

OS ESPÍRITOS
APAPAYÊI E AS DOENÇAS
ENTRE OS *MEHIN*

OS ESPÍRITOS
APAPAYÊI E AS DOENÇAS
ENTRE OS *MEHINAKO*¹

ROBERTA GARCIA ANFFE BRAIDA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

OS ESPÍRITOS APAPAYÊI E AS DOENÇAS ENTRE OS MEHINAKO¹

Resumo

Baseado em uma pesquisa etnográfica com os Mehinako, grupo aruaque do alto Xingu, o artigo se volta para os vínculos entre humanos e os espíritos *apapayêi*, com ênfase no adoecimento e os rituais que mobilizam. Pelo que pude aprender com meus interlocutores mehinako, a doença entre os humanos é produto de uma punição mítica que gera uma assimetria original entre aqueles que se tornaram *apapayêi*, e não possuem bens e recursos, e os humanos atuais, possuidores de objetos e alimentos. Os *apapayêi* tentam reverter a assimetria forçando uma reciprocidade com os humanos através das doenças e das subsequentes festas de cura, possibilitando a retribuição parcial da perda.

Palavras-chave: Mehinako, Alto Xingu, *Apapayêi*, Xamanismo e ritual, Objetos, Negociação, Sedução.

THE APAPAYÊI SPIRITS AND THE DISEASES AMONG THE MEHINAKO

Abstract

Based on an ethnographic research with the Mehinako, an Aruaque group of the upper Xingu, the article considers the bonds between humans and *apapayêi* spirits, with an emphasis on illness and the rituals they mobilize. From what I have been able to learn from my Mehinako interlocutors, disease among humans is the product of a mythical punishment which generates an original asymmetry between those who have become *apapayêi*, and are not owners of goods and resources, and the present humans, owners of objects and food. The *apapayêi* try to change the asymmetry by forcing a reciprocity with the humans through the illnesses and the subsequent healing feasts, allowing the partial retribution of the loss.

Keywords: Mehinako, Alto Xingu, *Apapayêi*, shamanism and ritual, objects, negotiation, seduction.

LOS ESPÍRITUS APAPAYÉI Y LAS ENFERMEDADES ENTRE LOS MEHINAKO

Resumen

Basado en una investigación etnográfica con los Mehinako, grupo Aruaque del alto Xingú, el artículo considera los vínculos entre humanos y los espíritus *apapayéi*, con énfasis en la enfermedad y los rituales que movilizan. Por lo que pude aprender con mis interlocutores mehinako, la enfermedad entre los humanos es producto de un castigo mítico que genera una asimetría original entre aquellos que se volvieron *apapayéi*, y no poseen bienes y recursos, y los humanos actuales, poseedores de objetos y alimentos. Los *apapayéi* intentan revertir la asimetría forzando una reciprocidad con los humanos a través de las enfermedades y las subsecuentes fiestas de curación, posibilitando la retribución parcial de la pérdida.

Palabras clave: Mehinako, Alto Xingú, *Apapayéi*, Chamanismo y ritual, Objetos, Negociación, Seducción.

Roberta Garcia Anffe Braidá
rgabraidá@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Os Mehinako são um povo falante de língua aruaque que habita a região das cabeceiras do rio Xingu, a aproximadamente 70 km do município de Gaúcha do Norte, junto ao Posto Indígena Leonardo Villas Bôas e ao Posto Indígena de Vigilância Kurisevo (PIV), na margem esquerda do rio Kuluene, afluente do rio Xingu, no nordeste do estado do Mato Grosso. Hoje estão divididos em duas aldeias localizadas à beira dos rios Curisevo e Kuluene. A aldeia mais antiga, denominada Uwaipiwuru, conta com uma população de 106 pessoas e localiza-se a aproximadamente 250 km de Xavantina. Já a mais recente é uma aldeia de médio porte, chamada Utawana, que significa “curva do rio” na língua aruaque, com 153 pessoas (SESAI 2014). Durante o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, vivi por períodos intermitentes entre 2008 e 2010 na aldeia Utawana.²

Como seus vizinhos na Terra Indígena Xingu, os Mehinako vivem principalmente de algumas caças, pesca e do beiju de mandioca brava. Dez povos falantes de línguas distintas vivem no complexo multiétnico e multilíngue do Alto Xingu, um sistema regional articulado por casamentos, comércio e rituais. Os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua pertencem à família linguística karib; os Wauja, Mehinaku e Yawalapíti, à família arawak; os Kamayurá e Aweti, ao tronco tupi; e os Trumai, que têm uma participação periférica no sistema, falam uma língua considerada isolada (Franchetto 2011). Com esses povos, os Mehinako participam de uma in-

tensa rede de trocas de objetos, cerimônias e matrimônios.

Os primeiros registros sobre os povos da área, datados das últimas décadas do século XIX, chamam a atenção para a uniformidade cultural que marcava o que já então se configurava como um sistema regional de trocas e festas (Steinen 1940 [1886]). Os rituais regionais são uma das mais importantes maneiras de integração dos povos alto-xinguanos, levando à abdição da guerra intercomunitária, apontada nos termos nativos como um processo de tornar-se gente (Basso, 1995). De acordo com Franchetto (1996) e Barcelos Neto (2008), os *apapayêi* seriam entes sobrenaturais dotados de excessos, seres monstruosos ou superseres que habitam esta e outras ordens cósmicas. Eles aparentam não estar presentes em nosso mundo, mas os pajés conseguem visualizá-los e eles estão em todos os lugares escuros, como no fundo dos rios ou embaixo da terra. Os *apapayêi* são providos de pontos de vista, frustrações e desejos e, sobretudo, se relacionam com os Mehinako através de mecanismos patogênicos. Há diversas espécies de *apapayêi*: *yakuitxatu* (espírito do mato), *weyekuitxumã* (espírito cabeçudo), *ewexu* (espírito da ariranha), *alua* (espírito do morcego), entre outras.

Segundo os Mehinako, os *apapayêi* estabelecem uma série de negociações e alianças com os humanos detentores de recursos materiais (mingau, mandioca, objetos, flautas, tabaco, entre outras coisas). No entanto, os *apapayêi* são também presentificados por meio de objetos rituais, como máscaras e flautas. Desse modo, os objetos utiliza-

dos nas festas se estabelecem na articulação entre mito, performance e ritual, conectando humanos e espíritos.

Costuma haver duas modalidades de aliança entre humanos e *apapayéi*. Na primeira, a alma (*yakulapi*) somente pode ser capturada pelos *apapayéi*, e isto pode ocorrer muitas vezes ao longo da vida. A tentativa de reparação de uma transgressão original que funda uma assimetria, ou seja, o processo de roubo e devolução da alma, mantém o ciclo de festas e trocas de objetos e de alimentos. Nesse primeiro caso, em todos os momentos, os indivíduos sofrem o risco de perder a alma, e, assim, o acordo de mutualidade sofre o risco de ser desfeito, ou seja, a morte encerra qualquer possibilidade de troca de conhecimentos, alimentos cozidos e produções de materiais ou músicas. Na segunda situação, a doença pode ser um mecanismo de encontro com os *apapayéi*, estado ideal para a negociação com os espíritos que provocam alguns sintomas patológicos. Ao adoecer, o indivíduo pode ter sido afetado pelo *apapayéi* ou por um feiticeiro. O sistema ritual proporciona o diálogo e a partilha de elementos fundamentais na sociabilidade Mehinako. Seres humanos e espíritos trocam objetos, compartilham alimentos, dançam, cantam e sentem desejos. Os Mehinako afirmam que pode ser perigoso desejar aquilo que não é possível obter, recorrendo constantemente ao controle dos estímulos de seus desejos para evitar, assim, a captura da alma pelos espíritos *apapayéi*. Por outro lado, os *apapayéi* também podem roubar a alma para satisfazer seus próprios desejos pelos ob-

jetos perdidos em tempos míticos. Assim, a matriz cerimonial alto xinguana constitui um emaranhado de relações entre humanos, espíritos e animais que precedem o ritual e continuam após sua finalização.

O YERUPUHU E O APAPAYÉI

Um *apapayéi* pode desejar os objetos produzidos pelos Mehinako para o uso cotidiano ou cobiçar os alimentos cozidos aos quais não tem acesso, pois não há esses objetos e alimentos nos mundos subterrâneos, aquáticos e nas florestas. Nos tempos primevos, o fogo e os alimentos cozidos pertenciam aos *apapayéi*, mas o mito do surgimento da humanidade conta que o Sol e a Lua os retiraram dos espíritos e os entregaram para os humanos. Conforme relata Maria Heloisa Fenélon Costa:

“Os Mehinakú acreditam que houve outra humanidade anterior à nossa, que partilharia com os animais a superfície da terra: quando Sol e Lua nascem e por sua vez dão origem aos homens, a população mais antiga habituada à escuridão e ao frio abandona o mundo; eram eles miúdos, franzinos, não conheciam o fogo e não tinham meio de defesa contra as feras, contra a onça em especial que os dizimava. Os Ierebui (assim os chamam os Mehinakú) eram gente desarmada, passiva: “Antigamente não tinha sol, só escuro, tem morro, tem luzinha, não tem fogo. Menino, mulher, homem, senta assim, onça pega, come”. Um mito Kuikúro registrado pelos Villas Boas, Kanassa, refere-se a esta época de

escuro e ao advento do sol e do fogo (1970:95-99). Existiria a ideia de que a uma falta de ordem, uma indefinição inicial em que os vários seres vivos não tinham ainda seus papéis no mundo claramente delimitados - sucedeu uma ordem natural e social, simultânea à emergência da atual humanidade. As versões conhecidas do mito de origem referem-se a antepassados remotos da humanidade atual – sem relacioná-los com a gente pequena, os Ierebui – os quais evidenciaram em diversas ocasiões características heterogêneas de animal e vegetal, podendo assumir também aspecto antropomórfico e conduta humana; ou apresentaria tais características de modo simultâneo, sendo tal heterogeneidade uma das marcas identificadoras do Papanê. Assim (resumindo uma versão do Schultz entre os Waurá), da união da filha do Jatobá com o Morcego surge *kuamuti*, um humanóide que esculpe e anima através da pajelança figuras femininas de madeira; duas delas casar-se-ão com o chefe das onças, uma engravida nascendo então os gêmeos Sol e Lua; estes criam a humanidade através de técnicas de pajelança, surgindo ela da transformação de flechas confeccionadas pelos próprios gêmeos, de matéria-prima vegetal.” (Fénelon Costa 1988:28)

Os Mehinako relataram que os demiurgos Sol e Lua produziram tipos de máscaras. Enquanto Sol usou o tucum, Lua usou a abóbora para quebrar as cerâmicas com água do avô Kuamutã, e foi assim que surgiram os rios. Um peixe, que era *yerupubu*, denominado *kukibit-sumã*, foi o responsável pela morte de

um dos gêmeos, Lua. Para resgatar o irmão, Sol matou o peixe e conseguiu retirar Lua da barriga do espírito. Só o esqueleto de Lua estava na barriga do peixe grande, mas o Sol fez pajelança, convocou inúmeros espíritos e conseguiu recuperar a alma do irmão. Sol prometeu vingança a todos os *yerupubu*, quando percebeu que o irmão estava morto.

No mundo viviam os *yerupubu* (os espíritos) e os *ierebui* (humanos). Enquanto os *yerupubu* eram os detentores de todos os recursos, os *ierebui* eram seres franzinos, brancos, vulneráveis, sensíveis, que se alimentavam de fezes e bebiam urina e viviam no subsolo, ou seja, eram presas fáceis para as onças e o *Kuamutui*, o avô, Sol e Lua, criador de todos os seres. O demiurgo Sol conseguiu vingar a morte do irmão, trazendo a luz para o mundo dos *yerupubu*. Estas criaturas não suportam a claridade, por isso tiveram que produzir máscaras de pena de arara, zunidores, flautas, panelas, canoas, raposas, insetos, beija-flores, onças, e, assim, metamorfosearam-se em *apapayéi*.

Aqueles espíritos *yerupubu* que não usaram máscaras protetoras do Sol conseguiram fugir para o fundo dos rios, por isso teriam uma forma semelhante aos humanos do começo dos tempos, sendo, no entanto, franzinos, com longos e finos braços. Estes seres são de extrema importância para compreender os objetos indígenas, pois, de acordo com o mito, eles não fabricaram máscaras, mas criaram as flautas Jacuí³. Segundo os Mehinako, estas flautas funcionam como máscaras. De acordo com as explicações mitológicas, as máscaras e as

flautas possuem uma origem similar, ambas atuando no processo de transformação dos *yurupuhu* em *apapayéi*. Em suma, aqueles *apapayéi* que não estavam utilizando máscaras ou flautas estavam, provavelmente, camuflando-se no subsolo, no fundo do rio e nos brejos, para não ficarem expostos à luz. No entanto, quando querem aparecer para os humanos, utilizam inúmeros tipos de máscaras e flautas como instrumentos de proteção solar e transformação. Com o surgimento da Luz, estratégia de vingança do Sol contra os *apapayéi*, os homens passaram a ser os detentores do fogo, água e bens materiais e se beneficiaram da vingança. Os *yurupuhu*, transformados em *apapayéi* depois da criação das máscaras e das flautas de proteção antissolar, passaram a interferir na vida dos humanos, atingindo-os com flechas em partes de seus corpos, com o intuito de lhes capturar as almas.

O roubo da alma é uma forma de forçar a negociação com os humanos, considerando que os *apapayéi* perderam os bens materiais nos tempos míticos. Os espíritos ficam extremamente alegres com as festas promovidas pelos humanos, compartilhando as bebidas e as comidas. A alma, alimentos cozidos e objetos passaram a ser materiais utilizados nas negociações entre *apapayéi* e humanos. No entanto, a única maneira de evitar o roubo da alma ou adquiri-la de volta é através de cerimônias utilizadas para seduzir os *apapayéi* com danças, objetos, máscaras, instrumentos musicais, pinturas corporais e oferecimento de peixes, mingau, pimenta e beiju. Ou seja, nos rituais oferecidos

aos *apapayéi*, os homens colocam máscaras e utilizam a flauta do jakui para conseguir agradá-los com os presentes e convocá-los para a festa.

A familiarização dos *apapayéi* está baseada em elementos da comensalidade: é preciso compartilhar o alimento para produzir parentesco (Vilaça 1992; Fausto 2002). De acordo com o mito de origem, os humanos receberam do demiurgo Sol o fogo e a mandioca para produzir alimentos cozidos. A divisão dos recursos é assimétrica, por isso os pagamentos através das festas e da produção dos objetos devem ocorrer com muita frequência.

Não obstante, os seres humanos podem ter um mau encontro com espíritos, por isso devem estar preparados para conviver com o imprevisível. Como mencionado anteriormente, os *apapayéi* podem estar no nível subterrâneo da terra, no fundo do rio ou, por vezes, quando estão andando sozinhos na mata, identificam animais que poderiam ter intencionalidade patogênica, ou seja, qualquer animal pode ter *apapayéi*, pode estar vestindo máscara protetora da luz.

Os espíritos possuem substâncias pretas e patogênicas em seu corpo que, ao atingir um humano, podem capturar sua alma. Os *apapayéi* são solitários, e essa solidão pode ser repudiante para os Mehinako. Dificilmente as pessoas que andam em grupo são surpreendidas por um *apapayéi*.

A qualidade de feio dos *apapayéi* está vinculada à aparência peluda, esquisita, cabeça grande, orelhas grandes, escamas, rabos, dentes grandes, ca-

belos enrolados, barbatanas, chifres; eles alimentam-se de excrementos ou gordura, têm comportamento instável, aparência de canoa, animais, flautas, panelas, alternadamente, e, sobretudo, podem gerar doenças. Uma característica altamente significativa dos *apapayéi* é a capacidade de transformação que as máscaras lhes proporcionam.

No universo alto xinguanos, todos os seres do cosmos são detentores de uma humanidade originária (Andrade 2007). Como aponta Vilaça em relação aos ameríndios, “enquanto o corpo diferencia as espécies, a alma as assemelha com os humanos” (Vilaça 2000: 59). Viveiros de Castro (1996) propõe o conceito de *multinaturalismo* para descrever o regime ontológico das socio-cosmologias ameríndias: enquanto o relativismo supõe uma diversidade de abordagens culturais incidentes sobre um fundo universal de natureza, o perspectivismo supõe uma unidade formal de abordagem (a cultura) aplicada diferentemente a partir de uma multiplicidade de corpos. O perspectivismo propõe uma epistemologia constante para ontologias de naturezas variáveis - é multinaturalista. Ainda, em diálogo com os *Yudjá*, Lima (1996:29) afirma que somente os sujeitos (humanos ou não humanos) são dotados de alma, sendo os atributos culturais atributos da alma.

No caso dos *apapayéi*, o fato de estarem em qualquer lugar e terem várias formas faz do mundo imprevisível e perigoso. De acordo com os Mehinako, os espíritos se consideram humanos, mas foram forçados a deixar a superfície onde hoje vivem os humanos, para

se esconder em locais escuros; sobretudo, foram obrigados a abdicar dos recursos materiais e da convivência em sociedade. Por isso eles desejam desesperadamente partilhar alimentos e elementos materiais com os humanos, assim como sentem falta da interação com os seres humanos. Os *apapayéi* urubus recebem os Mehinako no momento da morte, e aos poucos estes mortos deixam de ter alma e começam a obter *apapayéi*.

Maria Ignês Cruz Mello nos explica que os *apapaatai*, os espíritos dos Wauja, podem aparecer de inúmeras formas e jeitos, “esta categoria corresponde tanto aos seres invisíveis e temidos, que povoam o cosmo Wauja, como aos animais do mundo físico observável” (2004: 64). Um Mehinako relata que viu uma onça na entrada da Terra Indígena do Xingu (TIX) que tentou atacá-lo, pressupondo que ela teria *apapayéi*. Ele ainda explica que as onças que não possuem *apapayéi* nunca iriam atacar um ser humano. Entretanto, notamos que nem todos os animais são espíritos, apenas aqueles que atacam. “Se um animal exibe uma agressividade incomum, os *Wauja* não duvidam em identificá-lo como um *apapaatai* (...) um ser muito mais próximo do polo monstro do que do polo animal” (Barcelos Neto 2006:19).

Vejamos um caso etnográfico dessa inter-relação entre humanos e *apapayéi*. Numa das vezes em que estive na aldeia Utawana, após uma tarde descascando mandioca, identificamos os passos de uma raposa que andava por aquelas redondezas durante a noite. Todas as mulheres estavam apreensivas

e pediram para eu tomar cuidado, pois aquela raposa poderia ter *apapayéi*. Elas me aconselharam com as seguintes palavras: “se uma raposa tentar entrar na sua frente, você deve simplesmente ignorá-la, em hipótese alguma pode sair correndo ou se assustar, deve apenas pensar em alguma outra coisa e não encará-la”.

Ou seja, se eu não me comportasse como as mulheres me aconselharam, a raposa poderia capturar a minha alma. A estratégia de ignorá-la seria a única maneira de me proteger. Entretanto, os Mehinako explicaram que a raposa poderia usar feitiço contra mim. Nota-se que a raposa pode deixar sua condição de animal para tomar a posição de *apapayéi*. Vale ressaltar que as raposas, entre elas, veem-se como humanos.

O perspectivismo torna-se evidente nesses tipos de circunstâncias formuladas pelos Mehinako, uma vez que o animal que as mulheres Mehinako estavam evitando pode ser um *apapayéi* com características físicas de uma raposa. No entanto, conforme o ponto de vista estabelecido e com a implicação de sua variação, que é a transformação dos corpos e do modo de apreensão da alteridade, uma determinada entidade pode transitar entre as dimensões animal, humana e espiritual, podendo possuir ao mesmo tempo as qualidades dessas três categorias. Na língua aruak, o elemento que distingue os animais dos *apapayéi* é o sufixo – *kumã*, que serve para fazer as diferenciações. Um macaco no mato é Kapulu, enquanto o *kapulukumã* é um *apapayéi*. Os espíritos forçam uma reciprocidade com os humanos (Barcelos Neto 2002); eles de-

sejam compartilhar os bens materiais que lhes foram retirados, e por esse motivo roubam e enfraquecem a alma dos seres humanos para forçar a negociação cosmológica.

A DOENÇA

De acordo com os Mehinako, a ação predadora dos *apapayéi* sobre os humanos ocorre sempre através de uma substância contagiosa de cor preta e textura de cera denominada *iyalanú*, que, a partir do lançamento de miniaturas de flechas, atinge partes do corpo do *apapayéi* e o interior do corpo da pessoa, deixando-a doente. José Antônio Kelly Luciani (2001), com base na etnografia de Aparecida Vilaça junto aos Wari², remete ao processo de personitude fractal, que enfatiza o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas, para, assim, gerar réplicas de relações entre “Eus” e “Outros” em diferentes escalas:

“Do ponto de vista de uma teoria da troca, poder-se-ia propor ser a troca simbólica ou real de partes da pessoa o que permite atravessar o divisor canônico. A passagem é mediada por uma transação: o inimigo dá sempre uma parte de si mesmo (...). Um duplo jogo de metáfora e metonímia parece estar em ação: de um lado, partes do outro são incorporadas, o outro é um eu metafórico; de outro, partes de outras pessoas se tornam pessoas.” (2001:99).

Neste caso, os *apapayéi* atingem os inimigos com partes do seu próprio corpo, para, assim, conseguir capturar a alma dos seres humanos, ou seja, uma

troca de frações corporais. Os *iyalawú*, partes do corpo do *apapayéi*, são as flechas, ou seja, sua armaria cosmológica.

Cada *apapayéi* é especialista em atingir o corpo da presa em determinada parte; normalmente, o *ahira*, beija-flor grande, atinge o ouvido direito. Para os Mehinako, o *iyalawú*, a substância maléfica de um espírito, é incorporada pela pessoa atingida e, assim, se transforma em doença quando entra em contato com o corpo humano.

Como uma pessoa consegue sobreviver com inimigos dentro do corpo?

Quando o alvo é atingido com as flechas, a vítima entra em processo de adoecimento. Compreende-se, entre os Mehinako, que a alma está sendo capturada progressivamente. No pensamento alto xinguano, quando uma pessoa está seriamente doente, sua alma é entregue aos espíritos. A realização das festas, de acordo com as regras estabelecidas, ocorre quando o doente seduz o *apapayéi* e, assim, poderá pagar todos os pagamentos necessários. Isto gera um fenômeno de transformação, ou seja, aquele espírito devorador, monstruoso, se converte em amigo, aquele que está próximo, protege, cuida contra o ataque de outros *apapayéi* intrusos. As lideranças contam que é um privilégio enorme adoecer de um *apapayéi* grandioso, pois repele os espíritos menores.

De acordo com os Mehinako, alguns *apapayéi* são mais poderosos do que outros. Uma vez doente da flauta Jakuí, por exemplo, torna-se impossível adoecer de qualquer outro *apapayéi* menos poderoso. Desta forma, a morte repre-

senta a falha no processo de cura, consequência da realização definitiva desta captura da alma.

Na cosmologia Mehinako, o vínculo entre humanos e *apapayéi* nunca pode ser quebrado, em decorrência de os humanos não poderem contestar os ataques diretamente. Quando a alma está em processo de enfraquecimento, a aliança pode ser estabelecida através da sedução: dominando as performances, cantos e produção de objetos. Notamos que são técnicas de domesticação através do encantamento. Assim, para atrair um espírito, recuperar a alma perdida, é preciso saber exatamente o que lhe agrada, reproduzir seu canto, criar máscaras com suas características, oferecer beiju, peixes e pimenta e, portanto, conhecer seus costumes e demonstrar afeto, para fazer com que eles acreditem que são parentes dos Mehinako.

Em suma, trata-se de ter as atitudes que o *apapayéi* espera que os humanos tenham, devendo-lhes cuidados, dedicação e, de preferência, estabelecendo vínculos eternos com estes. O fato de cultivar a realização das festas constantes e sucessivas possibilita a proteção contra os ataques de outros espíritos. Desta forma, funda-se a união para ações cosmológicas que beneficiem o Mehinako inclusive depois da morte.

A realização das festas, de acordo com as regras estabelecidas, ocorre quando o doente seduz o *apapayéi* e, assim, poderá fazer todos os pagamentos necessários. A qualidade de sujeito é reconstituída, o que ocorre imediatamente quando a alma é recuperada.

Creio que, na cosmologia Mehinako, a relação entre humanos e *apapayéi* é de fundamental importância para justificar os eventos realizados na aldeia. Sem dúvida, o espírito se transforma e se familiariza com os Mehinako através de um reposicionamento dos próprios *apapayéi*, que se deslocam da posição de inimigo para adquirir uma aproximação mais amigável. Assim, os humanos preferem mostrar, nos rituais, que gostam mais do espírito do que ter que ficar apreensivo quando sentem desejos ou caminham sozinhos pela mata, sofrendo o risco de terem a alma capturada a qualquer momento. Os Patrocinadores (*Kawukamunã*)

Logo que o *yakapá* revela o *apapayéi* que está roubando a alma do doente, uma das mulheres da casa providencia o mingau de mandioca para colocar no centro da aldeia. A pessoa adoentada é convocada pelo pajé para patrocinar uma cerimônia para o *apapayéi* que provocou a doença. Em seguida o *kawukamunã*, o dono da festa, pode escolher quais serão as pessoas que irão colaborar com a festa, normalmente aquelas pessoas que aceitaram beber o mingau no centro da aldeia. Os indivíduos que conseguem contratar o maior número de serviços da comunidade, aqueles que patrocinam rituais extensos de um espírito extremamente monstruoso, possuem as chances de ser reconhecidos com destaque entre os Mehinako.

Os donos das festas devem cuidar de seus *apapayéi*, fornecendo alimentos cozidos no centro da aldeia e realizando sucessivas cerimônias. Na língua Mehinako, referem-se aos pais a mesma palavra que atribuem a dono. Sen-

do assim, consideram os patrocinadores da festa os pais dos *apapayéi*, aqueles que cuidam.

Notamos que o conceito de dono é utilizado em diversos contextos pelos Mehinako: dono de árvores, dono da casa dos homens, dono dos brancos, dono da aldeia, dono do remédio e dono de luta, ou melhor, todas as coisas possuem donos. Alguns donos que obtêm o *apapayéi* mais perigoso e temido são aqueles que possuem mais prestígio. Depois de escolhidos os colaboradores, o dono determina as funções de cada indivíduo: pescaria, produção dos objetos, flautistas. Por último, informa a data do início da festa e as etapas que serão realizadas nos próximos dias. Todas as pessoas convocadas aceitam a função de ajudante. A possibilidade de não aceitar a convocação nunca foi cogitada, pois a decisão de não colaborar poderia desagradar o *apapayéi* e gerar desconfiças e suspeitas de feitiçaria.

Normalmente, são convocados os membros da comunidade de acordo com o grau de parentesco: primeiramente, os parentes mais próximos, sobretudo do núcleo familiar; em seguida, os mais distantes, e assim por diante. Os parentes colaboradores que se oferecem para fazer a festa demonstram ter enorme consideração pelo patrocinador, e uma das funções principais do colaborador é pescar para ajudar na festa.

Com a finalização das festas, os colaboradores entregam panelas, miçangas, colares de caramujo e flechas para agradecer a realização do rito para o *apapayéi*. Quando o patrocinador da

festa não consegue alimentar a comunidade de maneira satisfatória, não recebe bons presentes.

Quando a doença é mais leve, o dono pode aguardar para fazer festa para o *apapayéi*, minimizando os efeitos patogênicos com ervas e pajelança. A condição de dono não é permanente, de modo que um mesmo *apapayéi* pode obter inúmeros donos ao longo dos anos, ou melhor, cada festa realizada pode ter mais de um patrocinador. Identificamos casos de haver cinco donos para o mesmo *apapayéi*.

Quando algum outro indivíduo é atingido por um *apapayéi* que já possui um dono, ele pode optar por manter o patrocínio, quando há algum risco de a doença voltar, ou cessar o compromisso e entregar o ritual a outra pessoa atingida. Nesse caso, ele deve fazer a declaração, em público, de que está transferindo a categoria de dono para outra pessoa, e, principalmente, deve realizar a última festa para o espírito. No período em que realizei a última pesquisa de campo, em 2010, estavam hospedados em *Utawana* três suíços que pagaram pela realização dos rituais, situação considerada muito favorável para a realização das festas para os *apapayéi* aguardados. Neste caso, aquelas pessoas que optaram por poupar *apapayéi* para uma situação determinada, puderam realizar as festas para mostrar aos estrangeiros e receberam dinheiro para isso.

CURA

Na aldeia *Utawana* existem dois tipos de pajé: o *panalawekehe*, aquele que pre-

para as ervas e os chás para o tratamento de doenças consideradas leves, e o *yakapá*, aquele que possui relação direta com os espíritos e consegue curar através dos tranSES, tabacos e cantos, para assim realizar a extração de feitiços (*kauki*). Os Mehinako explicam que a mesma substância preta que transmite doença também pode ser utilizada no processo de cura. Os pajés possuem a mesma substância que está armazenada nas flechas do *apapayéi*, a *iyalawú*, que está concentrada nas mãos e na garganta do curador. Os Mehinako ainda ressaltam que qualquer pessoa consegue enxergar essa pequena rodela preta de cera dentro da garganta de um pajé. O pajé é aquele que consegue lidar com frações de *apapayéi* dentro de si, sem sentir dores ou sequelas. Os efeitos de cura são ativados quando a fumaça entra em contato com a substância.

Se, por um lado, é extremamente difícil para um pajé conseguir ficar resistente à substância preta *iyalawú* - os pajés enfrentam um treinamento intenso e rigoroso para obterem esse feitiço - por outro lado, pode perder poderes. Acompanhei o caso, por exemplo, de um pajé que perdeu sua capacidade de cura porque aceitou a comida de uma mulher menstruada.

As pessoas que são atingidas pela flecha dos espíritos não suportam essa pequena porção do corpo do *apapayéi* dentro de si. “O doente é aquele que carrega em seu corpo uma extensão de *apapaatai*, tornando assim uma espécie de presa: o doente é o cativo, a doença é um cativo” (Piedade 2004:55).

O pajé *yakapá* é um indivíduo escolhi-

do por um *apapayéi*; neste caso, quando o espírito captura a alma, os efeitos são muito severos, havendo uma espécie de prolongamento da doença. Quando isso ocorre, o pajé precisa se adaptar com o corpo do *apapayéi* dentro de si.

No caso do *yakapá* Mehinako que habita a aldeia Utawana, o *apapayéi* que tomou conta de seu corpo foi um pássaro pequeno e poderoso, considerado muito eficiente na cura de doenças⁴. Esse *yakapá* tem sido inúmeras vezes procurado por indígenas de outras aldeias no Alto Xingu para a realização das curas xamânicas, pois é considerado um dos melhores pajés da região.

Após o transe, numa tentativa de recuperar a alma de uma mulher Mehinako da outra aldeia, o *yakapá* relatou que o feitiço (*kauki*) normalmente queima a mão, e por isso todos os pajés possuem uma cera preta dentro da mão para proteger contra a alta temperatura das flechas retiradas do corpo do doente. O pajé passou suavemente a mão no local afetado do corpo, onde o feitiço estava alojado, sentiu-o sob a pele, e, por último, conduziu a substância patogênica para fora do corpo da doente. Após a extração e a materialização do feitiço em suas mãos, ele soprou-o com a fumaça do tabaco, cantou algumas palavras em baixo tom e rezou até o dia amanhecer.

“Eu sou o espírito do pássaro pequeno

Eu estou aqui

Eu sou o espírito do pássaro pequeno.”

Notamos que para o diagnóstico ser mais preciso é necessário coletar in-

formações do cotidiano da vítima baseadas em relatos dos parentes, sonhos e a identificação das dores. Depois de identificada a doença, inicia-se o tratamento à base de sessões de transe com tabaco, até conseguir retirar as substâncias do *apapayéi* do interior do corpo adoentado. Após ter cumprido a primeira etapa de identificação e extração do feitiço, o atingido pode iniciar a segunda fase, efetuando pagamentos para o *apapayéi* através das realizações de festas e partilhas de alimentos no centro da aldeia. Por último, o pajé *yakapá* receberá do ex-doente os pagamentos por ter lhe devolvido a alma: colares de caramujo, panelas grandes, adornos, redes e, com cada vez maior frequência nos últimos tempos, TV, DVD, fogão, botijão de gás e bacias de alumínio.

Quando as dores persistem, poucas vezes os Mehinako desconfiam da aptidão de um *yakapá*, principalmente quando o pajé é mais antigo e possui certo prestígio. Em alguns casos, os xamãs justificam que inúmeros *apapayéi* ao mesmo tempo podem roubar a alma de um doente, e os espíritos menos perigosos podem pedir auxílio para os espíritos maiores; assim, normalmente, um *yakapá* não consegue identificar mais de um espírito em uma única sessão de transe, podendo demorar cerca de uma semana para ele conseguir visualizar quantos *apapayéi* roubaram a alma da vítima. Foi o que aconteceu com uma mulher mehinako da outra aldeia, transportada em uma lona preta com varas nas pontas para a aldeia Utawana. Durante alguns dias o *yakapá* estava tentando realizar a cura

à distância, mas não obteve êxito; por isso os familiares decidiram transportá-la para a aldeia do pajé. Logo que ele teve contato com a doente, percebeu que mais de um *apapayéi* havia roubado a alma dela, por isso ele não estava conseguindo realizar a cura à distância nem fazer um diagnóstico imediato, devido à quantidade de *apapayéi* que capturaram a alma da mulher.

CONCLUSÃO

Objetos e rituais permitem que os *apapayéi* se integrem às dinâmicas sociais dos Mehinako, de tal modo que sejam percebidos não mais sob uma ameaça constante, mas como aliados em potencial. As negociações intermináveis permitem a internalização dos outros em uma rede de trocas materiais e cerimoniais.

Os *apapayéi* demonstram, enfim, que não há pacificação sem a produção de doença, morte e violência, o que nos remete à hipótese de Viveiros de Castro sobre o parentesco ameríndio como um processo de construção de identidade a partir da diferença, processo fadado à incompletude: todo *apapayéi* pode gerar doenças em graus mais acentuados ou não, pois a inimizade é algo que pode ser revertido entre os povos alto xinguanos.

NOTAS

¹ Formação: Graduação em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCAMP), Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica

de São Paulo (PUC-SP). Atividade profissional: Docente bolsista de pós-doutorado da Universidade Federal do Amazonas. Endereço físico para correspondência: Rua Cinco, 158, CEP: 69055-230, Manaus, Amazonas. E-mail: rgabraida@yahoo.com.br

² Este artigo trata de um recorte de minha pesquisa de doutorado, voltada para festas promovidas para os *apapayéi* entre os Mehinako, que envolvem a produção de um grande número de objetos e curas. Hospedei-me na casa do chefe Yahati, durante quase toda a duração das pesquisas de campo. É muito comum no Alto Xingu, assim como entre outros povos indígenas, que todos os caraíbas tenham um anfitrião, alguém responsável por hospedá-lo, acompanhar em todos os momentos da pesquisa, observar a sua relação com todas as pessoas da aldeia, e algumas vezes a disputa entre anfitriões de facções distintas pode gerar conflitos. A princípio, fui recebida pelo chefe mediador das relações dos brancos com os Mehinako, aquele que sempre está fora da aldeia vendendo objetos e buscando contatos de parcerias, e nome Anapatã. Mas após algumas horas, fui encaminhada para a casa do grande chefe, conhecedor das tradições e dos costumes dos Mehinako, Yahati. Ao longo da pesquisa, desenvolveu-se um site de vendas online para estimular a coleta de dados e a catalogação de objetos. Como os Mehinako estavam iniciando o projeto da Associação Indígena Ahira, propusemos para o grupo a realização de um site de venda dos objetos produzidos por eles. O aumento nas vendas através desse canal de contato cooperou com a renda da população e, além disso, contribuiu com as sondagens que precisávamos para a realização da pesquisa.

³ As flautas Jakuí são consideradas o *apapayéi* mais perigoso e temido. Aqueles

Mehinako que ficaram doentes de Jakuí devem fazer festas ao longo de toda a vida. Muitas vezes, os filhos herdaram a função de fazer as festas quando os pais donos da flauta morrem.

⁴Os Mehinako não souberam identificar a espécie do pássaro em português.

REFERÊNCIAS

Andrade, U. M. 2007. O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, FFLCH/USP.

Barcelos Neto, A. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/ Museu Nacional de Etnologia.

_____. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.

Basso, E. 1985. *A musical view of the universe: Kapapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Braida, R. 2012. Objetos Mehinako: entre o rito, a retribuição e o mercado. Tese de doutorado. Departamento de Ciências Sociais: PUC-SP, São Paulo.

Fausto, C. 2007. *Cineastas indígenas Kuikuro*, produção de vídeo das aldeias e cultura viva.

Fénelon Costa, M. H. 1988. *O mundo dos Mehinaku e suas representações visuais*. Rio de Janeiro: Editora UnB e CNPq.

Franchetto, B. 1996. Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo Karib do Alto Xingu. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Franchetto, B. & Heckenberguer, M. (orgs). 2001. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. UFRJ, Rio de Janeiro.

Junqueira, C. 2005. Pajés e feiticieiros. In: Baruzzi, R. G. & Junqueira, C (orgs). *Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história*, São Paulo: Editora terra virgem.

Lima, T. S. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*. 2 (2):21-47. Rio de Janeiro.

_____. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14 (40): 43-52. São Paulo (ANPOCS).

_____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP/ ISA (Rio de Janeiro: NuTI).

_____. 2006. O poder de uma fala. Artigo apresentado na 4ª Jornada de Ciências Sociais: *O Poder no Pensamento Social – Dissonâncias de um mesmo Tema*, datilo. Belo Horizonte, FAFICH (UFMG).

Kelly, J. A. 2001. Fractalidade e troca de perspectiva. *Mana*. 07(2): 45- 98.

Mello, M. I. C. 2004. Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

Piedade, A. T. de C. 2004. O canto Kawoká: música cosmologia e filosofia. Tese de doutorado em antropologia social, Florianópolis: PPGAS/UFSC.

Secretaria de Saúde Indígena. SIASI. Disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9518>- Acesso em 09 de junho de 2017.

Steinen, K. V. 1940. Entre os aborígenes do Brasil Central. *Revista do arquivo municipal*, Separata.

Vilaça, A. 1992. *Comendo como gente: formas do Canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Viveiros de Castro. E. V. de. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ ANPOCS.

_____.1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. 2 (2):115-144. Rio de Janeiro.

_____.2001. A propriedade do conceito. Artigo apresentado no ST23, XXV *Reunião da ANPOCS*, datilo. Caxambu.

_____.2002a. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 181-263.

_____.2002b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.