Bruno Schultze

OGUATÁ PORÃ

Bruno Schultze

OGUATÁ PORÃ

(Bonita Caminhada)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Artes. Área de Concentração Poéticas Visuais, sob orientação do Prof. Dr. Mario Ramiro.

São Paulo

2012

Para Awá Djedjokó (in memorian),
pajé, líder Guarani e meu padrinho,
por me incluir em seu mundo.

Agradeço a

Mario Ramiro, pela orientação e pelo invisível,

Papá Tupi Mirim, pelos encontros,

Marion Schultze e Detlef Schultze, meus pais,

Claudio Schultze e Matthias Schmitt-Rhaden, pelo suporte,

Valéria Macedo, pelo olhar,

Aldeia do Ribeirão Silveira e Cristine Takuá, pela acolhida,

William Collier, pelo clareamento,

Carlos Moreira, pelo horizonte,

Ana Luisa (Neka) Menna Barreto, pelo alimento em todos os sentidos,

a toda a Quiarí, pelas trocas subversivas.

Palavras chave:

Ensaio

Fotografia

Retrato

Paisagem

Tempo estendido

Resumo

A dissertação *OGUATÁ PORÃ* (Bonita Caminhada) é um ensaio fotográfico que tem a cosmologia dos índios Guarani Mbya como referência. Ele se baseia na minha convivência de 15 anos com os índios da aldeia do Ribeirão Silveira no litoral de São Paulo, em parte da vasta etnografia sobre o povo Guarani e na experiência acumulada ao longo de minha vida profissional como fotógrafo.

A visão de mundo peculiar dos Guarani e a interação desse povo com a sociedade envolvente suscitaram o desdobramento de minha poética. Como resultado são apresentados retratos dos índios, fotografias que documentam seus rituais e paisagens que remetem a um universo multifacetado, permeado pelo incerto e o invisível, a cosmologia dos Guarani Mbya.

Abstract

The *OGUATÁ PORÃ* (Bautiful Walk) dissertation is a series of photographic essays, regarding the cosmology of Guarani Mbya indians. It is based on my experience of fifteen years with the indians from the village of Silveira River, at the coastal region of the state of São Paulo, on ethnographic studies about the Guarani and the experience accumulated over my professional life as a photographer.

The peculiar world vision and the interaction of the Guarani with the surrounding society, raised the unfolding of my poetics. Presented as a result, are portraits of Indians, photographs documenting their rituals and landscapes. They evoke a world permeated by the uncertainty and the invisible, the cosmology of the Mbya Guarani.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O CAMINHO.....	12
1.1 Primórdios.....	13
1.2 Encontros.....	16
1.3 Problema.....	22
1.4 Desafio.....	22
2. ENTRELACAMENTO – OS RETRATOS.....	25
3. FOTOGRAFIA DO INVISÍVEL	37
3.1 A AURA NA FOTOGRAFIA.....	37
3.2 DOCUMENTAÇÃO DOS RITUAIS.....	41
4. OS RITUAIS.....	44
5. PAISAGENS.....	55
6. CONCLUSÃO.....	76
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	78
8. ANEXOS.....	80

INTRODUÇÃO

Essa dissertação começa na pesquisa acerca de meu caminho como artista, focando meu contínuo interesse pela relação entre o homem e seu universo. Ela compila resumidamente os primeiros anos de minha produção como fotógrafo e passa pelas inquietações que estimularam a construção de um *corpus* que resultou em meu primeiro encontro com os Guarani.

Ao analisar esse *corpus* com distanciamento temporal – fotografo desde o ano de 1987 - percebi que minha obra se insere no que chamo de trabalho de artista viajante. Esse artista, que também pode ser chamado de artista antropólogo, capta impressões em suas constantes descobertas, as elabora com seu olhar e as transmite por meio de seus artifícios.

No primeiro capítulo da dissertação, denominado O CAMINHO, discorro sobre os motivos que me levaram a encontrar os Guarani, e como deste primeiro contato e de minha relação com a literatura, se originaram as inquietações que levaram a essa pesquisa. Trata-se de um capítulo autobiográfico, que mostra a teia elaborada em minha vida com os fios da arte, do gosto pela natureza e do contato com pessoas que nela habitam e dela tiram seu alento.

O segundo capítulo mostra uma série de retratos, iniciada quando tive meus primeiros encontros com os Guarani, que foi produzida até os dias de hoje. Ele insere o leitor na minha estratégia de aproximação com o universo mágico desses índios. Os retratos tem a influência dos anos de minha carreira como retratista no continente europeu e no Brasil.

O terceiro capítulo se divide em duas partes. A primeira, indica o caminho de tradução que encontrei da cosmologia Guarani para a fotografia, fruto de minhas leituras de obras de V. Flusser, W. Benjamin e G. Didi-Huberman. Aponta para a resolução do problema dessa pesquisa, cruzando os textos desses autores. É resultado da análise fenomenológica da aura, apoiada no pensamento de Benjamin e Didi-Huberman. Na segunda parte, abordo uma forma de aproximação mais vivencial, resultado de minha pesquisa de campo. Durante o período em campo participei de rituais e imbriquei-me no “*Nhanderekó*”, o jeito de ser Guarani. Essa vivência desdobrou-se nos dois capítulos seguintes.

O quarto capítulo mostra as fotografias que fiz durante os rituais noturnos na *Opy* (casa de reza), documenta imageticamente a espiritualidade dos Guarani.

O quinto capítulo mostra as fotografias das paisagens referentes a essa espiritualidade. São fotografias das encostas da Serra do Mar, e da costa do estado de São Paulo, um dos lugares de importância central na cosmologia Guarani.

Na conclusão discorro sobre as descobertas pessoais que esse trabalho provocou e suas implicações em minha poética e em prováveis trabalhos artísticos futuros.

Entre os anexos dessa dissertação, o de número seis, oferece ao leitor dessa pesquisa, trechos da tese de doutorado de Flavia Cristina de Mello “Aetchá Nhanderukuary Karaí Retarã: Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani”, que

suscitaram meu interesse pela cosmologia Guarani e estimularam minha reflexão. Ele traz também, comentários meus, fruto de anotações feitas durante sua leitura. Destaca aquilo que nela me nutre enquanto objeto para a fotografia de arte.

1. O CAMINHO

Benedito Calixto. “Os primitivos aldeamentos Indígenas e índios mansos de Itanhaém” (1902)

“Sentindo que o terreno lhes escaceia, que a vastidão das florestas vai-lhes cada dia fugindo nos horizontes, elles querem ainda um momento, das alturas de Paranapiacaba e dos píncaros altaneiros do Itatinga e Cahepupú, divagar o olhar melancólico por essa vastidão de verdejantes e incultas florestas de beira mar e por essa outra vastidão ainda maior, cujos horizontes são ainda livres

– o oceano!...”

1.1 PRIMÓRDIOS

Minhas primeiras lembranças me remetem à floresta. Desde cedo tomei contato com ela em companhia de meu pai, que a vida inteira soube apreciá-la e com o qual viajei por um Brasil mais virgem que o de hoje. Cores, sons e cheiros desses tempos, misturam-se em minha memória afetiva.

Das viagens de carro com a família pelo sul e sudeste brasileiros durante minha infância, lembro nitidamente da janela do carro como mediadora do encontro entre meu acolhimento com fortes raízes alemãs de um lado, e o universo brasileiro com suas belezas e brutalidades do outro.

O lado de fora de nosso carro exercia em mim seu fascínio, ora pelo simples acompanhar de fios elétricos em sua dança de sobe-e-desce entre os postes à medida q progredíamos, ora pela aparição de pequenas casas de pau-a-pique em sua solidão sem caminho, entre as florestas que a estrada cortava, sem que eu conseguisse entender o que fazia uma pessoa que morava por aqueles bordões. Tudo tinha um ar carregado de magia, uma magia que eu intuía somente do outro lado da janela e que hoje percebo, envolvia todo o acontecimento.

As marcas dessas memórias incitaram-me a uma constante busca pelo diferente e estimularam minha curiosidade pelo interior do Brasil. Continuei minhas andanças por esse interior na adolescência, na maioria das vezes em companhia

de amigos, levando mochila e barraca, para as proximidades da cidade de São Paulo. Mais tarde aventurava-me por todas as regiões do Brasil, à exceção da Região Norte que conheceria mais tarde em minha vida.

O exercício do olhar, que antes se dava pelas inúmeras janelas que passavam em minha vida, ganhou nova ferramenta quando comprei minha primeira câmera fotográfica em 1986. Na época trabalhava como produtor de locações para cinema, profissão que exerci durante quatro anos. Minha insistente curiosidade pelo que havia depois da próxima curva, atrás da próxima colina ou no fundo de algum vale, me fazia incansável na busca pelo desconhecido e auxiliava na profissão. Além disso, me introduziu na fotografia de paisagem. No convívio com artesãos da fotografia¹ durante as filmagens, tomei um primeiro contato com técnicas de iluminação, filtragem de cor, enquadramento e composição.

¹ Trabalhei em produções de cinema publicitário com os diretores de fotografia, Rodolfo Sanchez (Festa – 1989, Pixote: A Lei do mais Fraco – 1981, O Beijo da Mulher Aranha – 1985), Kimihito Kato e Sergio Mastrocolla entre os anos de 1986 e 1990.

Em 1990, passei seis meses por Nova Iorque, onde fui assistente de Valdir Cruz², com quem aprimorei meus conhecimentos de fotografia e laboratório em branco e preto.

Ainda no mesmo ano radiquei-me em Munique na Alemanha com o intuito de vivenciar a cultura alemã e conhecer o continente europeu. Lá, eu vivia como fotógrafo especializado em retratos e tinha em paralelo uma produção de fotografias de paisagens europeias. (Anexos 1 e 2)

Sempre que podia, voltava ao Brasil em busca da vivência na paisagem natural. Ela se dava na forma de descanso, viagens e trabalhos fotográficos. Como resultado dessas viagens, realizei duas exposições individuais (1995 e 1997) com retratos de brasileiros e paisagens, no Consulado Geral do Brasil. (Anexo 3 e 4)

² Valdir Cruz, fotógrafo paranaense radicado em Nova Iorque desde 1978 foi assistente do fotógrafo George Tice (conselheiro do fabricante de filmes Kodak, em fotografia Branco e Preto), entre 1986 e 1987 e que trabalhou com o fotógrafo Horst P. Horst e ampliou fotografias a partir de negativos de Edward Steichen. Com uma obra exemplar construída ao longo de mais de 25 anos, Valdir teve dezenas de exposições, além de imagens nos acervos e coleções de importantes museus e fundações, como o Museu de Arte de São Paulo (MASP), o Museum of Modern Art (MoMA), de Nova York, e o Smithsonian Institute, em Washington, D.C..

Em 1996, conquistou bolsa da Fundação Guggenheim para desenvolver o projeto de uma expedição mais prolongada na Amazônia, o que deu origem ao livro *Faces da floresta: os Yanomami*, publicado pela Cosac Naify, em 2004. Valdir Cruz também publicou *Catedral Basílica de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais* (Brave Wolf Publishing, 1996), seu primeiro livro, além de ter participação nos livros *Darkness in El Dorado*, de Patrick Tierney (W. W. Norton, 2000) e *Carnaval Salvador-Bahia* (Thockmorton Fine Art, 2005).

A grande fomentadora das minhas primeiras exposições foi Dinah Flusser, filha do filósofo Vilém Flusser, que à época era consulesa do Brasil em Munique e que sabendo de minhas viagens fotográficas constantes ao Brasil ofereceu o

Salão nobre do consulado para as exposições. Aconselhado por Wolfgang Kroenner³, assíduo leitor de Flusser e meu amigo, tomei o primeiro contato com a obra desse autor. Ao mesmo tempo, conversava longamente com a consulesa sobre o Brasil, seu povo e toda a mágica que envolve os meandros de nosso país. Frequentemente falávamos das personagens de Guimarães Rosa, cuja obra, à época, lia com afinco.

O que me tocava (e toca até hoje) na leitura da obra de Rosa, em especial nos contos de seu livro *“Primeiras Estórias”*⁴, era a onipresença de uma mágica, o entrelaçamento do fantástico à vida de suas personagens e à história em si. Em minhas viagens pelo Brasil rural sentia na pele - eu também - esse entrelaçamento do fantástico ao dia a dia. Presságios,

³ Kroenner, Wolfgang, intelectual alemão que vive atualmente em Munique e que me apresentou Kurt Meyer-Classon, tradutor da obra de Rosa, assim como de parte das obras de João Ubaldo Ribeiro, Jorge Amado e Graciliano Ramos para o alemão. Note-se que a única tradução de sua obra feita para uma língua estrangeira, que Rosa considerou condizente, foi a tradução para o alemão feita por Meyer-Classon.

⁴ Guimarães Rosa, J. , *Primeiras Estórias*, 23.a Ed., Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1988, 160 pg.

coincidências, acasos e sonhos permeavam minha passagem; minha câmera fotográfica sempre a tiracolo.

Exemplifico com trecho de dissertação do pesquisador Wexell Machado⁵ sobre aspectos da obra de Rosa, especificamente sobre o conto *A terceira margem do rio*:

O pai “quieto, mudo em sua canoa, e a família, sem palavras para explicar essa atitude, acabam por estabelecer uma nova relação familiar, de convivência estranha, longe e perto ao mesmo tempo; um presente-ausente que metamorfoseia a presença do pai em uma imagem; vaga lembrança que não se desmaterializa totalmente: não é um espírito, nem um corpo presente. Em seu remar contínuo, entre a finitude da canoa, presa ao vai-e-vem do mesmo lugar do rio, e a finitude das águas, que fluem continuamente, o pai emerge, convertido em fantasma... o pai na canoa não é o efeito de um acontecimento, resultado de uma maldição, mas sim a causa dos acontecimentos e dos infortúnios; causa sem causa aparente, lógica de ordem diversa.”

Identifico no texto acima aspectos da fenomenologia da aura desenvolvida por Didi-Huberman⁶, fundamentais para essa pesquisa e que abordarei detalhadamente em capítulo

⁵ Wexell Machado, L.E. *A álgebra mágica de Guimarães Rosa e o gênero fantástico no horizonte de expectativas dos séculos XVII, XIX e XX*. 2008.116f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008 p. 94.

⁶ Didi-Huberman, G., *A Dupla Distância*, in: _____. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Ed 34, 1998, 2ª edição 2010, p 147.

posterior, a saber: *longe e perto ao mesmo tempo; um presente-ausente que metamorfoseia...*

Além de trabalhar como retratista, eu fui técnico de câmera em documentários para a televisão alemã Bayerischer Rundfunk, o que implicava em viagens constantes pela Europa e para o Brasil⁷. Durante essas viagens, reuni retratos para um futuro livro com imagens de habitantes dos dois continentes. Trata-se de um trabalho que tenciono fazer após a pesquisa de mestrado, uma compilação de retratos feitos durante toda a minha vida como fotógrafo.

Também voltei minhas lentes para a paisagem brasileira, preferindo temas de natureza, mas abordando também a paisagem urbana buscando ressaltar aspectos do cotidiano brasileiro, como a improvisação, o humor, o despojamento.

⁷ Nas viagens a trabalho ao Brasil para o Bayerischer Rundfunk, eu tinha a função de mediador com autoridades, produtor e assistente de direção. Particpei ao todo em três “documentários de natureza”, a saber, “*Reise in den Regenwald*” de Wolfgang Voelker (1997), sobre a viagem dos naturalistas von Martius e Spix para o Brasil em 1821, “*Loewenäffchen in Brasilien*” de Felix Heidinger (1998), sobre o projeto Mico Leão Dourado no Poço das Antas (RJ) e “*Wasserschildkroeten in Süd-Amerika*”, também de Felix Heidinger (1999), sobre o projeto TAMAR em prol das tartarugas marinhas na costa da América do Sul.

1.2 ENCONTROS

Em 1998 iniciei incursões à floresta em volta da cidade de São Paulo⁸, em especial à Mata Atlântica na Serra do Mar, sempre com uma câmera fotográfica a tiracolo. Nessas incursões tive o primeiro contato com os Guarani. Eles habitam a Serra do Mar, região mitológica segundo sua cosmologia. Suas florestas permanecem praticamente intactas, de certa forma, incólumes aos efeitos do acelerado desenvolvimento que assolou o seu entorno nas últimas décadas⁹.

O meu primeiro encontro com índios Guarani, se deu à beira da estrada de ferro que interliga Mairinque (SP) a Santos. Eu fazia uma caminhada de Engenheiro Marsilac, bairro do extremo sul da cidade de São Paulo, em direção ao Rio Branco em Itanhaém por essa estrada. A intenção era chegar a uma cachoeira ao pé da serra, e fotografar esse lugar que já havia visitado antes de mudar-me para a Europa e que povoara minhas lembranças durante minha vida por lá.

⁸ A partir de 1998 as viagens ao Brasil se tornam mais frequentes e longas. Em um processo que durou dois anos, com trabalhos em ambos os lados do Atlântico, nos quais participava da produção de filmes documentários no Brasil e fotografava para revistas de turismo brasileiras na Europa, fixei novamente residência no Brasil em 2000.

⁹ Meliá, B. Prefácio, in: (Prefácio) Ladeira M.I. *O Caminhar sob a Luz: Território Mbya à beira do oceano*. São Paulo, Ed. UNESP, 2007, p. 11.

Rio Branco – Itanhaém

Ao lado da estrada de ferro, no começo da trilha que desce a serra, encontrei uma casa de pau a pique. Seus moradores eram Guarani¹⁰.

¹⁰ Para designar os Guarani não flexionarei o plural, seguindo a justificativa dada por alguns antropólogos de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um s resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade de as palavras já estarem no plural, ou, ainda, de que a própria forma plural não exista nas línguas indígenas correspondentes.

Estrada de Ferro Mairinque – Santos

Foto: Ricardo Koracsny

Casa Guarani no alto da Serra do Mar

Foto de Carlos Medici

Perguntei se aquele era o caminho para o Rio Branco ao que me o indicaram o caminho, cordialmente falando com sotaque Guarani. Deixei alguma comida que levava comigo e me despedi. A impressão que ficou era a de que guardavam uma distância para comigo, senão um certo estado de alerta com “o visitante”. A esse respeito, segue abaixo trecho de Bartolomeu Meliá, jesuíta e antropólogo espanhol¹¹.

¹¹ Meliá, B. op. Cit, pg. 11.

Desde que o francês Paulmier de Gonneville os conheceu e descreveu em sua viagem pela costa atlântica por volta do ano de 1505, os Guarani preservam seu modo de ser e de viver. Pode se dizer, que desde os primeiros tempos do período colonial são sempre atuais, ou seja, mantêm contato e se comunicam com as sociedades que os envolvem e rodeiam; nunca tiveram conflitos significativos com os recém chegados, no entanto, também não se envolveram profundamente com eles. Os Guarani tem estado em nossos horizontes e muitas vezes os tem definido. Qual será seu fascinante mistério, que ainda hoje os faz volta e meia retornar às manchetes da imprensa diária, atrair o interesse dos pesquisadores e despertar tantos questionamentos naqueles que entram em contato com eles?

Vista do Vale do Rio Branco e o Mar de Itanhaém ao fundo. Foto Carlos Medici

Descendo a trilha na serra pensava na vida do índio que me havia indicado o caminho. O fascínio mencionado por Meliá me tocava: O que passava na cabeça daquela pessoa, vivendo ante o panorama que se descortinava diariamente à sua janela entre as neblinas?

Àquela época já havia me estabelecido com retratista em São Paulo¹², e entre outros trabalhos ia com frequência ao Rio de

¹² Eu retratava executivos e fazia fotos para publicações de empresas multinacionais com escritórios em São Paulo e Rio de Janeiro, tais como jornais e revistas internos, anuários e impressos internos. Atuava também como retratista para a revista BRAVO onde durante anos fotografei uma

Janeiro, quando tinha a oportunidade de ver a Mata Atlântica da janela do avião. Via divisas entre terras, condomínios sendo implantados e a pressão da especulação imobiliária grassando sobre a floresta. Em contraponto pensava no Guarani do alto Rio Branco com seu panorama também ameaçado já que a especulação de terras também atinge o litoral sul de São Paulo.

Praia de Boraceia e Aldeia do Ribeirão Silveira - Google Earth

coluna da jornalista e curadora Katia Canton, intitulada *atelier*, que retratava artistas plásticos em seus estúdios.

Desse primeiro contato até os dias de hoje, minha relação com os Guarani se intensificou. Conheci logo após o episódio no alto do Rio Branco, Carlos Papa Tupi que na época morava em São Paulo. Ele havia nascido na aldeia do Rio Branco e nunca mais voltado para lá. Fomos juntos para seu local de nascimento e dessa viagem nasceu uma amizade que dura até os dias de hoje. Meu interesse por retratar os Guarani me fez conhecer também a antropóloga Mariana Kawall Leal,¹³ que me aconselhou a construir uma relação de afinidade com eles, pautada em visitas constantes as quais sempre mantive.

As primeiras fotos que realizei dos Guarani resultaram em uma exposição conjunta com Mariana Kawall Leal, na FFLCH-USP em 1998. Ela desenvolvia na época, uma pesquisa na área de saúde indígena e acompanhei-a em algumas de suas visitas a campo, para aldeias Guarani no litoral Paulista. Nas conversas que tínhamos durante essas viagens, parte do universo Guarani foi-se desvendando para mim.

Alimentava minha curiosidade, o fato de uma cultura tão própria manter-se pulsante a despeito de tanta proximidade

¹³ Mariana Kawall Leal, atuava em saúde indígena junto aos Guarani da Serra do Mar à época de meus primeiros contatos.
<http://lattes.cnpq.br/3875637313912316>

com a sociedade branca, a “*sociedade envolvente*”¹⁴. As crianças não falam o português, a aldeia se reúne constantemente em rituais que podem durar noites inteiras, o meio ambiente (parte vital de sua cosmologia) é preservado, a despeito de os Guarani terem cultura nômade e estarem, por força das circunstâncias, confinados às suas reservas indígenas.

Com os anos de convivência assisti a diversos rituais, recebi o nome Verá em uma cerimônia de batismo Guarani, que traduzido significa relâmpago¹⁵. (Indivíduos que recebem esse nome tem a função de guardiões de aldeia, segundo a cosmologia Guarani). Criei profundas relações de amizade com alguns integrantes da aldeia, e esforcei-me no sentido de mediar interesses dos Guarani ante a disputas com a sociedade envolvente.

¹⁴ O uso do termo “*sociedade envolvente*” é corrente em pesquisas antropológicas, para se referir, de um modo genérico, à sociedade não indígena em relação à comunidade ou grupo indígena em estudo.

¹⁵ Ladeira, M. I. *O Caminhar sob a Luz: Território Mbya à beira do oceano*. São Paulo, Editora UNESP, 2007, p. 124.

Vista da Parte baixa da Aldeia do Ribeirão Silveira – Foto Bruno Schultze

Dei, também, início a um projeto de sustentabilidade, no qual índios serviriam como guias em caminhadas para interessados pelos conhecimentos dos Guarani na Mata Atlântica. Fiz retratos dos índios para seus documentos e fotos de sua reserva para embasar iconograficamente reivindicações territoriais dos índios junto ao Ministério da Justiça brasileiro.

Fotografias para documentos de identidade – Autor: Bruno Schultze

Em 2003 realizei uma exposição com retratos de índios na câmara de comércio Brasil/Alemanha em São Paulo. Essa

exposição divulgou o projeto de sustentabilidade que estava em curso¹⁶ e surte seus efeitos até o dia de hoje.

Em 2003, no afã de institucionalizar o projeto de sustentabilidade na aldeia, expus o mesmo à antropóloga e economista Betty Mindlin, que trabalha com índios Suruí na Amazônia, focando a sua sustentabilidade econômica. Mostrei a ela todo meu trabalho fotográfico focando os Guarani e trocamos experiências relativas ao nosso contato com o mundo indígena brasileiro. Ela me indicou a antropóloga da FFLCH Valéria Macedo¹⁷, que à época desenvolvia sua tese de doutorado sobre a relação entre os Guarani e os brancos na aldeia do Ribeirão Silveira.

Valéria defendeu sua tese *“Nexos da Diferença, cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar”*¹⁸ e transformou-se em uma conselheira nos últimos anos, uma vez que também estabeleceu consistentes laços com a aldeia que visito. Em nossos encontros trocávamos (e ainda trocamos até os dias de hoje) informações e conversávamos acerca das circunstâncias dos Guarani, dos nossos encontros com integrantes da aldeia.

¹⁶ Anexo 5: Texto de abertura da exposição de 2003 na Câmara de Comércio Brasil-Alemanha.

¹⁷ Valéria Mendonça de Macedo, <http://lattes.cnpq.br/5103882561355994>

¹⁸ Macedo V.M. *Nexos da Diferença, cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar* 2010, 331 p. tese de doutorado em Antropologia, FFLCH-USP, 2010.

Em 2008, quando idealizava um livro de arte com minhas imagens dos Guarani, Valéria indicou-me a tese de Flavia Cristina de Melo¹⁹ sobre a cosmologia Guarani, primeiro contato que tive com a teoria antropológica. A leitura da tese abriu um amplo horizonte para interpretação fotográfica e levou a esta pesquisa.

Durante abril de 2010 fui convidado pela associação dos Guarani a ministrar um curso de fotografia. A intenção deles era aprender essa linguagem com o intuito de divulgar sua cultura²⁰, uma vez que até os dias atuais, sempre os brancos os fotografavam, os retratavam e tornavam públicas as suas imagens.

1.3 PROBLEMA

Encontrar índios Guarani durante o meu retorno ao Brasil não foi coincidência. Deixei a Europa, onde havia lido a obra de Guimarães Rosa e tomado o primeiro contato com a obra de Vilém Flusser, em busca da “natureza bruta”, à qual os dois autores se remetem.

¹⁹ Mello de F.C. *Aetchá Nhanderukuary Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*, 2006, 298 p., Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFSC, Florianópolis, 2006.

²⁰ A palavra cultura não existe em Guarani nem na maioria das línguas indígenas faladas no Brasil.

Traçar paralelos com a obra Roseana, era o que norteava o meu trabalho fotográfico. Achar a maneira apropriada para mostrar a sutileza que brota da aparente “brutalidade brasileira”, apoiado em meu conhecimento de vinte anos de trabalho como fotógrafo era meu objetivo.

Para isso viajava para o interior do Brasil. Visitei e convivi com pessoas que haviam nascido, crescido e que viviam em lugares como a Serra da Canastra em MG, São Luís do Paraitinga, a Ilha do Cardoso e o restante do litoral paulista. Minha busca me levou também ao interior do nordeste brasileiro, mais especificamente para São Raimundo Nonato no Piauí, Petrolina em Pernambuco e Juazeiro, Caraíva, Camamú, Cachoeira de São Félix, Coqueiros, Valença, Prado, Itamarajú, Santo Amaro e Remanso na Bahia, Manaus, Presidente Figueiredo, Abonari, Lagoa de Puraquequara no Amazonas, Iaciara e Alvorada do Norte em Goiás e Belém e arredores no Pará. Nessas viagens procurava conviver com a “gente da terra”, comer sua comida e participar de seu dia a dia, ouvir histórias da vida das pessoas, envolver-me na trama do que, para mim, se assimilava ao universo que Rosa também vivia.

1.4 DESAFIO

Lendo a obra de Flusser, percebi que seu encanto com o Brasil não era o mesmo que o meu, mas que ele havia, no seu

contato com a intelectualidade brasileira em seus anos de vida em São Paulo, se aproximado de Guimarães Rosa.

Flusser tinha com Rosa longas conversas que ele descreve em sua obra “*Bodenlos*”²¹. A partir dessas conversas fez uma análise da obra roseana, publicada em “*Da religiosidade*”²² onde encontrava, ele também, semelhanças entre seu ativismo “modestamente fragmentado” contra a “majestosa corrente da língua portuguesa (...) a prisão perpétua à gramática e ao conceito”, e a maneira “gloriosamente produtiva de Rosa, de nadar contra essa corrente”.

O trecho a seguir²³ analisa o método roseano para a busca de uma “nova língua”, o “português do futuro”.

“O português surge do seu sono de duas direções absurdamente incongruentes: do sertão e das bibliotecas (...) No sertão o português retomou contato com a natureza bruta e, com a assistência de elementos índios e bantus, ensaiou como que uma terceira primitividade. Nas bibliotecas iniciou o português essa dança formalista em redor de si mesmo, esse minuete narcisista que o caracterizava até um passado recentíssimo que resultou na maré dos estudos gramaticais e retóricos, sinais de esterilidade.

²¹ Flusser, V. (1920-1991) *Bodenlos- uma autobiografia filosófica*, São Paulo, Ed. Annablume, 2007, cap. 14, Guimarães Rosa, pg.129-142.

²² Flusser, Vilém. (1920-1991) *Da religiosidade: A literatura e o senso de realidade*, São Paulo, Escrituras Editora, 2002 – Coleção Ensaio Transversais, cap. 16 “O ‘Iapa’ de Guimarães Rosa”, p. 155-157.

²³ Op.cit, p 157-158.

Agora os dois braços do rio português estão convergindo, tendo à direita os Campos Gerais do Pseudoprimitivismo, à margem esquerda a Serra do Preciosismo, e à terceira margem do rio, Guimarães Rosa”(…) “Neste esforço criador, Guimarães Rosa se apoia tanto sobre o sertão, como sobre a biblioteca. Viaja com os vaqueiros em busca de palavras e formas. Dorme com os bezerros para captar os ruídos e as imagens brutais que tendem a realizar-se na linguagem sertaneja. Sorve a plenitude das vogais, e mastiga a dureza das consoantes para apalpar a matéria prima da língua.”(…) “Mas simultaneamente, mergulha nos compêndios, anota e compara as formas da gramática latina, húngara, sânscrita ou japonesa para penetrar o tecido da língua e desvendar-lhe a estrutura. E tendo assim reunido a massa viva e palpitante da língua, põe-se a amassá-la com ambas as mãos para dar-lhe consistência e forma. Nenhum truque, nenhum artifício, nenhum golpe baixo estão proibidos nesse *catch as catch can*, nessa luta livre do espírito criador com seu material, a língua portuguesa (...) E todas as suas capacidades participam dessa luta: os sentidos, o sistema neurovegetativo, o intelecto, a sensibilidade, a intuição, o palpite, o espanto religioso. Surge, desse esforço inaudito, uma torrente de língua que é o português do futuro.”

Seguindo com Flusser, apresenta-se o meu desafio:

“Essa nova língua chega a nós, em forma de contos e em forma de um romance. Mas nós os interlocutores de Guimarães Rosa, temos por obrigação lançar mão dessa língua em novos contextos, se quisermos continuar a conversação por ele iniciada. Ela está à

nossa espera, para que dela façamos uso em novos campos de significado.”

Uma forma de continuar a conversa iniciada por Rosa, segundo recomendações de Flusser, é o que sugere essa pesquisa. Utilizar a imagem fotográfica, aliar a sintaxe da fotografia e conceitos da teoria da imagem (Didi Huberman e Walter Benjamin) por um lado, e de outro lado sorver do universo guarani para desvendar sutilezas contidas na “brutal natureza brasileira”, é o caminho proposto.

A trilha a seguir não pode deixar de passar, senão de ter como destino final, a fotografia do invisível, o retrato do imaginário e a revelação de indícios.

No anexo 6 exponho trechos da tese de doutorado de Flavia Cristina de Mello, “*Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*”, que me pareceram importantes e embasaram do ponto de vista da etnografia Guarani o desenrolar deste trabalho.

2. ENTRELACAMENTO – OS RETRATOS

Ao revelar os primeiros negativos expostos e 1998 trazendo à luz a série de *portraits* que fiz inicialmente dos Guarani, acometeu-me a potência de seu olhar, assim que fiz as primeiras ampliações. Embora intuísse essa potência, já ao fotografar, somente após as primeiras cópias decidi que lavaria o trabalho adiante nesses moldes com o intuito de realizar exposições como as já mencionadas²⁴ e iniciar a produção de um livro de arte com essas fotografias e outras que faria mais adiante. Formava-se o embrião dessa pesquisa.

²⁴ Índios de São Paulo - 1999, na FFLCH/USP e “Guarani” - 2003, na Câmara de Comércio Brasil/Alemanha em São Paulo -

3. FOTOGRAFIA DO INVISÍVEL

3.1 A AURA NA FOTOGRAFIA

Passo agora a tecer a relação entre o objeto de minha pesquisa, o ensaio fotográfico baseado na cosmologia dos índios Guarani, o pensamento de Walter Benjamin, contido em seu ensaio “A Pequena História da Fotografia”²⁵ e o pensamento de Georges Didi-Huberman, contido no ensaio “A Dupla Distância”²⁶.

Benjamin faz um traçado da história da fotografia, e meu interesse no tema, é a análise do caráter mágico contido na fotografia ao longo do tempo, evocando o fenômeno aurático como uma questão central nesse pensamento. Já o texto de Georges Didi-Huberman desdobra o conceito de aura, analisando fenomenologicamente seus critérios, os poderes conjugados da dupla distância, do duplo olhar, da memória involuntária e do futuro implicado.

Para o Guarani, o universo é composto por cinco planos cósmicos que interagem paralelamente no tempo e no espaço. Essa visão de mundo percebe os ciclos sutis da natureza

evidenciados em sonhos ou em visões obtidas durante cultos ou ainda em manifestações da intuição. Estes ciclos sutis da natureza regem o cotidiano Guarani.

A interpretação fotográfica de uma visão de mundo como essa é, a meu ver, terreno fértil para a aplicação de partes do conceito de aura em seus desdobramentos.

Baseado em minha experiência fotográfica, aliada à convivência de 14 anos com os Guarani, durante os quais fotografei intensamente, escolhi a paisagem e o retrato como gêneros da fotografia utilizados no ensaio final deste trabalho. Não por acaso, são também esses, gêneros que Walter Benjamin enfoca em sua “Pequena História da Fotografia”, conceito que mais tarde será analisado por Didi-Huberman.

“Uma trama singular de espaço e tempo”, é uma das definições de aura, segundo Benjamin, ao que Didi-Huberman acrescenta: “um espaço tramado, algo como um sutil tecido ou um acontecimento único que nos prenderia a sua rede (...), algo como uma metamorfose visual específica que emerge desse tecido mesmo, de espaço e tempo”. A aura seria, portanto, um espaço tramado.

²⁵ BENJAMIN, W., Obras escolhidas, Magia, Técnica, Arte e Política, 1996, São Paulo, Editora Brasiliense, 1ª. Edição 1985, , Cap. Pequena história da fotografia. Pg 91 - 107

²⁶ Didi-Huberman, G., A Dupla Distância, in: _____ O que vemos, o que nos olha. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Ed 34, 1998, 2ª edição 2010, 269 pg.

Ilha Montão de Trigo, vista da praia da Juréia

E nas palavras de Benjamin, “Única aparição de uma coisa longínqua, por mais próxima que possa estar.”

A proximidade conversa com a distância nessa fotografia, intermediada por um mar que simboliza um eterno devir na cultura Guarani, a procura de Yvy Mara’e Y, a Terra sem Mal (o equivalente ao paraíso na cultura cristã), um lugar que se encontra “além da grande água”, de abundância, onde o milho cresce sozinho e as flechas vão também sozinhas à caça. É um espaço sem lugares marcados, onde se apagam as relações sociais, um tempo sem pontos de referência, em que se abolem as gerações.

O objeto aurático, segundo Didi-Huberman, supõe uma forma de varredura, um ir e vir incessante entre o longínquo e o próximo, um tipo de heurística na qual as distâncias contraditórias experimentam-se umas às outras, dialeticamente.

Cabe aqui ressaltar um interessante paralelo com o pensamento de Vilém Flusser em seu livro “Filosofia da Caixa Preta”, quando este discorre acerca do processo de magicização que ocorre no tempo estendido do “olhar para uma fotografia”. Segundo o filósofo, imagens oferecem aos seus receptores um espaço interpretativo. O olhar, ao vagar pela imagem, vai estabelecendo relações temporais entre os elementos da imagem. Tende a voltar a elementos preferenciais já vistos e elabora com essa hierarquia uma interpretação própria a cada “olhante”, uma vez que cada pessoa escolhe intuitivamente essa hierarquia segundo suas preferências que aqui são inconscientes. Esse tempo, no qual o olhar estabelece relações significativas é denominado por Flusser de tempo de magia. E nesse tempo, um elemento explica o outro e este explica o primeiro. Ainda segundo o autor, o significado das imagens é o contexto mágico das relações reversíveis.

Não posso aqui, também, deixar de mencionar a sensação que tive ao reler inúmeras vezes o conto “A terceira margem do rio” de Rosa, em especial a passagem na qual o filho olha

para o rio e pensa ver seu pai em sua canoa, sua imagem se misturando aos brilhos e sombras do reflexo da água contra o por do sol.

Entendo esse tempo de magia como o momento estendido no qual se inicia uma relação. O “olhante” apreendendo e hierarquizando símbolos segundo sua intuição, e o olhado oferecendo símbolos além daqueles dispostos, na maioria dos casos, conscientemente pelo autor e com isso oferecendo um significado específico ao “olhante”. O momento de magia pode ser entendido como um espaço temporal de troca de significado e significantes, onde segundo Didi Huberman, o olhar confere tempo para a aparição se desdobrar como pensamento, ou seja, que deixaria tempo ao espaço para se retramar de outro modo.

Isso nos leva ao segundo aspecto da aura, segundo Didi Huberman, que é o do poder atribuído ao olhado pelo “olhante”. Mais do que “uma fenomenologia da fascinação alienada, que tende à alucinação”, a aura é resultado de um olhar trabalhado pelo tempo, no qual a aparição se revela com a ação desse tempo, o tempo de busca do olhar, voltando a Flusser, o “tempo de magia”.

O retramar é influenciado, se não determinado, pela ação inconsciente de nossa memória ao olharmos uma fotografia. Despertamos sensações, lembranças e experiências armazenadas.

Com isso chegamos ao terceiro aspecto relativo à aura, o do poder da memória. Segundo Benjamin: “Entende-se por aura de um objeto oferecido à intuição, o conjunto das imagens que, surgidas da *memoire involontaire*, tendem a agrupar-se em torno dele”, ao que Didi-Huberman acrescenta que “aurático seria o objeto cuja aparição se desdobra, para além de sua própria visibilidade” (...) “em constelações ou em nuvens, que se impõe a nós como figuras associadas, que surgem, se aproximam e se afastam para poetizar, trabalhar, abrir, tanto seu aspecto, quanto sua significação, para fazer delas uma obra do inconsciente.”

Teia de aranha após noite com neblina

Segundo Benjamin, a natureza que fala à câmera não é a mesma que fala ao olhar. Só a fotografia revela esse

inconsciente ótico, com seus recursos técnicos de câmera lenta (tempo estendido) e ampliação. Assim como só a psicanálise revela o inconsciente pulsional. E lembra que “características estruturais, tecidos celulares, com os quais operam a técnica e a medicina, tem mais a ver com a câmera que objetos afetivos, ou o retrato que exprime a alma do modelo.” Mas Didi-Huberman lembra também que a macro fotografia revela, por exemplo, na fotografia de Karl Blossfeldt, aspectos fisionômicos, mundos de imagens habitando as coisas minúsculas, “suficientemente ocultas e significativas, para encontrarem refúgio nos sonhos diurnos”.

Benjamin lembra que o fotógrafo mostrou “no equísseto, a forma mais antiga das colunas, no feto arborescente a mitra episcopal, nos brotos de castanheiras e aceráceas, aumentadas dez vezes, mastros totêmicos, no cardo um edifício gótico”.

Planta trepadeira encontrada na beira do Rio Silveira

Remetemo-nos novamente a Didi-Huberman, “Quando o trabalho do simbólico consegue tecer essa trama ‘singular’ a partir de um objeto visível, por um lado ele o faz ‘aparecer’ como acontecimento visual único e por outro o transforma literalmente, pois ele inquieta a estabilidade mesma de seu aspecto, na medida em que se torna capaz de chamar uma lonjura na forma próxima e supostamente passível de posse.” Nesse ponto o autor lembra que a palavra *aura* ressoa em francês como o verbo por excelência, do que não temos ainda, um verbo conjugado no futuro e petrificado em sua espera, em sua protensão. E com isso chegamos ao quarto poder conjugado do conceito de *aura*, o futuro implicado, onde o trabalho da memória orienta e dinamiza o passado em destino, em futuro, em desejo.

Aqui devemos lembrar que W. Benjamin articula o motivo dos templos antigos em Baudelaire ao motivo de uma força do desejo, que explica em termos de *aura* a experiência erótica - na qual a distância rima tão bem com o apelo fascinado - e a experiência estética, onde, por exemplo, “o que uma pintura oferece ao olhar seria uma realidade da qual nenhum olho se farta.”

Concluindo, entendo uma imagem como possuidora de força aurática, aquela que se desdobra para além de sua visibilidade, por ser dotada de um ou mais critérios da fenomenologia típica da *aura*, os poderes da dupla distância,

do duplo olhar, da memória involuntária e de futuro implicado, conjugados todos juntos, um por um ou em combinações de dois ou mais critérios.

Esse pensamento orienta meu fazer artístico, antes mesmo de eu tomá-lo como consciente e norteou grande parte de minha fotografia em campo.

3.2 DOCUMENTAÇÃO DOS RITUAIS

A documentação fotográfica dos rituais foi outra maneira de me aproximar do caráter invisível do universo Guarani.

Durante minha pesquisa de campo, passei períodos prolongados na aldeia. Dormi em uma casa cedida por lideranças Guarani que se localizava a poucos metros a uma *Opy* (Casa de Reza).

Em sua grande maioria os rituais aconteciam à noite, dentro de uma *Opy* com iluminação precária e em ambiente envolto pela fumaça do *petynguá* (cachimbo com fumo de corda) que faz a mediação entre os seres terrenos e os espíritos reverenciados, e da fogueira que aquece a água para o mate.

O ritual começava ao anoitecer, com as mulheres, muitas delas ainda crianças, picotando o fumo de corda, preparando o *petynguá*, e acendendo-o com brasas colhidas na fogueira. Pegavam essas brasas agilmente com a ponta dos dedos em um repetido pegar-e-soltar, que terminava em cima do *pety*

(tabaco), incinerando-o. Ninguém queimava os dedos, para meu espanto inicial.

Fotografar em um ambiente nessas condições e com iluminação precária mostrou-se um desafio à parte. Juntando-se a isso, tinha pudor por estar fotografando em um ambiente no qual, Deuses, outros espíritos e “forças do além” eram evocados.

Eu também era convidado a participar efetivamente do ritual, o que implicava em aceitar um *petynguá* fumegante, entregue muitas vezes por alguma menina (vale dizer aqui que as crianças guarani são consideradas seres de contato maior com os espíritos e suas manifestações por terem um *nhe'é* - uma alma - mais limpo). Andava até o espaço em torno do altar e dava longas baforadas em cada objeto ritual (instrumentos musicais pendurados nas paredes e posteriormente utilizados na reza, o altar em si - uma canoa em estilo caiçara presa entre forquilhas, às vezes preenchida com água e cascas de árvores). Baforava a fumaça do *pety* também nas penas presas às extremidades das forquilhas, nos colares pendurados pelo espaço. Sentia o *pety* entrando em minha corrente sanguínea alterando meu estado de percepção. A cada volta pelo espaço usando o *petynguá*, me sentia mais em contato com instâncias que os meus companheiros de *opy* buscavam.

O suor brotava por todos os poros, a forte salivação obrigava a cusparadas a cada baforada e a tontura provocada pelo *pety*, me envolvia no ritual. Dadas as seguidas voltas pelo altar, passava para o espaço onde todos se sentavam, dizendo *há'evi* (há-ieuí, “acabei”, com sufixo í que é diminutivo na língua Guarani e indica, como no português, um tom carinhoso, “acabezinho”) ao que todos na *opy* respondiam *há'evi*, devolvia o *petynguá* a quem me o tinha dado e recebia uma caneca com água quente.

Gargarejando com a água na boca cambaleava, ainda tonto, de volta ao espaço do altar e em um dos cantos utilizados por todos para esse fim, cuspi a água com parte dos resíduos da fumaça. Cambaleava de volta para um banco junto a todos os participantes e entrava em estado de meditação. Os efeitos do tabaco persistiam por longo tempo, enquanto alguns índios já recuperados do torpor pegavam os instrumentos nas paredes e começavam a entoar as melodias, dando seguimento ao ritual.

Pouco a pouco, homens e meninos de um lado, mulheres e meninas de outro, todos, inclusive eu, perfilávamos-nos em torno do altar, cantávamos, dávamos nossos passos acompanhando a cantoria e entrávamos em comunhão junto a *Nhanderú* (Pai de Todos).

Essas cantorias, interrompidas por pregações, em sua maioria de pajés e outras lideranças, se estendiam noite adentro, sem hora para acabar.

Após ter participado de alguns rituais, venci meu pudor, me senti acolhido e comecei a fotografar pontualmente a cada noite. Por saber do desenrolar da sagração a *Nhanderú* (Pai de Todos) antecipava-me aos momentos-chave e esperava as cenas acontecerem. Os enquadramentos já pensados, facilitavam o intento. As adversidades do ambiente (fumaça e iluminação precária) tornaram-se elementos que incrementaram a força das imagens.

OS RITUAIS

A PAISAGEM

CONCLUSÃO

"O tempo é o tecido da nossa vida". Antônio Cândido de Mello e Souza

Saber esperar, dar tempo ao tempo, dar espaço para que eventos se desdobrem em sua multiplicidade...

O jeito de ser Guarani (*nhanderekó*) ajudou esses índios a sobreviverem, desde seu primeiro contato com os Portugueses. O mesmo não aconteceu com vários outros grupos indígenas e etnias que habitavam as mesmas terras, os Tupinambá e os Tupiniquim, por exemplo, que por um motivo ou outro, não souberam usar o tempo em seu benefício.

O entrelaçamento entre espera e atitude foi determinante nessa pesquisa. Encontram-se vestígios dele em todos os capítulos da dissertação e no processo que a originou.

Da familiarização com meus retratados, à sincronia entre lua cheia e céu claro, da incidência da luz na paisagem, à minuciosa procura por ângulos e enquadramentos durante as madrugadas, do surgimento de uma ideia até o texto pertinentemente escrito, a espera amalgamou cada ingrediente desse processo.

Do mesmo modo que uma fotografia requer tempo do olhar, para que ele erre por ela até organizar-se e conferir-lhe sentido, cenas requerem tempo para se constituírem em imagens. Um tempo sem medida nem lógica aparente, ávido de espaço.

Lembro-me de uma madrugada nas pedras entre as praias de Camburizinho e Iporanga, no extremo leste da Ilha do Guarujá. Eu fazia um lanche entre a passagem de uma nuvem, que encobria a lua, e outra. Um caçara apareceu em sua fina canoa, silencioso, em sobe-desce pelas ondas do mar calmo. Nem o remador reparou minha presença, nem eu o interpelei. Sumiu atrás da pedra seguinte... Após essa passagem a lua reapareceu.

Ficarão na memória, esse momento e outros, que de tão fugidios, não puderam ou não quiseram ser fotografados. Deixaram, porém, sua marca em todas as séries fotográficas desse trabalho, como interstícios necessários para o apuro de minha subjetividade.

Ao concluir essa dissertação, não posso deixar de lembrar, do modo como uma *Oguatá Porã* se desenrola:

por confluência de forças, para nós invisíveis, um pajé tem um sonho. Na manhã seguinte avisa seu grupo de que uma migração entrará em processo. Iniciam-se vários meses de preparação para a mudança de *tekoá*. Danças, dietas, rezas, amparo de pajés de outras aldeias fazem parte desse ritual

estendido, são a manifestação de uma espera em toda sua plenitude.

A chegada ao novo *tekoá* só será percebida, quando já estiver consumada...

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, V e GARLET, I, - Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. In CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) Revista de Indias, n. 230, vol. LXIV, Madrid. 2004

BENJAMIN, W., Obras escolhidas, Magia, Técnica, Arte e Política, 1996, São Paulo, Editora Brasiliense, 1ª. Edição 1985, , Cap. Pequena história da fotografia. Pg 91 - 107

CASTRO, E.V. de, A Inconstância da Alma Selvagem, São Paulo : Cosac Naify, 2006. 549 p. ; il.

CASTEX P.-G. Le Conte Fantastique em France, Paris, Corti, 1951

DIDI- HUBERMAN, G., A Dupla Distância, in:_____ O que vemos, o que nos olha. Tradução de Paulo Neves, São Paulo, Ed 34, 1998, 2ª edição 2010, 269 pg.

EVERETT, M., Art as a Weapon. Franz Seiwert and the Cologne Progressives., The Raven, n.o 12, outubro de 1990. Disponível em <http://sites.google.com/site/martyneverett/artasaweapon>, Acesso em julho de 2011.

FLUSSER, V. (1920-1991), Bodenlos- uma autobiografia filosófica, São Paulo, Ed. Annablume, 2007, 245 pg.

FLUSSER, Vilém. (1920-1991) Da religiosidade: A literatura e o senso de realidade, São Paulo, Escrituras Editora, 2002 – Coleção Ensaios Transversais, 173 pg.

FLUSSER, V., (1920-1991) Filosofia da Caixa Preta – Ensaios para uma futura filosofia da fotografia, Rio de Janeiro, Ed Relume Dumará, 2002, 82 pg.

GARCIA, L. S. 1998, Folha de São Paulo, Caderno Mais de 16/08/1998

GUIMARÃES ROSA, J., Primeiras Estórias, 23.a Ed., Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1988, 160 pg.

HAYAMON, R. (1982) – Des chamanes au chamisme. L'Ethnografie n.78 Paris..

LADEIRA, M.I., O Caminhar sob a Luz: Território Mbya à beira do oceano. São Paulo, Ed. UNESP, 2007, 200 pg.

LANGDON, E. Jean M. (org.). Xamanismo no Brasil: 1996, Novas perspectivas. Florianópolis, EdUFSC

MELLO, F.C. , Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã – Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani, (Tese de Doutorado em Antropologia Social) UFSC-Florianópolis- SC, 2006, 298 pg

MACEDO, V.M., Nexos da Diferença, cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar 2010, 331 p. tese de doutorado em Antropologia, FFLCH-USP, 2010. REISEWITZ, C. 2010, Parece Verdade, curadoria Fernando Cocchiarale, São Paulo, 2010 Ed. Cosac Naify, 192 pg.

Wexell, L.E.M., A álgebra mágica de Guimarães Rosa e o gênero fantástico no horizonte de expectativas dos séculos XVII, XIX e XX. 2008.116f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008, 116 pg.

ANEXOS

Anexo 1: Retratos

Anexo 2: Fotografia de rua em cidades europeias

Anexo 3: Exposição no Consulado Geral do Brasil em Munique - 1996

Anexo 4: Exposição individual no Consulado Geral do Brasil em Munique - 1997

Anexo 5:

Os Guarani habitavam originalmente, extensas faixas de terra entre a atual Bolívia, o Uruguai, passando pelo Paraguai e pelo norte da Argentina, e nos estados do sul, sudeste e centro-oeste do Brasil. Com a colonização européia ao longo dos últimos séculos, esta etnia perdeu gradativamente o domínio sobre seu território original, manteve porém uma ocupação pontual desse mesmo território.

Vivendo hoje em aldeias, muitas delas na Mata Atlântica próxima ao litoral entre o Paraná e o Rio de Janeiro, os Guarani sobrevivem em sua maioria, graças ao auxílio dos órgãos públicos, que fornecem comida e assistência médica e de organizações da sociedade civil que auxiliam os índios em projetos de sustentabilidade. Além disso, vendem, na beira de estradas perto de suas aldeias, artesanato, palmito e plantas ornamentais que coletam da floresta ou cultivam.

Um projeto piloto de ecoturismo foi desenvolvido durante cinco anos pela Associação Indígena Guaraní Tjeru-Mirim, da Aldeia do Ribeirão Silveira entre Bertioga e São Sebastião e por Bruno Schultze . O projeto se propõe a ser uma alternativa de renda para a aldeia, enquanto fomenta e dissemina o interesse pela manutenção da floresta em seu estado natural.

Foram criadas equipes de trabalho entre as lideranças da aldeia e mapearam-se trilhas dentro e no entorno da reserva indígena. As trilhas têm diferentes graus de dificuldade e levam a pontos culminantes, rios com belas praias de areia e lindas cachoeiras. Os índios são os guias ao longo dos trajetos e contam aos visitantes um pouco do seu conhecimento sobre plantas e animais que aparecem pela floresta. Viveiros de palmito e plantas ornamentais são visitados pelo caminho. Um tradutor falando alemão ou inglês acompanha os grupos e os guias tem curso de primeiros socorros, para a segurança dos visitantes.

Os passeios duram entre 1 e 6 horas, mas o projeto prevê incursões mais longas para dentro da mata. Serão possíveis, dentro de um ano, passeios de vários dias, em que o ecoturista acampará na floresta e poderá praticar esportes de aventura como rappel, cascading e arvorismo. Uma formação sólida dos guias nessas especialidades está sendo providenciada.

Ao término do passeio, o visitante poderá comprar artesanato e degustar palmito e outras comidas típicas dos Guarani.

O projeto é voltado principalmente a turistas de negócios estrangeiros que tenham um dia livre durante sua estada em São Paulo, não se limita porém a esse público. É uma ótima opção para quem está na cidade e quer conhecer a exuberância da Mata Atlântica brasileira, a pouco mais de uma hora de viagem.

Anexo 6:

1. Sobre os Guarani

Destaco nesse anexo aspectos da cosmologia Guarani que considero relevantes para meu pensamento e meu trabalho artístico-fotográfico. Baseio-me na leitura da tese de Flávia Cristina Mello e em experiências particulares do meu convívio com os Guarani.

Mello começa sua tese descrevendo o contexto geográfico do povo Guarani, onde acontecem as *Oguatá* (Caminhadas) que mesmo sendo míticas, acontecem fisicamente dentro da geografia aqui especificada e no tempo presente.

Os Guarani reúnem o maior contingente populacional indígena do Brasil, com uma população transnacional que supera 65 mil pessoas, segundo estimativa de Assis e Garlet²⁷. Possuem uma das mais

²⁷ ASSIS, Valéria e GARLET, Ivori 2004 - Análise sobre as populações Guarani contemporâneas:

longas e documentadas histórias de contato com as frentes colonizadoras europeias. Habitam um território tradicional que abrange do litoral do continente às bacias dos rios Paraná e Uruguai, espalhando-se por todo o cone sul do continente. As fronteiras impostas pelo surgimento dos estados nacionais fragmentaram o extenso território de ocupação não exclusiva, mas a circularidade característica deste grupo corroborou com a manutenção de uma efetiva unidade cultural e linguística dentro deste espaço físico que une as aldeias espalhadas dentro deste território.

A cultura Guarani tem origens milenares nas Terras Baixas da América Latina. Dados arqueológicos nos indicam que este tronco linguístico-cultural desenvolveu-se no centro da América do Sul, na região Amazônica, e expandiu-se, passando pelo centro do continente, às margens do Rio Madeira e em direção

demografia, espacialidade e questões fundiárias. In CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) Revista de Indias, n. 230, vol. LXIV, Madrid.

sul até toda a extensão das bacias do Paraná e do Uruguai. Neste processo de expansão, originaram-se distintas sociedades, que por sua vez, expandiram-se territorial e linguisticamente em consecutivos processos migratórios. Na parte meridional do continente da América do Sul, uma rede de inúmeras aldeias pertencentes a este tronco cultural Guarani consolidou uma civilização demográfica, sociológica e culturalmente complexa, que viveu seu apogeu em torno de 2000 anos atrás. No começo do século XVI, alcançavam um contingente populacional de dois milhões de pessoas ou mais, segundo estimativas (Noelli, 2004:17). Desses e de outros grupos Guarani que coexistiram no tempo e/ou no espaço descendem os grupos Guarani atuais.

Mapa 1 - Território Guarani, com localização dos subgrupos *Mbyá, Chiripá, Nhandeva, Kaiowá e Chiriguano*

Fonte: Calavia Saez (2004: 12)

Apesar da consolidação das fronteiras nacionais sobre o território nativo pré-existente, a dimensão transnacional de seu território permaneceu ativa na percepção das pessoas Guarani, o que é comprovado pela constante circulação das pessoas em visitas a seus parentes por diferentes pontos dentro deste território, não considerando as fronteiras nacionais como obstáculo. Suas práticas sociais e seus discursos demonstram que as pessoas Guarani compreendem este território como um continuum que supera estas fronteiras implantadas sobre ele pela sociedade “djuruá” (“dos brancos”). Este continuum compõem-se sociologicamente por uma rede de “terras de parentes” (Mello, 2001).

Devido a padrões sociais de casamentos entre pessoas de aldeias diferentes, uma mãe de filhos casados pode ter filhos/as e netos/as espalhados por toda a extensão deste território e que circularão constantemente para visitarem-se.

O povo Guarani localiza-se em países, estados e departamentos onde os projetos de colonização europeia, a especulação imobiliária e a ausência de reconhecimento dos direitos fundiários dos povos indígenas lhes furtou quase a totalidade de suas terras. Somadas às estratégias de invisibilidade e de mobilidade Guarani, (...)

Essa estratégia de invisibilidade mencionada por Mello me faz pensar no fato de esse povo estar sempre presente e ao mesmo tempo não ser percebido pelo Brasil atual que seus antepassados abrigaram. O aspecto da presença que existe, mas não é percebida, toca a questão que Didi-Huberman aborda como sendo um dos elementos determinantes na fenomenologia da aura, o futuro implicado.

Quanto a esse aspecto, abro um parêntese, citando mais uma determinante dentro da cosmologia Guarani que fala da contagem de tempo e que eu chamo de tempo flutuante presente na tese de Mello.:

A contagem do tempo cronológico não tem correspondência ao tempo da sociedade envolvente, característica comuna muitos povos indígenas, o que gera certas dificuldades de tradução do tempo e nas idades. Os “velhos” Guarani têm enorme orgulho da idade avançada. Por isso, algumas vezes tendem a aumentá-la um pouco. A essa característica cultural soma-se a precariedade dos registros documentais de nascimentos e óbitos, especialmente os mais antigos. No caso específico de Eduardo, sua certidão de nascimento, feita em Cacique Doble, em 1969, indica data de nascimento de 1902. Aplicando o método de comparar a idade da pessoa com a de seus filhos ou genitores, Eduardo poderia ter essa idade, pois afirmava ter se casado “velho”. Sua filha mais velha tem entre 60 a 65 anos, o que deixa uma distância ampla, porém possível entre as gerações.

Na minha convivência com os Guarani, muitas vezes deparei-me com situações onde quis saber a idade de alguém. O xamã *Awa Djedjokó* (Samuel Bento na carteira de identidade), por exemplo, certa vez me disse

que tinha quatrocentos anos de idade, em ocasiões diferentes disse-me outra idade, sempre diferentes e essas mais condizentes com sua aparência variando de sessenta a oitenta anos. Carlos *Papa Tupi*, meu amigo Guarani, também nunca precisou sua idade para mim, sempre a adequando ao tempo que favoreceria o contexto de determinada situação na qual nos encontrávamos. Fato é que datas precisas são coisas de *djuruá* (branco) e pouca importância tem para modo de ser Guarani. Muito mais importantes, são os ciclos da natureza, como voltas da lua, voltas em torno do sol, o ciclo da taquara (o tempo que uma planta germina de sua semente até que gere outra vez uma semente e que no caso específico dessa planta é de trinta anos).

Volto aqui à descrição que Mello faz do povo Guarani quanto a sua geografia:

(...) a situação fundiária geral das aldeias Guarani atuais é bastante crítica, muitas delas em precárias condições de subsistência devido à exiguidade de suas dimensões, proximidade com cidades e rodovias etc.,

algumas inclusive instaladas em lixões urbanos, por exemplo.

Em que pese a proximidade das aldeias *Mbyá* e *Chiripá* da sociedade nacional e o contato relativamente intenso, as aldeias Guaraní mantêm uma efetiva integridade cultural, tendo no monolinguismo e na intensa vida ritual seus principais alicerces.

2. A Busca do povo Guaraní

Os Guaraní tem como eterno devir o encontro com a “Terra sem Mal”, o *Yvy mara eý*. Abaixo uma das definições desse lugar:

Yvy mara eý - refere-se à “Terra sem mal” (termo encontrado originalmente em Montoya (e exaustivamente abordado na literatura guaraní). A Terra sem mal é um plano cósmico divino, plano da perfeição, onde não há dor, frio ou fome. Foi muito associado à noção de “paraíso” cristão. É o mundo para onde vão as pessoas que conseguem atingir a imortalidade, que são divinizadas. *Nimuendajú* descreve um ritual de dança de um grupo que pretendia

atingir a Terra sem mal, tornando seus corpos leves. A ideia está exemplificada na fala de um de seus interlocutores: “Se eu tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!”. Os elementos deste “céu” associado à *Yvy mara eý* são comuns a múltiplos planos divinos.

Os deslocamentos dos Guaraní durante sua vida tem o sentido da aproximação com *Yvy mara eý*. Fazem parte do que podemos chamar de uma busca constante, fora do tempo. São motivados por emanções vindas em sonhos que os xamãs têm. Essas migrações, parte da cultura nômade desse povo, são denominadas Oguatá.

Segundo Mello:

Oguatá significa caminhar (conjugação para 3ª pessoa do singular). Em sentido mais amplo, *oguatá* é uma metáfora para “viver”. As *oguatá* (ato de caminhar) ou as “viagens” são ações fundamentais para a aquisição e a utilização dos poderes xamânicos. Os Guaraní referem-se às “caminhadas xamânicas”

como “viagens”. Esta categoria êmica²⁸ é também uma categoria ética usada há muito tempo na teoria sobre xamanismo.

Hayamon²⁹ registra que o conceito de „*voyage*” sugere a

(...) constatação de uma verdadeira topografia sobrenatural, concretizando a localização dos espíritos e o percurso dos xamãs a procura deles, que, segundo vários autores exprime o modo de contato com o sobrenatural que caracteriza o xamanismo.

E Mello indica:

Oguatá-Porã significa literalmente boa caminhada. O caminhar tem uma conotação cosmológica fundamental para os Guarani. É uma conduta adequada perante a eminência de algum problema. É a forma com que os deuses construíram o mundo, e o caminhar pelas distintas aldeias,

²⁸ Êmico – Refere-se a um termo, utilizado na antropologia, relativo a sistemas lógico-empíricos considerados como apropriados entre “os nativos”. Pode ser entendido como a perspectiva do “nativo”.

²⁹ HAMAYON, R. (1982) – Des chamanes au chamisme. L’Ethnografie n.78 Paris.

reconstruindo suas casas, roças, suas vidas enfim, reproduz essa conduta.

Quem recebe as emanções por meio de sonhos de que um grupo deve empreender uma *oguatá* é o(a) xamã.

(...) em sonho a comunicação dos *nhanderukuery*³⁰, os deuses protetores dos humanos, anunciando que sua família deveria partir em *oguatá* (caminhada). Ela comunicou ao grupo sua intenção e a mensagem que recebeu.

Mello, em sua pesquisa, relata duas *oguatá*. Aqui cito um longo trecho do capítulo 2 de sua tese, “Em busca de *Yvy mara eỹ* - A fundação e o abandono da aldeia *Yvy Mirim Djú*” que caracteriza de forma exemplar o que vem a ser essa “caminhada”:

³⁰ Nhanderukuery é o plural de Nhanderu – nosso pai: Nhande – (pronomes possessivos) nosso; Ru –pai. Nhanderu é o termo genérico usado para se referir aos deuses responsáveis pela criação e o cuidado deste mundo. São as divindades supremas para a humanidade, apesar de não estarem no rol dos deuses mais poderosos no panteão divino do cosmos Guarani.

Em maio de 2002 uma *oguatá* (caminhada, migração) realizada por um grupo de pessoas provenientes da aldeia de *Tekoá Marangatú*, no município de Imaruí, em migração religiosa marcou as aldeias do litoral de Santa Catarina. Cerca de trinta pessoas lideradas por uma *cunhá karai* (xamã), Luíza da Silva, partiram num movimento migratório, em busca de *Yvy Dju*. A *cunhá karai* recebeu em sonho a comunicação dos *nhanderukuery*, os deuses protetores dos humanos, anunciando que sua família deveria partir em *oguatá* (caminhada). Ela comunicou ao grupo sua intenção e a mensagem que recebeu. Sua narrativa foi ouvida com cautela e após várias conversas e reflexões que geraram certa indisposição entre os que concordavam e os que discordavam com o projeto. Quase metade das pessoas da aldeia dispôs-se a segui-la, sendo o grupo composto por sete famílias nucleares, entre adultos, idosos e crianças. O dia-a-dia do grupo em deslocamento era voltado às atividades rituais, com pernoites feitos em acampamentos improvisados na beira da estrada. A alimentação era provida pelos escassos mantimentos que levavam alimentos

derivados de *avatý*, (o milho guarani), *mbodjapé* (pão assado nas cinzas), *djedjy* (batata doce), por exemplo, produtos da dieta “sagrada”, prescrita pelos deuses. Dormiam pouco, o suficiente para sonhar, comiam pouco, rezavam muito.

Ali começou um movimento exemplar para se pensar o lugar dos deslocamentos na sociedade Guarani: uma *oguatá*. Não uma *oguatá* convencional, como as realizadas por várias pessoas, várias vezes na vida. Esta *oguatá* teve um sentido especial, visava fortalecimento espiritual de seus participantes. Um caminhar existencial e religiosamente marcantes na vida de uma pessoa: a busca de uma terra onde habitam os povos dos *nhanderukuery* (deuses) e os seres humanos divinizados. Entre as pessoas que acompanharam o deslocamento estava Leonardo *Werá Tupã* da Silva Gonçalves, que naquela época era genro de Luiza, e a família de Carlito Pereira. Leonardo assumiu a liderança política do grupo, tomando decisões ligadas às estratégias de contato com os *djuruá* (não-indígenas) e da percepção dos perigos e problemas relacionados com eles e com a ocupação

das localidades onde paravam. Foi ele também a pessoa encarregada de formular aos *djuruá* as explicações daquele movimento, pois sabiam que chamariam a atenção caminhando pela BR 101³¹ e suas adjacências. Meses depois dos eventos aqui narrados, eu e ele tivemos várias conversas que me esclareceram algumas questões³². Segundo ele, mais do que o ímpeto de atingir o resultado final, ou seja, a completude da *aguydje* (perfeição, imortalidade do espírito) ou a superação da condição humana, este tipo de *oguatá* possibilita a “purificação” e o “fortalecimento” do espírito, e permite alcançar uma situação de superação de problemas espirituais e/ou materiais na vida das pessoas que se dispõem a segui-la. As pessoas que forem bem sucedidas nas etapas

³¹ A “estrada” que liga as aldeias entre si, a rodovia BR101, chamada de *Tape uiü*, é vista como um caminho sinistro, onde o risco de uma morte cruel ou de outros tipos de perecimento do corpo e do espírito ronda imponente.

³² A caminhada que realizaram foi inspirada pela cunhã (moça) *karai Tatãti*, já falecida, que apareceu em sonhos para Luiza. Luiza, seu irmão, seus filhos e seu genro, Leonardo, haviam morado na aldeia Boa Esperança (*Tekoá Porã*), no Espírito Santo, fundada por *Tatãti*. A história da *oguatá* realizada por esta mulher excepcional e sua família é conhecida por várias aldeias.

desta caminhada alcançarão elevação espiritual, pois estarão “agradando” a *seu nhe’e* (uma das partes que compõem o espírito humano) e aos *nhe’erukuery* (“pais dos *nhe’e*”, deuses que enviam espíritos a este mundo para dar origem a novos seres humanos). Ou seja, os bem-sucedidos em uma *oguatá* purificarão e fortalecerão a parte divina de sua alma, o *nhe’e*, e esse sucesso depende fundamentalmente do comportamento apresentado pelas pessoas durante uma *oguatá*.

Segundo Leonardo, há uma série de procedimentos rituais que devem ser realizados durante a fase de preparação e na viagem em si, que exigem que as pessoas mostrem-se dispostas a seguirem preceitos e orientações divinas, a sublimarem necessidades do corpo físico em prol da purificação necessária de seus espíritos, e desempenhem os ritos envolvidos neste longo processo ritual. Vários são os desafios que esperam as pessoas num movimento como esse, pois as privações, os riscos, as incertezas, são inúmeras. Segundo Leonardo, os *nhanderukuery*

(deuses) enviam mensagens ou um “chamado” a uma cunhá karai ou um karai para que seja realizada uma *oguatá* por entenderem que é hora de testar a competência religiosa, a “coragem” do xamã condutor e seus seguidores, para conferir-lhes *piá guatchú* (termo com múltiplas acepções: Pode significar fortalecimento espiritual, coragem, poder xamânico. Literalmente: Piá – coração, órgãos internos. *Guatchú* – grande). O “chamado” que chegou a este grupo avisava que era preciso “enfrentar” a estrada lutando e rezando para não se contaminar com a pesada carga de “destruição” que vinha das cidades. Apenas se “concentrando” nas rezas, nos cantos e danças, no respeito aos tabus alimentares, etc., estas pessoas poderiam se “limpar” destas influências. A perfeita realização destes atos garante a eficaz comunicação da *cunhá karai* que lidera o deslocamento com os *nhanderukuery* que a inspiram.

Os rituais realizados em prol do sucesso dessa migração conduzida pela *cunhá karai* Luíza iniciaram-se em *Tekoá Marangatú*, aldeia de onde o grupo partiu. Toda viagem ou *oguatá* exige certa ritualização

das atividades de preparação. Nesse caso, uma *oguatá* especial, exigiu muita concentração e muita reza, resumidas pela expressão *adjaputchaká* (concentrar-se, rezar). As noites eram dedicadas a longos rituais que aconteciam dentro da *opÿ* (casa de rezas), construção central em uma aldeia Guarani. Nesses rituais, chamados *opÿredjaikeawã* (principal e mais frequente ritual em uma aldeia Guarani, central nos movimentos de deslocamento) a *cunhá karai* iniciava a condução das rezas enunciando aos ouvintes as mensagens dos *nhanderukuery* (deuses) que os estavam guiando e aqueles homenageados e conclamados a oferecerem proteção. Os objetivos das rezas, dos cantos e das danças nesses rituais, muito específicos, eram fazer ouvir-se por tais divindades, pedir saúde e iluminação e preparar o corpo e o espírito para a *oguatá* que iria se iniciar.

Nas aldeias vizinhas, como Morro dos Cavalos, *Massiambú*, *Cambirela* e *Mbiguaçú*, outros *karaikuery* apoiavam a iniciativa e também colaboraram com as atividades rituais preparatórias, ajudando a *cunhá karai* em suas tarefas, apesar de não

intencionarem participar da *oguatá*. Alguns *karaikuery* da mesma aldeia e de outras aldeias vizinhas não concordavam com a decisão de deflagração do movimento, temendo os riscos físicos e espirituais a que iriam expor-se os participantes. Independentemente das discordâncias, o grupo, determinado a realizar tal *oguatá*, dedicava-se integralmente aos preparativos necessários, realizando rituais nos quais cantavam e dançavam por muitas horas, intercalando discursos rituais *ayvu porã* (literalmente palavras boas) Parte dessas falas era a narrativa dos *aetchara'u* (os sonhos) da *cunhá karai*, e as mensagens enviadas pelos *nhanderukuery* (deuses) para serem narrados a todos.

Cumprida a etapa de preparação, o grupo partiu em sentido *nhe'egueretã*³³, seguindo pelo litoral. Os primeiros dias foram muito animadores. O caminho estava iluminado, pois muitos recebiam sinais dos *nhanderukuery* em seus sonhos. Uma criança começou

³³*Nhe'egue reta* – “Lugar dos *nhe'e*”. *Nhe'e* - parte divina do espírito humano; *gue* - sufixo que indica plural; *retã* - lugar, mundo, cidade. Equivale aproximadamente ao ponto cardeal norte da concepção ocidental.

a destacar-se na comunicação com os deuses, o que era considerado um excelente sinal, pois os *nhe'e* das crianças podem comunicar-se mais facilmente com outros mundos do que os dos adultos. Essa criança, o filho mais novo de Luíza, tinha sonhos com deuses e a estrada, o que era visto como bom sinal. Percorridos cerca de 200 km e uma “volta de lua”³⁴, por orientação de Leonardo, chegaram a uma terra que mostrava condições adequadas à instalação de uma *tekoá*. Este local vinha sendo indicado nos sonhos das pessoas, já era conhecido por Leonardo e possuía sinais de antigas habitações Guarani. Além disso, estava abandonado por seus proprietários *djuruá*, ficava distante e isolado das cidades, de outras habitações, possuía boa mata e um rio com boa água, bem ao gosto Guarani.

Estabeleceram-se ali, procedendo as tarefas necessárias à fundação de uma *tekoá*: Construíram a *opÿ* (casa de reza), fizeram a roça de *avatÿ* ete (milho verdadeiro) e seguiram rezando, aguardando novas

³⁴ Uso “volta de lua”, como tradução da categoria êmica bastante usual para se contar o tempo: *djatchi mbodjeré* - “volta de lua”. Uma “volta da lua” significa um ciclo completo da lua

comunicações. Este lugar recebeu o nome de *Tekoá Miri Djú*, significando que a terra apresenta condições de tornar-se uma boa aldeia. Viveram ali duas voltas de lua, numa vida boa, sem serem incomodados pelos brancos, com fartura de recursos da mata. Porém, sinais de *nhe''egue vaé* ou *yvy andjá* (espíritos maus, indesejáveis, inimigos) começaram a surgir, e finalmente, um fato marcante indicou que aquela não era a terra correta para a parada definitiva.

Mello faz aqui uma pausa com a narrativa dessa *oguatá* e relata o acontecido da perspectiva de outra aldeia, na qual ela se encontrava em pesquisa de campo, a aldeia de *Mbiguaçu* no município de Biguaçu/SC.

Segundo a pesquisadora a *oguatá* de Luiza era acompanhada de longe por um casal de xamãs dos mais antigos e poderosos da região³⁵.

³⁵ Os relatos que Mello fez até aqui acerca da *oguatá* de Luiza foram contados a ela por esse casal, a saber o *Karai Alcindo Werá Tupã* Moreira e a cunhã *Karai Rosa Poty Djerá* Pereira. O casal acompanhava aquele movimento através dos comentários que circulavam entre as aldeias, em parte apoiando e rezando, em parte

Certa manhã um deles acordou agitado e avisou a seu grupo que precisava partir imediatamente para *Yvy Mirim Idjú*. Havia sonhado que precisava ir para lá o quanto antes. Nesse sonho, ele havia estado lá e viu que uma batalha espiritual havia sido travada na última madrugada. Viu também, que o poder de Luiza não havia sido o suficiente para conter a ação dos espíritos maus. Ele precisava agir rápido e todos de seu grupo deveriam rezar muito para ajudar o casal a combater o mal que pretendia se instaurar na nova aldeia.

Ao chegarem à aldeia encontraram Luíza passando mal. Ela havia sido picada por uma cobra

um pouco apreensivos, temendo inexperiência por parte da *cunhá karai* Luíza. Em suas rezas noturnas, pediam proteção ao grupo e algumas vezes transmitiam notícias a seu grupo e a Mello, que obtinham das divindades durante os transes das rezas. Preocupava a todos em *Mbiguaçu* o isolamento em que o grupo estava principalmente por ser composto por muitas crianças e velhos. O único acesso ao local era muito precário, intransitável em dias de chuva, e a estrada acabava a quilômetros de distância de onde se estabeleceram, restando um longo trecho de aclive acessível apenas a pé. Preocupava também a reação dos *djuruá* àquela ocupação. Apesar de a área estar abandonada, a eminência de alguma represália incomodava e as pessoas das aldeias da região, mantinham-se atentas ao que acontecia com seus parentes em *Yvy Mirim Idjú*.

algumas horas antes, mas os antídotos feitos com ervas da mata que haviam sido ministrados não estavam surtindo efeito. A chegada do karai trouxe um grande alívio para todos. Um ritual de cura foi feito às pressas e Luíza foi levada a um hospital. Ela se recuperou rápido. Mas o projeto de permanecer naquela terra estava fatalmente abalado. O sonho de Alcindo havia vislumbrado a presença de yvy andjáque (espíritos maus, indesejáveis, inimigos) altamente perigosos, rondando aquela tekoá. A picada da cobra foi apenas uma manifestação deste mal que estava tentando se infiltrar na aldeia e indicava que Luíza poderia estar sendo ludibriada pelos yvy andjáque que a faziam crer estar recebendo mensagens divinas, mas que ao contrário, conspiravam contra o sucesso de ascensão espiritual do grupo. Segundo Alcindo, um yvy andjá é perito em se fazer passar por outros seres para ludibriar as pessoas e capturar seus espíritos.

Mello relata que Luiza acatou o conselho do xamã, sua chegada não deixava dúvidas de que os

nhanderuqueri protetores estavam avisando-os que um perigo rondava a aldeia.

Em poucos dias partiram, novamente em direção a nhe'egueretã, passando por várias aldeias do litoral norte de SC e pelo PR, onde ficaram alguns dissidentes. Luíza seguiu em migração até o estado de Espírito Santo.

A seguir transcrevo relato acerca do embate, da complementaridade e da contraposição de poderes entre xamãs. Segundo Mello, trata-se, principalmente entre não iniciados nos conhecimentos sobre os poderes xamânicos como ela (e eu), de:

assunto indesejável, ivaékué vaé, me diziam, “feio”, “deselegante”. Vai além da categoria auvy apyapy (algo como “fofoca”) que classifica assuntos ligados à intimidade de outros, que também é socialmente reprovável, mas intensamente praticado. O episódio vivido por Alcindo e Luíza envolvia um emaranhado de fatos, que diziam respeito àquele grupo, mas que principalmente, punham em evidência os níveis de

hierarquia entre poderes xamânicos, neste caso, ambos em sintonia (o oposto também pode acontecer). Além disso, indicavam as interferências que o plano sobrenatural exerce sobre a estruturação de uma tekoá e apontavam para classes de espíritos inimigos dos humanos, os yvy andjá. A noção do “mal” (anhã) rondando a aldeia é recorrente nas narrativas sobre a deflagração de movimentos migratórios Guaraní (Meliá, 1990) e neste evento é dramaticamente vivenciada. Encarnado aqui na figura dos yvy andjágue, ameaça fatalmente a manutenção da tekoá e das pessoas que nela vivem. Manifestam-se em forma de animais agressivos, causam doenças graves, contaminam as pessoas promovendo transmutações em animais-monstros, capturam os *nhe’e* dos *nhandevakuery* (seres humanos) para serem seus animais de criação, o que resulta em doença e morte.

E Mello complementa a seguir, explicitando a concepção Guaraní do cosmos:

(...) esta terra em que vivemos é uma terra imperfeita, chamada yvy vaí. Os seres que aqui existem são

ra’angá (imagens, cópias) de seus equivalentes imortais ou perfeitos, que habitam outros mundos, sejam eles espíritos, plantas ou animais (incluindo os seres humanos, que estão numa categoria especial de animais, assim como as onças e os pássaros, por exemplo). Como aqui neste plano imperfeito, o tempo traz o perecimento de tudo que existe, o equilíbrio entre as forças construtivas e destrutivas é negociado a cada momento. Enquanto os *nhanderukuery* (deuses criadores deste plano) defendem e protegem a humanidade, representados nos mitos especialmente pela figura de Kuaraỹ (o sol que vemos no céu), as forças destrutivas (representadas por Anhã) buscam corromper e tirar proveito do lado animal dos seres humanos para fazê-los sucumbir e perecer nesta terra, sem ascender aos planos celestes superiores. O embate entre os vários tipos de *nhe’egue* (espíritos) que povoam este mundo e reproduzem uma ordem que perpassa todo o cosmos, é constante e manifesta-se o tempo todo em situações que envolvem aldeias, pequenos grupos, uma pessoa, um animal. Cada vida existente está conectada à vontade e energia destas

entidades sobrenaturais e seus poderes, assim como os espíritos presentes na natureza, que os representam neste plano. Estes elementos fazem parte de um sistema de “trocas energéticas” nas quais os xamãs são atores fundamentais³⁶.

Aqui vejo uma zona de tensão, um vazio repleto de significados inexplícitos, terreno fértil para as minhas experiências fotográficas tanto no retrato como na paisagem.

Meus retratados olham para a câmera e criam um espaço de magia na trama fotógrafo/retratado/público, por eles mesmos terem consciência de sua condição imperfeita no plano físico/material, (para utilizarmos um termo *djuruá*), e da contraposição, ou seja, imortalidade e perfeição que caracteriza o seu ser. Já o gênero

paisagem, que exploro e aprofundo no decorrer dessa pesquisa, oferece amplo espectro de possibilidades de significação para um universo no qual as distâncias e o tempo não são cartesianos como no nosso.

ameríndio. Ela destrincha esse conceito do ponto de vista etnográfico, o que serve como uma das bases para essa pesquisa.

³⁶A ideia de universo composto por “múltiplos níveis”, ligados por “um princípio geral de energia” que conecta todos os níveis e tem na figura do xamã o mediador entre os diferentes mundos, é característica comum a inúmeros sistemas xamânicos (Langdon, 1996:27)

3. Xamanismo

O universo xamânico é, também, alvo de minhas investigações como artista. Para os Guarani esse universo é composto de cinco planos cósmicos (esses planos serão explicados mais adiante nesse trabalho), o que significa que um determinado acontecimento no nosso plano, o Yvy vaí, sofre influência dos outros quatro planos assim como tem implicações nos mesmos. Trata-se de um sistema, portanto suas instâncias estão inter-relacionadas, influenciam e sofrem influência mutuamente.

Faço aqui um paralelo quanto à relação entre uma obra de arte, o artista e seu público, igualmente uma relação de diversos inputs. Antes de abordar os planos cósmicos remeto-me novamente a Mello³⁷ para situá-los dentro do contexto do universo xamânico

O universo xamânico é pensado como sendo composto por vários níveis e planos cósmicos. Há um “princípio geral de energia que unifica o universo”, interligando todos os

“ciclos de produção e reprodução, vida e morte, concepção, crescimento e decomposição”. E é esta energia que confere o “poder xamânico” ao xamã e o coloca no papel de mediador entre os mundos. Estes sistemas xamânicos apresentam potencialidades de “transformação dos corpos”, onde a corporalidade dos seres é algo transmutável. Esta potencialidade confere visões perspectivas “do mesmo elemento visto de lados diferentes da realidade ou em domínios diferentes do universo”. O xamanismo ameríndio também se vale com frequência “experiências extáticas como base do poder xamânico” para travar comunicação com outros planos ou outras perspectivas. O uso do tabaco como principal planta de poder (“substância de mediação xamânica”), os sonhos como forma de fazer xamânico, assim como o canto e a dança, o reconhecimento de vários tipos de xamãs, entre outros, são aspectos do xamanismo Guarani comuns entre sistemas xamânicos ameríndios, segundo características apontadas por Langdon³⁸.

³⁷ Op.Cit. pg. 138

³⁸ LANGDON, E. Jean M. - Xamanismo - Velhas e novas perspectivas. In LANGDON, E. Jean M. (org.). Xamanismo no Brasil: 1996, Novas perspectivas. Florianópolis, EdUFSC.

Estes sistemas xamânicos apresentam uma “qualidade perspectiva” que refere-se a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (...)

(...) A sobrenatureza é uma variável necessária à equação de equilíbrio cósmico nestas formas de pensamento. Natureza e sobrenatureza não se opõem, ao contrário, estão no mesmo pólo. Segundo Viveiros de Castro, “é a etnografia dos Guarani atuais que mostra maior elaboração de uma “Teoria da Pessoa e das Almas”, desenvolvendo maximamente a distinção entre os princípios celeste e terrestre do ser humano; ali também se encontra a mais completa operação de uma matriz triádica, Natureza/cultura/Sobrenatureza. É onde, por fim, a posição do xamã conhece maior destaque (...)

4. Planos cósmicos

Passo agora a elencar os planos cósmicos Guarani, mais uma vez com trechos da pesquisa de Mello:

O cosmos Guarani, na concepção dos *karaikuery*, é composto por cinco planos cósmicos sobrepostos em algo como uma espiral senoidal na qual as linhas se tocam em alguns pontos extremos. Estes planos são habitados por seres e espíritos mais “perfeitos”(...)

Mello se utiliza do termo “perfeito” entre aspas, como categoria nativa, como tradução do termo “*aguydje*”.

(...) do que aqueles que habitam este plano. Alguns destes seres dos outros planos são os *nhanderukuery*, os deuses, os responsáveis pela criação deste mundo e de todo o universo. Se por um lado os humanos têm mais afinidade à uma linhagem divina, representada pelas figuras de Sol e Lua, por outro lado, a multiplicidade dos deuses que povoam o cosmos e estão referidos nos mitos é formidável³⁹

³⁹ 41Mello F.C. apud Nimuendajú 1914; Cadogan 1959; Clastres 1990 Nas obras de Nimuendajú ([1914] 1987) e Cadogan ([1959] 1992), aparecem versões do mito de Sol e Lua, que tornaram-se referências na etnologia Guarani. Nelas, encontra-se por parte dos autores certa associação às figuras divinas e seus espíritos auxiliares com elementos cristãos.() Isso oblitera uma característica fundamental do pensamento cosmológico

Guarani: A de que os deuses não são entidades unas como o Deus ou os santos cristãos. Os deuses Guarani, mesmo na sua solidão originária, são pelo menos dois. Ou trazem em si o seu duplo. Nos mitos Apapocuva e Chiripá, Kuaray e Djatchi têm dois pais: Ñanderuvuçu e Ñanderu Mbaekua''á. A mãe, gerada por Ñanderuvuçu dentro de uma panela de barro (guapepó), passa a ser esposa dos dois irmãos. Eles “a experimentam” e “misturam” nela seus filhos. Ela concebe dois filhos, os deuses civilizadores (ver Nimuendaju ([1914] 1987:143-9)). A dupla vive neste mundo em sua juventude e desde jovem começam a acionar seu poder criador. Assim como seus dois pais, eles podem gerar a qualquer momento seus múltiplos, sua família. É muito comum nos mitos um nhanderu estar em algum mundo criando alguma coisa e de repente trazer, gerar um filho seu. (...)

(...) Numa oportunidade, registrando alguns mitos onde aparecia a autogeração de deuses, perguntei a Ernesto e Lurdes: - “Os nhanderukuery podem fazer um filho do próprio corpo?” Lurdes respondeu: - “Não, eles são como a gente, namoram para fazer os filhos.” - “Mas por que às vezes um deles está sozinho num lugar e dele mesmo ele faz um filho?” - “É que eles não têm que esperar como a gente. Ele pensa e faz. Já tá pronto.” - “Mas ele estava sozinho lá. E a mulher para ser a mãe? Não estava ali”. Ernesto tenta explicar desta vez: - “É, mas ele tem mulher também. Ela estava lá na casa deles”. - “Então os dois podem ter um filho estando cada um num lugar, é só pensar?” - “Não!” Explica Lurdes. - “É que eles já têm muitos filhos. Grandes e pequenos. Quando ele vai na casa da mulher dele, ele faz os filhos.” - “E quando ele cria um filho, ele só está trazendo do mundo dele?” - “Não, ele está criando também. Mas é que ele é muito velho, tem muitos filhos, muitos netos, já tá tudo pronto.(...)”. Este diálogo me fez perceber que estávamos falando de distorções temporais e não geracionais. O termo “ogue jerá” traduzido por Cadogan ([1959]1992) e Clastres (1990) como “desdobrar-se de si mesmo” aponta para a autogeração, ou geração espontânea dos deuses e põe em evidência a existência de duplos e múltiplos dos deuses em outros planos.

Representação coletiva de Luciana Pereira e Joel Pereira

A figura acima foi colhida por Mello em sua pesquisa de campo. Trata-se segundo a pesquisadora, de um desenho feito a duas mãos e sob a supervisão de um casal xamã. Reproduzi o desenho da tese e adicionei os nomes dos planos

cósmicos para melhor visualização, uma vez que não tive acesso ao desenho original.

Foto aérea da reserva do Ribeirão Silveira com ilha Montão de Trigo ao fundo. © Bruno Schultze

4.1 Yvy vaí

Yvy vaí (terra imperfeita) é o primeiro plano e representa o mundo que habitamos.

(...) Nele temos representadas as águas e os continentes, que ão pensados como grandes ilhas. Há também várias pequenas ilhas representadas. As *tekoá* são pensadas como ilhas, nos quais os deuses *nhanderukuery*, no momento da criação, iam parando em suas viagens e fundando locais adequados para novas *tekoá* que ficavam em um grande céu preenchido por uma grande água, que conecta suas extremidades. Nestas *tekoá* já habitavam *ra'angá* (cópias ou imagens imperfeitas e perecíveis de seres que existem nos outros planos superiores a este), com a forma de humanos, animais e plantas. *Yvy vaí* é o único plano destrutível do cosmos. As outras esferas cósmicas são indestrutíveis ou eternas, não sofrem a ação da força destrutiva que o tempo exerce aqui. A maioria dos seres criados pelos *nhanderukuery* para viver em *yvy vaí* existem em suas formas “perfeitas” nos outros mundos, apesar dos seres destes planos terem poderes de transformação inesgotáveis. O transformacionismo é um artifício dos *nhanderukuery* para realizar suas viagens pelos diferentes mundos. Em suas viagens eles mudam a forma de seus corpos. Esta transformação é seu *mbaeru* (ao mesmo tempo a roupa e o veículo de viagem). As formas de aves e

humanos são as formas corporais mais comuns que os *nhanderukuery* usam para visitar este mundo.

Yvy vaí é um desafio à *arandú* (sabedoria) de todos os seres xamânicos que passam por ele e uma ameaça de contaminação e consequente perecimento. É o local onde se concretiza a existência humana e animal em seu aspecto mais decadente e perecível. Projeto de mundo abortado na sua primeira tentativa devido a um incesto ocorrido entre tia e sobrinho, este mundo ficou condenado à instabilidade e fadado à destruição cíclica e inexorável.

4.2 Anhã yvy

O segundo plano cósmico é *Anhã yvy* (mundo do mal), imediatamente superior a *Yvy vaí*:

Habitado pelos seres de *Anhã* e seus parentes, que circulam facilmente por *yvy vaí*, é semelhante em formas e seres a este em que vivemos. Os habitantes de *anhã yvy* são ligados às energias destrutivas do universo, contaminam outros planos com o germe do perecimento. Eles, contudo, são imperecíveis, não envelhecem, não morrem. Os xamãs e as pessoas normais podem caminhar por *anhã yvy* em

sonhos ou em viagens alucinógenas com ayahuasca ou tabaco, sem poder identificar claramente em que mundo estão. É um perigo eminente ser iludido e capturado pelo povo de *anhã yvy*. O poder de *Anhã* é grande o suficiente para causar destruição aos seres imperecíveis. São predadores e devoram seus parentes. Em um dos mitos de enfrentamento entre *Kuaraý* e *Djatchi*, *Anhã* devora *Djatchi*, o que lhe deixa como seqüela seu estado minguate, que rememora sua devoração. Este ciclo do tempo pode ser observado por quem olha o céu da perspectiva de *yvy vaí*. Os eclipses da lua seriam repetições do momento de devoração total de *Djatchi* por *Anhã*. Reconstruído por permanece ciclicamente se reconstruindo e sendo devorado. *Anhã* foi o criador de alguns seres neste plano, como algumas cobras venenosas, por exemplo. Ele não envia *nhe'e* de humanos para este plano, com algumas exceções nos casos de gêmeos.

4.3 Yvy dju

O terceiro plano é denominado *Yvy dju* (terra boa):

(...) habitado pelas famílias dos deuses *Karai* e *Tupã* e pelos seres divinizados. São os *nhanderukuary* que mais enviam *nhe'egue* à *yvy vaí*. É em *yvy dju* que moram as formas imortais e imperecíveis dos seres que existem nesta terra. Seus *nhe'e* são muito antigos, já viajaram por todo o universo e muitos deles já viveram em *yvy vaí*. *Yvy dju* seria a parte do cosmos chamada de *yvy mara eỹ*, a tão falada “terra sem mal”, segundo o filho caçula de Rosa e Alcindo, Vanderlei *Karai* Moreira, que afirma: “Os mais velhos sempre falam: „Existe terra sem males”. Existe terra sem males porque eles estiveram lá. Meu pai contou uma história que foi real. Contou uma história assim, que até o próprio pai dele e o tataravô dele conseguiram passar entre o mar, esse mar que a gente está vendo aqui perto, conseguiram atravessar. Foram até a terra sem males. Diz que o meu tataravô foi até essa terra sem males. E meu pai conta que eles ficaram um ano lá, na terra sem males. É chamada *yvydju*. E ficaram lá e diz que a árvore, os animais, os pássaros falam. Árvore fala. Diz que uma árvore velha é uma velhinha. É que nem existe aqui na terra também, nesse planeta. Às vezes tem uma árvore podre caída no chão, é que era um velhinho. Então é por

isso que muitas vezes nós guarani, o povo guarani, tem muito respeito pela natureza. E a gente sempre fala que a natureza tem espírito, tem olhos, e é verdade. Então é por isso que até hoje meu pai sempre fala „Respeite a natureza. Quando vai cortar uma árvore, reze primeiro. Porque é uma vida que você está tirando”. Então, através dessa história é que eu consegui entender o porquê do nosso espírito. Porque às vezes a gente não consegue entender a si mesmo. De repente você tem força, muita força, mas não consegue guiar essa força que tu tens. Então é perigoso. A mesma coisa uma árvore. Se a árvore tiver um espírito mal, ela te faz mal, que existe também, tanto no ser humano quanto na natureza. Existe espírito mal. Então existe também o ser humano que é mal, às vezes não consegue, não quer ver. Aquela pessoa tem raiva da pessoa. É a mesma coisa. Através desse fato que aconteceu que descobriram que a árvore também falava, a pedra também falava e os animais falavam. Eu imagino, poxa, como deveria ser lá nesse lugar, na terra sem males. E uma coisa meu pai falou „hoje a terra sem males está dentro de nós mesmos, no nosso coração”. Essa é uma palavra que ele sempre diz, toda vez que a gente conversa com ele, ele

sempre fala isso, que a terra sem males está dentro de si mesmo”.

4.4 *Yvy porã*

O plano superior a *Yvy dju* é *yvy porã* (terra bonita). É o mundo do povo de *Djakaira*, entre eles *Kuaray* (sol) e *Djatchi* (lua).

(...)Esses seres estão entre nossos principais *nhanderukuery*, pois são os heróis civilizadores deste plano e nossos *nhe'erukuery* (deuses responsáveis pelo envio de *nhe'e* para *yvy vaĩ*), juntamente com o povo de *Tupã* e de *Karai*. Eles foram colocados neste local por seus pais e avós, para que eles possam zelar pelos planos que estão próximos e garantir proteção a seus *rikeykurin* (irmãos menores), os *nhandevakuery* (seres humanos). *Kuaraỹ* e *Djatchi* circulam por entre estes planos ininterruptamente, criando os dias e noites nestes mundos, em seu infinito processo de criação.

4.5 *Pytun retã*

O plano cósmico superior, *Pytun retã* (Novo tempo), considerado infinito, de proporções impensáveis para os seres

humanos, e inatingível mesmo para os *kuarayqueri* mais poderosos, é habitado pelos *nhanderukuery* ancestrais, os pais e os avós de *Kuaray*.

Os seres de *pytun retã* são os responsáveis pela criação do universo. As histórias ligadas à criação do universo são bastante esotéricas e as pessoas que têm interesse e conhecimento delas são os *karaikuery* mais velhos. As histórias contadas à tarde e à noite pelos avós e avós versam sobre o tempo atual e sobre o tempo da criação deste mundo, com as histórias de *Kuaraỹ* e *Djatchi*.

5. *Petỹ*

Desde meu primeiro contato com os Guaraní, reparei que eles fumavam cachimbo. O cheiro de fumo de corda, quando chegava à casa no alto da Serra do Mar está embrenhado nessas primeiras lembranças. Em minhas primeiras visitas a aldeias com antropólogos, sempre fui aconselhado a levar fumo de corda como presente.

O *Petÿ*, como é chamado o tabaco em Guaraní, tem importância cosmológica para os índios americanos e está presente em seu dia a dia.

(...) Fumado num *petÿnguá* (cachimbo), o *petÿ* funciona como “um escudo” para os humanos. A fumaça do *petÿ* é fundamental para produzir o estado visual de neblina, quando os *karaikuery* podem fazer contatos com outros planos. O *petÿ* tem essa natureza por ser a maior dádiva que os *nhanderukuery Djakairaru e Djakairatchi* legaram aos humanos para auxiliá-los a garantir a sobrevivência desta terra, provendo-os de poderes contra os espíritos predadores, que causam as mais diversas doenças e levam à morte. A fumaça do *petÿ* confere também a sabedoria necessária para tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos. Ele é consumido no *petÿnguá* durante os rituais de *opÿredjaikawã* (rituais cotidianos) e nos momentos de *adjaputchaká* (“reza”, concentração e reflexão individuais). O uso ritual da planta é amplo. É imprescindível em *opÿredjaikawã*, em rituais de

cura, em benzimentos de sementes e alimentos, ou em qualquer evento que envolva *ayvu porã* (rituais baseados no proferimento de discursos formais sobre os mundos “sagrados” e em regras de conduta preconizadas pelos *nhanderukuery*, repleto de densas performances orais). São igualmente imprescindíveis em *yvykuá ymã* (rituais de sepultamento) e *nhemongarai* (rituais de nominação).

Núvens, neblina, vapores estão presentes em muitas das minhas paisagens. Foram alvo de minha busca imagética nas visitas a campo.