no crente, e não mais na obra de arte ou no espaço religioso¹¹².

Não se pode negar que, toda essa gama de associação, entre experiências humanas têm sua coluna de sensibilidade no ofício indispensável do próprio ser humano e do processo de vir a ser humano. A resposta a essa situação é uma abertura ao sobrenatural; há pesquisas cada vez mais voltadas a percepção daquilo que se pode identificar no indivíduo que interage. Ali não está apenas o homem teórico, visível em sua forma de se comunicar. É claro que tal participação não é só um estado de espírito, mas também de cultura, onde o sagrado, retornada as fontes de seu impulso metafísico, reassume seu elo imaginário na síntese orgânica.

Da mesma forma que, rejeita-se vivamente, qualquer tentativa de traduzir a *linguagem da expressão artística* na *linguagem verbal humana*, assim também a ação psicofisiológica da expressão emocional deve operar perpendicularmente a natureza da consciência, pelo fato de a consciência ser *função* da autopercepção em geral, e vice-versa. Se a auto percepção é completa, a consciência também é clara e completa.

Neste ritual, a polaridade consciente - inconsciente em exposição ao corpo do índio, parece canalizar uma gama de influências somatosensitivas; quando dizem sentir alegria ao experimentar a sensação de prazer sendo transmitida de um para outro após o início do som primeiro. Sensação de prazer esta, comum a todos os integrantes do ritual Yrerua. Sendo

¹¹¹ ENGLER, S. A estética da religião. In: USARSKI, F. (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 201.

¹¹² ABUMANSUR, E.S. A arte, a arquitetura e o sagrado. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, a. 2, n.2, set. 2000, p.189-90.

assim percebida, apresenta-se como harmônica, ou seja, favorece a percepção e, obviamente, ao conhecimento de si próprio. Esta relação com o outro e com o próprio mundo, no tocante ao sincronismo da dança circular, remete-nos identificar tal experiência, como símbolo da unidade psíquica.

3.3 Conjuntura estruturalista relativa à linguagem

A linguística foi encarada como a ciência que se propõe a analisar algum tipo de comunicação. E se o estruturalismo projetou a linguística, foi também porque a linguística conseguiu fornecer às outras ciências, modelos estruturais de análise que foram por algum tempo moeda de troca interdisciplinar.

Entre as disciplinas que reformularam suas tarefas tomando como modelo a linguística, esteve a antropologia (Lévi-Strauss), a sociologia, a estética, o estudo da moda (Barthes) e a teoria literária, mas a influência do estruturalismo não se limitou às ciências humanas. Usando um conceito ampliado de troca simbólica não é difícil reconhecer que há algum tipo de troca simbólica também nos fenômenos estudados pelas ciências exatas e biológicas.”¹¹³.

O modelo estruturalista de observação, como toda análise científica, expõe uma ordem de interpretação que se torna conhecimento. O mundo social, sobretudo nessa comunidade indígena não se baseia na ciência, mas, na medida do possível, em seu modo de vida autêntico e naturalista.

Na metade do século XIX, os estudos histórico-comparativos conheceram, na obra do linguista A. Schleicher (1821 – 1867), uma orientação naturalista. Botânico de formação, Schleicher formulou uma concepção que tomava a língua como um organismo vivo, com existência própria independente de seus falantes, como um fluxo que se realiza por força de princípios invariáveis e idênticos às leis da natureza¹¹⁴.

Todo movimento tem uma expressão e toda expressão tem um sentido. Através dos tempos, os seres humanos, por intuição ou por observação, estiveram sempre conscientes deste sentido.

Jakobson afirma que, em qualquer língua humana, tudo pode ser expresso, e que as línguas não se distinguem por aquilo que podem dizer (pois todas podem fazer tudo), mas por aquilo que nos obrigam a dizer, quando queremos expressar algo. Chegou a construir o conhecido quadro das funções da linguagem e que se define, por exemplo, a função expressiva pelo realce dado ao falante¹¹⁵.

¹¹³ LÉVI-STRAUSS *apud* ILARI, R. O estruturalismo linguístico: alguns caminhos. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, v.3, p. 76.

¹¹⁴ FARACO, C. A. Estudos pré-saussurianos. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, v.3, p. 33.

¹¹⁵ ILARI, 2007, p. 75.

O pensamento humano, de uma maneira geral, foi dominado pela multiplicidade dos aspectos da terra, por seus esplendores e horrores da era religiosa, fazendo significar que o centro do homem religioso permanecia baseado em um plano mais elevado e espiritual do que o do homem terrestre à medida que se ampliava o conhecimento da natureza e de suas leis, fazendo da língua, de certa forma, um organismo vivo.

Para Chomsky, as línguas são sistemas biológicos que os homens usam para falar sobre o mundo (ou sobre a representação mental que tem dele), descrever, referir, perguntar, comunicar com os outros, articular pensamentos, falar consigo mesmo, etc. Por outro lado, enquanto “meio” expressivo, a língua deve associar-se a um sistema de produção e recepção, de natureza sensório motora, capaz de permitir a produção dos sons que constituem as expressões linguísticas. E esse “uso” envolve tanto os elementos sensório-motores quanto da compreensão do mundo¹¹⁶

A situação que envolve os elementos linguísticos, como expressão emocional na imagem corporal, propicia analisarmos alguns aspectos simbólicos das culturas nativas, como também a secularização da consciência do índio que encara o mundo e suas próprias vidas sem o recurso da interpretação religiosa.

Em sua vasta obra, Jean Piaget pautou-se pelo estudo da psicogênese dos processos que respondem pelo desenvolvimento da inteligência humana. Para ele, o organismo possui um conjunto de esquemas de ação aptos a lidar com o mundo circundante; uma situação que se apresenta como nova põe o organismo em desequilíbrio, obrigando-o a adaptar seus esquemas a fim de restaurar o equilíbrio. Esse processo, essencial para o desenvolvimento cognitivo humano, é chamado por Piaget de *equilíbrio*¹¹⁷.

O papel das ideias no comportamento humano persiste na indiferença para com os limites de sua percepção ou de outras culturas. O problema está na dificuldade em compreender o que é percepção e o que é cultura. De acordo com a física, “não há limite para a luz de uma vela, por exemplo. Onde fica então o nosso limite final? E se não o conhecemos, onde postular nossas ideias à luz da religiosidade?”¹¹⁸.

Uma proposição de que a atividade ritualística em si mesma seja um fator constituinte de bem-estar psicológico tem muito o que temer caso seja submetida a outras verificações sociológicas ou sociopsicológicas na lógica de um estudo histórico ou sócio-histórico. Onde pois, encontrar o limite da percepção, se não atentarmos a linguagem emocional no constituinte orgânico?

¹¹⁶ BORGES NETO, J. O empreendimento gerativo. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, v.3, p. 122-3.

¹¹⁷ MORATO, E. M. O interacionismo no campo linguístico. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, v.3, p. 323-4.

¹¹⁸ BRENNAN, 2006, p. 25.

Os argumentos de antropólogos vivem uma crise permanente de identidade; na maioria das vezes decorre da exploração pouco estudada dos povos “tribais” ou “primitivos”. Se estuda a cultura, as formas de vida ou o ponto de vista do nativo, porque, nestes tempos hermenêutico-semiótico, quem não o faz? Pode-se dizer uma antropologia acidental, numa coletânea de ciências muito diversamente concebidas e unidas em o homem e suas visões, tão obscuras quanto declarado sua correção. A dificuldade de descrever tais eventos culmina em departamentos universitários cada vez mais descentrados, feita de reações sempre eventuais sobre a lógica. Contudo, encontrar-se diante do desaparecimento possível dos povos ditos “primitivos” é certo que mereça um estudo envolvendo pesquisa de campo¹¹⁹.

Analisar o discurso em uma metodologia que vise mensurar formas de expressão em formas de movimento e formas de movimento em formas de expressão, resulta numa disciplina do corpo e sua linguagem. Não há um limite para o que se pode fazer com os sentimentos, os hábitos e a amplitude dessa inter-relação do homem com os processos vitais; acentuando-se o movimento centrífugo intra e extra antropológico dessa matriz.

Lacan assume que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, faz com isso uma releitura de Freud recorrendo ao estruturalismo linguístico, mais especificamente a Saussure e a Jakobson, numa tentativa de abordar com maior vigor o inconsciente. Assim assume a ideia de atribuir ao inconsciente o lugar desconhecido que origina e evoca uma memória na qual o sujeito identifica-se como uma representação inicialmente provida de um conjunto de ideias evocadas da memória vivida e herdada - é preciso referi-las, compará-las. O sujeito, por se identificar com a proposta evocada da memória e do aprendizado, nada mais é que o signifiante do outro, porém no tocante a consciência e ao inconsciente, inscreve-se e se estrutura¹²⁰.

Com maior propriedade, a ciência cognitiva, numa vasta abrangência multidisciplinar que abarca ideias providas da linguística, da Psicologia, da Filosofia, da Ciência da Computação, da Inteligência Artificial, das Neurociências, tem questionado à Psicologia Cognitiva e a própria Psicolinguística como um enorme receptáculo de informações acerca do conhecimento e funcionamento da mente humana, a qual recebe especial requisito à prática da linguagem e sua aquisição.

Na produção da fala ou para falar, uma pessoa usa mais da metade do corpo. A verdade é que, antes de abrir a boca para falar, uma pessoa necessita planejar o que vai dizer e enviar comandos neuromusculares para que sua fala se realize. Como a linguagem é um composto de ideias e de sons, é preciso organizar as ideias e os sons que irão carrear essas ideias¹²¹.

¹¹⁹ GEERTZ, 2001, p. 87.

¹²⁰ MUSSALIM, F. Análise do discurso. In: _____; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2009, v.2, p. 109.

¹²¹ CAGLIARI, G. M. CAGLIARI, L. C. Fonética. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2008, v.1, p. 107.

O objetivo central do estudo gerativista é sobretudo o estudo da natureza e das propriedades explícitas e evidentes da gramática universal.

“A teoria gerativista fornece descrição de fatos linguísticos e da diversidade das línguas, preocupando com isso especificar a competência dos falantes e as possibilidades de variações translinguísticas. Vê a linguagem como uma dotação genética”¹²².

Baseando-se na linguagem como uma dotação genética, o ritual Yrerua, conforme afirma Tari Uru Eu Wau Wau, Paiajupe Uru Eu Wau Wau e Juripe Uru Eu Wau Wau é uma qualidade inata da pessoa. Mohã Uru Eu Wau Wau, pai de Tari e avô de Juripe, usufruindo da vida sentida e vivida no corpo, foi quem primeiro percebeu tal vibração. Sensação esta que perpetua, ou seja, revela grande e exuberante sensação de prazer exemplificada como fonte de vida, capaz de proteger e harmonizar o ambiente a partir do receptor; de forma a existir naquele que é harmonia em si mesmo e, portanto, transmissor de sua sonoridade. Certamente, por isso a criatividade do ritmo circular da dança. Remete-nos, pois, ao fato de atentarmos que através da dança circular há a possibilidade de fazer soar tal movimento centrífugo.

Muitos autores defendem que a mente é um fenômeno essencialmente corporificado e que os aspectos motores e perceptuais bem como as formas de raciocínio abstrato são todas de natureza semelhante e profundamente inter-relacionadas. Para autores como Varela, Thompson e Rosch (1992), a nossa cognição é o resultado de nossas ações e das nossas capacidades sensório-motoras. Lakoff e Johnson (1999), por exemplo, apontam alguns desses fenômenos: a formação do conceito de cores, a formação dos chamados conceitos de nível básico (Rosch, 1976), e o uso de projeções corporais (bodily projections) na formação de conceitos, bem como a forma como concebemos as relações espaciais e a estruturação dos eventos no tempo¹²³.

Uma atitude honesta e atenta e um cuidadoso raciocínio em “seu” íntimo é o modo como essa comunidade indígena organiza ações e estruturas sociais. Persevera intensa relação de reciprocidade em sua essência nativa, construindo assim o ritual. Uma verdadeira leitura do corpo que depende de uma atenção e uma concentração peculiares ao despertar da consciência e da sensibilidade em escutar e aprender, orientando [...] “seu comportamento verbal por um mesmo conjunto de regras”¹²⁴.

Na problemática de delimitação, onde a religião se enquadra em um discurso constituinte, essa tal coletividade é definida pela posição que ocupa no interdiscurso, instituindo de maneira simples uma disciplina; um começo de uma ordem linguística estrutural.

¹²² RAPOSO, E. *Teoria da Gramática: A faculdade da linguagem*. Lisboa: Caminho, 1992, p. 47.

¹²³ KOCH, I. V. CUNHA-LIMA, M. L. Do cognitivismo ao sociocognitivismo. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2007, v.3, p. 275.

¹²⁴ ALKMIM, 2008, p. 30-1.

Assim, como tudo aquilo que se herda tem obrigatoriamente que se submeter ao estado de ressonância entre uma ação e outra; entre consciência e autoconsciência, emoções e sentidos, então é o que, necessariamente, inaugura a heterogeneidade discursiva.

Sejam quais forem os gêneros discursivos, o corpo projetará o estado de contração e expansão, êxtase de energia ou descarga, excitabilidade, características estas que decorrem de uma reação reflexa, do centro para a periferia do organismo, visível na análise pormenorizada dos gestos. Um acordo entre a semente inata da totalidade no sujeito e as circunstâncias que constitui o seu destino; servindo de garantia as reações evidenciadas.

A legitimação do enunciado não passa somente pela articulação de proposições, ela é habitada pela evidência de uma corporalidade que se dá no próprio movimento da leitura. As ideias são apresentadas através de uma maneira de dizer que é também uma maneira de ser, associada a representações, normas e disciplinas do corpo. Os discursos constituintes são portadores de uma esquematização do corpo, desse “ethos” que emana do implícito. O enunciador é percebido através de um “tom” que implica certa determinação de seu próprio corpo, por fim, como não está em questão para a análise do discurso se autoproclamar, a única instância de legitimação, cabe-lhe aceitar incluído no domínio de investigação que procura analisar, ser criticado por aquilo que pretende tomar por objeto¹²⁵.

Em *caráter e corporalidade*, essa noção de *ethos*, levantada por Maingueneau, corresponde a uma série de fatores sócio ambientais e psicológicos, próprio de culturas dinâmicas. As experiências históricas, concretizada na vivência de situações novas para um grupo social, podem levar a formulação de novos significados e à criação de novos símbolos.

Essa noção de “ethos” compreende não só uma dimensão propriamente vocal, mas o conjunto das determinações físicas e psíquicas ligadas pelas representações coletivas à personagem do enunciador. [...] O “ethos” implica, com efeito, uma disciplina do corpo apreendido por intermédio de um comportamento global; de estereótipos culturais, que circulam nos domínios mais diversos: literatura, fotos, cinema, publicidade, etc.¹²⁶.

Ethos e ideias estas que vêm legitimar os sentidos do corpo, pormenorizados na imagem corporal, as quais, submetida as leis de provocação harmônica na atividade dos tecidos do corpo, expõe uma maneira de dizer que remete a uma maneira de ser.

Analisar, portanto, o *corpo* que vivencia o ritual, constitui um saber extradiscursivo. A ação recai sobre seu estado de concentração e suas reações sensitivas à estimular eventos bioquímicos subsequentes, anunciando assim a exposição de uma reação originada pela pulsão emocional característica àquela exposição.

¹²⁵ MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008, p. 53.

¹²⁶ MAINGUENEAU, D. *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001, p. 98-9.

A medicina orgonoterapêutica defendida por Reich ancora-se em experiências históricas no que concerne a coordenação bioenergética, emocional, do organismo, nitidamente definidos na linguagem corporal.

[...] em experiências no oscilógrafo e na biofísica orgônica (uma excitação biofísica do plasma transmite uma sensação e uma sensação expressa-se no movimento do plasma) viu que o aparelho psíquico (PRAZER/ANGÚSTIA) é semelhante a corrente plasmática biofísica, ou seja, a emoção não é mais que um movimento plasmático. “A biofísica orgônica, “essa estrutura” aparece como a soma total da relação entre o sistema de energia orgonótica e o sistema sensorio-motor, que deve perceber correntes plasmáticas, efetuar as descargas de energia e coordenar todas as funções energéticas num sistema funcional unitário, global e organizado: o sistema orgonótico”¹²⁷.

A coordenação funcional do organismo que se move de maneira a revelar suas percepções; seguindo-se de diferentes sensações e, assim, as muitas percepções diferentes de si mesmo, destaca a possibilidade de que é possível falar de uma consciência desenvolvida a unirem-se em uma percepção global do self que se move.

Cada ser humano possui, originalmente, um sentimento de totalidade, isto é, um sentido poderoso e completo do self. E é do self (o si mesmo) – a totalidade da psique – que emerge a consciência individualizada do ego à medida que o indivíduo cresce. E o ego precisa voltar atrás, continuamente, para restabelecer suas relações com o self, de modo a conservar sua saúde psíquica¹²⁸.

No que concerne à tensão muscular, tal postura ou expressão que perdura, traduzindo-se em linguagem *visível* do corpo, reflete a uma expressão que se estabeleceu naquela concepção ou naquelas circunstâncias, propondo-nos analisar o que diferencia a imagem corporal com a análise do discurso.

¹²⁷ REICH, 2009, p. 418.

¹²⁸ HENDERSON, J. von. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. *et al.* *O Homem e Seus Símbolos*. 15 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 129.

CONCLUSÃO

No decorrer das atividades entre vivências, questionários, vídeos descritivos e entrevista com a população indígena envolvida, evidenciamos uma explicação positiva do ritual Yrerua quanto à sua significação, antes de tudo, moral e social. Sendo um rito de celebração à vida, seu formato de evidências arquetípicas mitológicas é decisivo para a compreensão da interatividade entre o binômio: palavra e ser. O estado de ser do nativo revela uma importante fonte de pesquisa, enquanto experiência vivida e natural do ecossistema.

O ritual Yrerua obedece a uma coerência profunda, representada na circularidade da dança; sua maneira de se comportar e de se apresentar na interação – calorosa e modesta -, constitui um quadro sagrado, imperceptível e invisível na sua totalidade interior. Contudo, é possível depreender o íntimo no seu ritmo de desenvolvimento do ritual, sendo possível discernir, através do processo de iniciação, a recordação da origem que procura recriar, simbolicamente, isto é, quando o passado, ou a experiência vivida naquele momento, exerce uma influência formativa na vida futura do índio, sobretudo no que diz respeito ao prazer, ao “Yrerua”, uma vez que a sua celebração representa, e proporciona ao ser, a plenitude de significado do seu ser e agir: uma fusão entre linguagem e conceito.

Para perceber esta comunidade e o sentido inerente do ritual foi necessário, inicialmente, efetuar uma pesquisa histórica da tribo, de onde se conclui que, a preservação da mesma se deve a um afastamento (que, de certa forma, continua a existir) dessa população, em relação à sociedade vigente. O motivo dessa distância deve-se, primeiramente, à noção de que, o contato com a população invasora trazia as mais diversas doenças que deram origem a um número significativo de mortes dentro da sua comunidade. Assim sendo, para os Uru Eu Wau Wau o mal atual é visto como uma derivação resultante das invasões, as quais trouxeram doenças e desequilíbrios sociais. Por conseguinte, foi introduzido, no ritual “Yrerua”, o “Jenipapo”, ou seja, uma espécie de escudo protetor espiritual, que serve para preservar a pureza que o próprio ritual representa, isto é, o sagrado. Este modo de preservar o seu modo de ser e agir, é visível, ainda hoje, na maneira como se comportam quando se aproxima alguém que não faz parte da sua tribo, ou seja, através da sua intuição, verificam e decidem se a chegada lhes é profícua ou prejudicial, tendo, espontaneamente, uma atitude de aproximação ou de afastamento. O primeiro capítulo prossegue com uma incisão no ritual, considerando o tronco milenar Tupi Guarani. Os ritos representativos e comemorativos consistem em relembrar o passado e torná-lo presente por meio da dança circular. A palavra cantada é, assim, uma encarnação do antepassado, ali representado pelo estado de alteração da

consciência, evidente nos passos de ida e volta do índio, após a conclusão do ritmo circular; eclodindo numa forte emoção, ao ponto de exhibir, no corpo, um estado de transe e êxtase, conceituado, por eles, como força. Essa *perturbação* ou *sensação* interna, que se exprime a certa altura no ritual, seria a cisão entre a autopercepção, isto é, a percepção do núcleo da psique, de onde advém a sabedoria ancestral, e o processo biofísico objetivo que se exprime na dança.

A história mítica dos antepassados estaria ali representada na dança e pormenorizada nas sensações expressivas do corpo em estado de transe. O índio, dotado de sensibilidade, e apto a perceber o considerado som primordial, canaliza a sua psique de forma a liberar os elementos míticos da sua consciência, mais precisamente, os arquetípicos. O cenário da dança, enquanto dispersão, no espaço, de um movimento rotatório circular, possibilita uma abertura ao som que vem dos instrumentos, e à capacidade, no ser humano, de experimentá-lo sob a forma de impulso sensorial, o qual se reflete no organismo, quando em atividade. Estes rituais, festivos, simples e elaborados, são próprios e característicos de um valor e conhecimento que procura reproduzir, simbolicamente, as relações sociais.

Este elo entre os mitos *antigos* ou *nativos* e os símbolos, produzidos pelo inconsciente, tem um enorme valor prático para o analista do discurso, permitindo-lhe identificar e interpretar os elementos simbólicos à luz de um contexto histórico. Na comunidade Uru Eu Wau Wau pode-se notar uma clara progressão do mito, e da sua concepção simbólica, através, sobretudo, de um mito particular, isto é, da narração, da parte dos índios, do mito do herói *Bahira*, o qual vai ao encontro do conceito de “Yrerua”. Verificou-se, através do diálogo com alguns índios da tribo, que, o mesmo mito, não obstante a sua união de significado, é contado, na narrativa, de maneira diferente, e isso provocara, no índio, um divertimento e uma alegria enorme, explícita nos risos que davam entre eles. Como eles vivem a sua intuição de forma particular, valorizando a sensibilidade e percepção das sensações de cada um, este mito é a expressão do prazer que se traduz no profundo significado do “Yrerua”.

Sendo receptivo à graduação das sensações de prazer que experimenta, durante o ritual, o índio sente segurança no momento de experiência da dança, deixando-se, por isso, levar naturalmente pelos impulsos sentidos. Quando concluída, as sensações de êxtase, de energia e descarga são claramente visíveis no tom de voz, nos passos e na simulação do lançamento da flecha para o alto, exibindo, assim, a sua determinação, força e coragem.

Nesse sentido, a instância subjetiva, que se manifesta no ritual, pode ser concebida como a expressão de uma linguagem coletiva, a qual vai ao encontro da singularidade do seu

ethos, uma imagem viva da sua cultura e identidade. Esta experiência é, por isso, significativa em termos de análise e estudo da linguagem, uma vez que encarna a concepção do *ethos*, ou seja, a identificação dos seus aspectos antropológicos, sociológicos e históricos.

Descobrir os princípios fundamentais da organização ritualística da tribo abre espaço para uma análise do discurso profunda, da qual se pode enxergar um contexto inovador dentro do campo da psicologia. O alvo da descoberta arquetípica universal, parte dessa base primordial da própria psique e de seus padrões autônomos de significado, ou seja, da emersão do conhecimento humano na espiritualidade – que deve ser examinado como algo centrado na linguagem corporal e que se desenvolve na visão ascética do pensamento. Após a constatação, no segundo capítulo, das questões relacionadas com a integração entre a percepção e a linguagem, verifica-se, em última análise, o sentido inerente da linguagem, enquanto atitude psíquica que se desenvolve no inconsciente.

Assim sendo, para a comunidade Uru Eu Wau Wau, a mente e a imaginação apresentam a própria realidade em si mesma, isto é, uma simbiose entre o espírito e a liberação simbólica de imagens evocadas na exibição da própria dança circular. Tal experiência reproduz, por semelhança, no real, a estrutura inerente do espírito, ou seja, dos arquetípicos da psique coletiva, inspirados, traduzidos e comunicados na euforia da festividade. Trata-se, efetivamente, de reimplantar, na psique, uma unidade mítica de significado, que se estabelece na relação da consciência com o inconsciente, o fenomenal.

O que se encontra nas profundezas de sua natureza, e que se revela como obra de arte da vida, se coloca, nesta ou naquela relação, como a sabedoria de seus ancestrais, ou seja, a essência metafísica da sua própria vontade.

A dinâmica que se estabelece nesse processo de integração com o coletivo, no ritual Yrerua, ocorre, cada vez que o impulso, a ele destinado, é satisfeito, e se acumula no músculo, provocando uma descarga, uma tensão no tônus muscular, visível nas expressões corporais de contentamento, na dança. Trata-se de um processo somático em que a biofísica aparece como a soma total da relação entre a psique e o sistema sensorio-motor.

Para esta tribo, a vida tem origem no sobrenatural e o ser humano apresenta-se como parte de uma totalidade agregada ao seu centro interior, ativada quando em contato com seu mito pessoal e coletivo, considerado como arquetípico. Daí a importância da análise do ritual “Yrerua” no campo de pesquisa das ciências das religiões.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, E.S. A arte, a arquitetura e o sagrado. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, a. 2, n. 2, p. 177-90, set. 2000.

ALKMIM, T. M. Sociolinguística – parte I. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 8 ed. São Paulo: Cortez, v. 1, p. 21-47, 2008.

ALMEIDA, H. L. E. *Danças circulares sagradas: Imagem corporal, qualidade de vida e religiosidade segundo uma abordagem junguiana*. 2005. Tese. (Doutorado em Ciências Médicas) - Universidade Estadual de Campinas, 2005.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOECHAT, W. Transferências, tradições e xamanismo. In: BYINGTON, C. A. B. (Org.). *O simbolismo nas culturas indígenas*. São Paulo: Paulus, 2006.

BORGES NETO, J. O empreendimento gerativo. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, p. 93-129, 2007.

BRENNAN, B.N. *Mãos de luz*. 21 ed. São Paulo: Pensamento, 2006.

CAGLIARI, G. M. CAGLIARI, L. C. Fonética. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 8 ed. São Paulo: Cortez, v.1, p. 105-46, 2008.

CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1995.

CHAMORRO, G. Historia del cuerpo durante la “conquista espiritual”. *Fronteiras*, Dourados, MS, v.10, n. 18, p. 277-99, jul./dez. 2008.

CUNHA, M. C. da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ENGLER, S. A estética da religião. In: USARSKI, F. (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, p. 199-229, 2007.

ENTREVISTA com Arimã e coleta de dados em reunião com a comunidade indígena Uru Eu Wau Wau. Produção de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena: Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (03:23,43 min.), son., color.

ENTREVISTA com Arimã Uru Eu Wau Wau sobre esvaziamento em celebrar Yrerua. Produção de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena: Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (00:42,47 min.), son., color.

ENTREVISTA com Kuarí Uru Eu Wau Wau e Uarina Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Jaru-RO: Aldeia Alto Jamari, 2014. 1 DVD (03:01, 17 min.), son., color.

ENTREVISTA com Moreá Uru Eu Wau Wau e Boatuto Uru Eu Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Relevo central de Rondônia, Aldeia 621: TEREZA, 2014. 1 DVD (04:47,01 min.), son., color.

ENTREVISTA com Paiajupe Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia 621: relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1 DVD (10:00,83min.), son, color.

ENTREVISTA com Uaká Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Escola indígena, Jaru-RO: TEREZA, 2014. 1 DVD (09:36,19 min), son., color.

ENTREVISTA com Tari Uru Eu Wau Wau. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia Jamari: TEREZA, 2014. 1 DVD (28:51,52 min.), son., color.

FARACO, C. A. Estudos pré-saussurianos. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, p. 27-52, 2007.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HENDERSON, J. von. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. *et al. O Homem e Seus Símbolos*. 15 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 104-57, 1964.

ILARI, R. O estruturalismo linguístico: alguns caminhos. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, p. 53-92, 2007.

JAFFÉ, A. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, C. G. *et al. O Homem e Seus Símbolos*. 15 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 230-71, 1964.

JECUPÉ, KAKA WERÁ. *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JORNAL HOJE. Principais ameaças contra os Kawahiva. Imagens cedidas da FUNAI. Produção: Meyre Brito e Maria Luiza Silveira. Reportagem: Jonas Campos. REDE GLOBO: 2005, 1 DVD (09:90min.), son., color.

JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 17 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

KOCH, I. V. CUNHA-LIMA, M. L. Do cognitivismo ao sociocognitivismo. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, p. 251-300, 2007.

MAINGUENEAU, D. *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MELIÀ, B. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, M. M. *et.al. O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, p. 293-348, 1989.

_____; SAUL, M. V. A; MURARO, V. F. *O Guarani: Uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, RS: Fundames, 1987.

MONTSEERAT, R. M. F. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). *Índios no Brasil*. Brasília: MEC, p. 93-104, 1994.

MORAES, R. J. de. *As chaves do inconsciente*. 3 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1988.

MORATO, E. M. O interacionismo no campo linguístico. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, p. 311-51, 2007.

MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: fundamentos epistemológicos*. 3 ed. São Paulo: Cortez, v.3, 2007.

MUSSALIM, F. Análise do discurso. In: _____. BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 6 ed. São Paulo: Cortez, v.2, p. 101-42, 2009.

NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU. Direção de Adriana Cowel, Adaptação Verbo Filmes: ROGER JAMES, 1980, Arquivo VTS.02.01, 1 DVD (21:54 min.) son., color.

NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU, Índios Guarani, Assistente de produção: Nelson Tyski; Paulo E. de Lima, Leila D´Borsoles, Reserva do Xingu: CIRENEU KUHN, 1980.VTS.01.2 (02:44min.), son., color.

NA TRILHA DOS URU EU WAU WAU. Rigoberta Menchu (Nobel da Paz). Realização: VERBO FILME, 1993, VTS 01 - 01 (23:25min.), 1 DVD, son, color.

NETO, E.S. *et.al.* O pitongg cultura Karitiana: a narrativa mítica do O pitongg. *Bol. Geogr.*, Maringá, v. 32, n. 1, p. 133-147, jan./abr., 2014.

PAIVA, J. O. de. *O silêncio da escola e os Uru Eun Wau Wau do Alto Jamari*. 2000. 117 f. Dissertação. (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2000.

PEREIRA, M. S. *Índios tupi-guarani na pré-história: suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento*. Maceió: EDUFAL, 2000.

RAPOSO, E. *Teoria da Gramática: A faculdade da linguagem*. Lisboa: Caminho, 1992.

REICH, W. *Análise do caráter*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RITUAL YRERUA. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeias do relevo central de Rondônia: comunidade INDÍGENA Uru Eu Wau Wau: TEREZA, 2014. 1 DVD (06:59.57 min.), son., color.

SCARPA, E. M. Aquisição da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 6 ed. São Paulo: Cortez, v.2, p. 203-32, 2009.

SILVA, A. A. *A territorialidade e identidade do Coletivo Kawahib da terra indígena Uru Eu Wau Wau em Rondônia: “Orevaki Are” (reencontro) dos “Marcadores Territoriais”*. 2010. 301 f. Tese. (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, 2010.

SIMONIAN, L.T.L. *Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura*. NAEA/UFPA, 2001.

VIDA NA MALOCA; exposição de cocares e colares em visitante. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Aldeia do relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1 DVD (04:32,21 min.), son., color.

VÍDEO de apresentação do Ritual Yrerua. Coordenação de Tereza de Lisieux Gomes Gonçalves. Comunidade indígena Uru Eu Wau Wau, Aldeias do relevo central de Rondônia: TEREZA, 2014. 1DVD (06:59,51 min.), son., color.

WEIL, P; TOMPAKOW, R. *O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal*. 72 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

YRERUA, a Festa das Tabocas. Direção de Alex Bastos. Realização de Associação de Defesa Etno Ambiental – Kanindé. Aldeias do relevo central de Rondônia: PAULO ARRUDA, 2003. 1 DVD (20 min). Áudio: Sandro Yure Saraiva\ Som da Terra. Locução: Solano Ferreira. Texto\imagens: Alex Bastos.

