

Roberta Garcia Anffe Braida

OBJETOS RITUAIS MEHINAKO: ativar ou desativar os poderes do apapayëi?

RESUMO

No caso dos objetos rituais, os Mehinako passam por negociações prévias com os espíritos apapayëi, e o fazem com o intuito de conseguir proteção ou desaparecimento de dores, e cura de doenças. Essa negociação cosmológica ocorre quando a alma é encontrada em estado vulnerável. As pessoas devem tomar as devidas precauções quando estão de resguardo, como as mulheres quando menstruadas, ou quando sentem desejos sexuais ou alimentares, para assim evitar a atração dos apapayëi.

PALAVRAS-CHAVE: Apapayëi; Mehinako; objetos rituais; negociação cosmológica.

ABSTRACT

In the case of ritual objects, the Mehinako go through prior negotiations with the apapayëi spirits, and they do so in order to get protection, disappearance of pain, and to cure diseases. This cosmological negotiation occurs when the soul is in a vulnerable state. In order to avoid the lure of apapayëi, people should take precautions when they are in reclusion, for example when women are menstruating, or when they feel sexual desire or food cravings.

KEYWORDS: Apapayëi; Mehinako; ritual objects; negotiation cosmological.

INTRODUÇÃO

Atualmente, os Mehinako dividem-se em duas aldeias indígenas diferentes que distam apenas 100 km uma da outra, ambas situadas na margem esquerda do rio Kurisevo. Os últimos dados disponíveis oficialmente são dos agentes de saúde que trabalham nas comunidades *Mehinako* e eles apontam que a população atingiu o número de 259 habitantes, em 2009.

A aldeia mais antiga, denominada Uwaipiwuru, com 106 pessoas, localiza-se a aproximadamente 250 km de Xavantina, e a mais recente é uma aldeia de médio porte, chamada Utawana, que significa curva do rio na língua aruak, com 153 pessoas, que se localiza a aproximadamente 70 km do município de Gaúcha do Norte, ambos 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. Existem algumas famílias dissipadas, separadas das grandes aldeias devido aos casamentos intertribais.

A pesquisa realizada com os *Mehinako*, de caráter etnográfico, foi desenvolvida através da coleta de dados de acontecimentos cotidianos, observação participante, diálogos com homens e mulheres (jovens, adultos e idosos), e, sobretudo, a partir da catalogação de objetos indígenas para um site de vendas *online*. 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 poderia cooperar com a renda da população e, além disso, contribuir com as informações que precisávamos para a realização da pesquisa.

Pretendo, neste artigo, demonstrar as polarizações entre os objetos confeccionados para os rituais que ativam e desativam os espíritos apapayê. Uma das questões mais habituais nos estudos sobre objetos indígenas é a relação entre as peças que entram no circuito de dádiva ou mercadoria e outras que não podem ser trocadas. A variedade de trocas corresponde a diferentes articulações sociais. Observei que alguns objetos indígenas dos Mehinako não podem circular sem antes passar por um ritual específico, outros são produzidos para ser vendidos rapidamente.

Para compreender melhor o sistema de dádiva, é importante deter-se naqueles objetos que são de fundamental importância para a concretização dos rituais, pois possuem significados sociais peculiares, e

não podem ser vendidos com facilidade. No caso dos objetos rituais, os Mehinako passam por negociações prévias com os espíritos apapayêi, e o fazem com o intuito de conseguir proteção, controle ou desaparecimento de dores, e cura de doenças.

Essa negociação cosmológica ocorre quando a alma é encontrada em estado vulnerável. Segundo os Mehinako, os espíritos apapayêi colocam armadilhas embaixo das árvores, nas roças, para que a alma possa ser capturada. As pessoas devem tomar as devidas precauções quando estão de resguardo, como as mulheres quando menstruadas, ou quando sentem desejos sexuais ou alimentares, para assim evitar a atração dos apapayêi.

Desse modo, a negociação pressupõe a técnica de manipulação do universo cosmológico, a prática de obter a colaboração dos espíritos de maneira espontânea ou de conquistar a ajuda espiritual. Como? Atraindo os espíritos que raptaram a alma através da realização de festas, incorporando os apapayêi quando as máscaras são vestidas, cuidando e guardando em sua própria casa as roupas, instrumentos e objetos produzidos para a cerimônia e, por fim, alimentando os espíritos.

O *Ontxa*, filho de um dos chefes *Mehinako* que estava nos acompanhando de barco até a aldeia *Utawana*, estava se mudando para trabalhar em um supermercado em *Canarana*, e encontrava-se ansioso para conseguir contatar alguém a fim de conseguir auxílio para levar seus objetos pessoais até o local onde pretendia se estabelecer novamente. Em uma de suas conversas registradas por mim em 2009, *Ontxa* estava preocupado em preservar seus bens, sobretudo suas flautas e máscaras, que estavam escondidas dentro da mata, local em que as mulheres não pudessem encontrá-las, mas, também, não sabia como transportar sua televisão, bicicleta e cachorro.

O destino destes objetos, como flautas e máscaras, é igualmente complicado, pois não se pode simplesmente trocar ou vender estes objetos rituais. As máscaras e as flautas rituais só podem ser transmitidas de pais para filhos, ou mesmo entre irmãos ou primos cruzados. No caso de *Ontxa*, ele havia herdado os objetos do *apapayêi*¹ de seu irmão mais velho, falecido por causa de um feitiço não desfeito. Naquela ocasião, seu irmão havia produzido as máscaras e as flautas para conseguir a cura de uma inflamação nos ouvidos, pois os objetos são instrumentos para se ter acesso aos espíritos e é necessário garantir a manutenção deles através de cuidados, alimentações e festas.

Ontxa poderia ter recusado os objetos, mas decidiu aceitá-los, pois havia feito a promessa para seu irmão que cuidaria bem de seu *apapayêi*. No entanto, estes objetos herdados devem ser constantemente bem cuidados e alimentados com mingau. Neste caso, tratava-se de cuidar e

¹ Apapayêi são seres que perderam a forma humana para uma forma de animal, monstros, objetos ou espíritos.

adquirir proteção do *apapayêi* mais furioso e poderoso de todos, de um ritual muito caro e sustentado por seu irmão durante anos. Estes objetos são extensões do *apapayêi*, não podem ser considerados um objeto de posse, mas de transmissão. É como se o irmão de *Ontxa* tivesse deixado seus filhos para ele terminar de criar. As máscaras não podem ser vendidas. Por causa de sua mudança para a cidade, ele não podia mais cuidar do *apapayêi* de seu irmão.

Neste caso, a última opção encontrada foi queimá-las todas juntas. As máscaras e as flautas não podem ser trocadas, e se faltar um dono por causa de falecimento, ou se faltar um local adequado para o armazenamento e a continuação dos cuidados e serviços prestados, tudo deve ser destruído imediatamente. A maior preocupação de *Ontxa* era com o serviço que deveria continuar prestando para o *apapayêi*, mas com a destruição dos objetos, o ciclo do ritual foi interrompido. O *apapayêi* continua protegendo seus donos quando há uma relação de cuidado com o oferecimento de alimentos no centro da aldeia, que, nos termos *Mehinako*, é chamado de pagamento. A relação com o *apapayêi* é fundamental para a produção e reprodução da sociabilidade da comunidade. Um grupo ou uma pessoa deve se oferecer a fazer o serviço da festa, com remuneração pelo dono do *apapayêi*.

Ontxa disse que não ia precisar da proteção do *apapayêi* na cidade, pois eles somente existem nas florestas. Os objetos rituais são elementos visíveis, materiais, compondo um todo que inclui, além disso, elementos imateriais, como mecanismos apropriados para serem ativados constantemente. Sem as regras de alimentação e cuidados adequados, perdem-se os poderes.

Nas festas dedicadas aos espíritos, percebe-se a possibilidade de transitar entre a dimensão humana e cosmológica, considerando que os espíritos se manifestam nos objetos. Os *Mehinako* afirmam que os primeiros encontros com os *apapayêi* são uma experiência chocante. Por isso, evitam-se os desejos que não estão ao alcance, as saídas noturnas e distantes. Costumam evitar falar de espíritos e mortos, para não sonhar com eles. Após o primeiro encontro com um *apapayêi*, vai-se acostumando com a onipresença deles no cotidiano *Mehinako*, e com a possibilidade de ser atingido por outros *apapayêi*.

DESATIVANDO APAPAYÊI

O eclipse lunar tem um papel importante na sociedade *Mehinako*, para compreendermos os objetos indígenas vinculados aos *apapayêi* aos mitos.

É surpreendente notar que o momento em que a lua é camuflada para dar espaço à escuridão absoluta parece ser o momento exato para a realização de sucessivos rituais, e isto justamente ocorre na escuridão, condição ideal para aparecerem os *apapayêi*. Há, entretanto, uma ligação entre eclipse e o retorno das circunstâncias que os *Mehinako* contam nos mitos do começo dos tempos, quando eles eram fraquinhos, brancos, franzinos e, assim, presas fáceis para as onças. No início, os antigos seres humanos (*yupuruhu*) viviam nos níveis subterrâneos. Na escuridão, os *apapayêi* podiam circular em total liberdade pelo mundo, devido ao fato de todos os lugares serem escuros. Considero importante ressaltar, sobretudo, que, no mito de origem, o Sol aparece para vingar a morte do irmão, Lua.

Com o eclipse, a Lua desaparece, proporcionando condições ideais para retomar o início dos tempos primevos, e os *apapayêi* poderem sair de suas casas subterrâneas, do fundo dos rios, sem máscaras, sem flautas. Nas noites de eclipse, os *apapayêi* retomam suas condições de *yupuruhu*. As precauções são seguidas e necessárias para não ocorrerem as trocas das posições e pontos de vista, ou seja, as regras são cumpridas para os *yupuruhu* não voltarem a ser os donos dos alimentos e dos objetos.

Por ocasião do eclipse, as almas das últimas pessoas mortas são finalmente devoradas pelo urubu bicéfalo, momento em que elas são aniquiladas para sempre. O morto deixa de ter alma e passa a ter *apapayêi*. O falecido resiste até o final da luta, tentando proteger sua alma dos urubus, utilizando as armas que são colocadas nas redes pelos parentes. Por isso, neste momento, o elo estabelecido com um *apapayêi* durante a vida é considerado fundamental para recebimento da proteção nesse importante processo de transformação, ou seja, as pessoas que alimentaram seus *apapayêi* durante toda a vida podem receber sua proteção.

Os homens explicam que, no momento do eclipse, Lua, demiurgo do gênero masculino, está “menstruado”. Antigamente, os homens menstruavam e as mulheres eram donas das flautas *kawoká*, situação que se inverteu com o tempo. Naquela época, todas as mulheres podiam fazer sexo com o homem que encontrasse a flauta.

Enquanto as mulheres contaram outras versões sobre o fenômeno, a filha do pajé explicou da maneira mais convincente, ressaltando que “na realidade, a Lua se transforma em uma linda mulher no dia de eclipse, assim como no mito do pequi, em que um jacaré se transforma em um homem bonito”. Por esse motivo, os *Mehinako* devem tomar todas as precauções para os filhos não nascerem gêmeos e para as coisas não se transformarem em bichos, pois nas noites em que acontece o eclipse, os *apapayêi* não usam máscaras de animais ou de objetos para disfarçar, eles simplesmente aparecem.

De fato, as pessoas pintam suas faces com carvão ou polvilho para se protegerem do sangue que a Lua está jorrando, pois esta substância pode provocar manchas terríveis na pele. Em seguida, todos os objetos devem ser acordados, aqueles que foram feitos com linha são desfeitos, e todas as coisas que foram emprestadas não podem ser devolvidas. Os objetos são acordados com toques e as seguintes frases: “a Lua está fazendo cara feia” ou “acorde, acorde, está acontecendo o eclipse”. Nota-se que nesse caso acontece o inverso das máscaras e flautas *Kawoká*, os objetos devem ser desativados através do toque para não se transformarem em *apapayêi*.

No caso anterior, *Ontxa* alimentava as máscaras e as flautas para continuar sendo protegido por elas. Um *Mehinako* disse que havia emprestado sua TV 29 polegadas para seu irmão mais velho antes de acontecer o eclipse, neste caso, aquele que emprestou teve o direito de se apropriar do objeto. Uma regra importante é que nunca se pode devolver os objetos emprestados depois de um dia de eclipse, pois os objetos poderiam também se transformar em *apapayêi*.

A última providência é que toda a comida produzida deve ser descartada, pois, certamente, foi estragada pela Lua. As mulheres explicam que, quando elas estão menstruadas, não podem cozinhar os alimentos, trabalhar na roça ou produzir objetos tradicionais, para não estragar os alimentos ou os objetos. O pajé não pode comer os alimentos feitos por mulheres menstruadas, pois pode perder o poder de cura. Da mesma forma, a Lua, quando menstrua, não pode entrar em contato com as pessoas, com os alimentos e com os objetos. A menstruação da Lua apodrece os alimentos, mancha a pele das pessoas e estraga os objetos.

Nesse momento de transformação total do cosmos, os alimentos que foram ingeridos no dia anterior também devem ser eliminados do corpo, e, para isso, provocam o vômito com a utilização de eméticos. O eclipse causa dores pontuais em todas as pessoas, principalmente nas crianças pequenas, por isso, todos os adultos devem eliminar o sangue da Lua de dentro do corpo, escarificando as pernas, braços, costas e a região peitoral, e também vomitando.

Enquanto isso, todas as crianças e alguns adultos são curados pelo pajé para não sentirem dores no corpo. Este é o único momento em que o pagamento pela cura não é muito exorbitante. As pessoas retribuem a cura do pajé com pequenos presentes como sabonetes, anzóis, caixas de fósforo, linhas de pesca etc. Os homens dançam e cantam para a Lua, ao mesmo tempo, os *apapayêi* também realizam as cerimônias. Por fim, os homens lutam no centro da aldeia.

Assim, o fato de os humanos realizarem festas e compartilharem alimentos com os *apapayêi* aproxima a comunidade do universo cosmológico, ou seja, minimiza as diferenças existentes. Na perspectiva

dos *apapayêi*, os humanos são provedores de acesso aos alimentos cozidos, em contrapartida, na perspectiva dos humanos, os espíritos são considerados protetores permanentes. O espírito que escolhe um humano para proteger dos outros espíritos não possui intenção de provocar danos, ou seja, de acordo com a perspectiva dos espíritos, eles não sabem que provocam algum mal aos humanos, quando capturam a alma.

Os espíritos são capazes de gerar doenças nos humanos, provocando um receio constante na comunidade *Mehinako*, mas ensinam como tomar precauções por meio de regras de conduta estabelecidas por eles. Os moradores da aldeia *Utawana* explicam que os *apapayêi* não possuem apenas características maléficas, pois quando eles são recompensados proporcionam a cura e a proteção da alma.

A reversão da doença é demonstrada na afirmação de *Itsautaku*, um pajé *Wauja*: “os *apapaatai* querem te ajudar, eles te adoecem para depois te ajudar” (BARCELOS NETO, 2008, p. 93). Na realidade, entre os *Mehinako* a alma é enfraquecida para estimular a troca de objetos e alimentos.

Os espíritos controlam todas as ações humanas, principalmente os desejos, os excessos e as quebras nos códigos de conduta. Os *apapayêi* costumam se identificar quando demonstram insatisfação na execução das festas realizadas.

O RESGUARDO E OS OBJETOS

Um dos momentos em que os objetos não podem ser ativados é o do resguardo. O doente em tratamento, o enlutado, o homens e mulheres no pós parto e a mulher menstruada devem manter resguardo para evitar a vulnerabilidade ou instabilidade em seus próprios corpos e para manter os líquidos corpóreos neutros. No período que se segue ao parto até a mulher voltar à normalidade, a fase da couvade ou período puerperal, os pais fazem resguardo para impedir as sequelas nos próprios corpos e nos dos filhos. Os pais, filhos e irmãos do falecido, os enlutados, fazem resguardo para evitar serem atraídos pelo parente morto e, assim, os mais próximos conseguem conter a degradação e a instabilidade do próprio corpo.

Em todas as situações, as pessoas que estão fazendo resguardo reestruturam o estado corporal ou o corpo dos parentes e buscam estabilizar os líquidos que são produzidos no corpo. As secreções corporais estão presentes nos seres vivos, identificadas no esperma, sangue menstrual, suor, vômitos, fezes, urina, entre outros.

Por exemplo, o sangue, o sêmen e o suor não devem ser excedidos ou reduzidos, eles são os responsáveis por evitar que o corpo se transforme em espírito. Por este motivo, é comum os *Mehinako* tomarem

eméticos para estimular o vômito ou utilizarem dentes do peixe cachorra para escarificar os corpos e retirar o excesso de sangue.

As práticas de resguardo demonstram as distintas fases da vida, nas circunstâncias liminares de menstruação, doença, reclusão e morte, indicando a ausência de um estado completamente humano. A pessoa em resguardo está em uma fase de transformação, no estado de situação liminar e sensível, por isso está exposta aos insultos dos *apapayêi*. A noção tupi guarani de resguardo costuma ser traduzida como atitude de abstinência (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 466).

Nos momentos críticos, a sociedade e os espíritos podem intervir nas fases liminares de transformação dos indivíduos. Quando os *Mehinako* estão em resguardo e, portanto, vulneráveis, os parentes e as pessoas da comunidade podem ser atingidas ou se transformarem em *apapayêi*, que são atraídos pelo cheiro de sangue menstrual, alimentam-se com sêmen ou buscam a alma das pessoas mais frágeis, como a das crianças. Assim, os *Mehinako* devem evitar aquelas pessoas que não seguem o resguardo com precisão. Os *apapayêi* usualmente provocam os homens que estão com substâncias instáveis, através dos furtos das almas vulneráveis ou tentando adoecer seus parentes.

No caso *Mehinako*, os *apapayêi* são os seres que perderam a forma humana para uma forma de animal, monstros, objetos ou espíritos.

Os corpos devem permanecer no polo humano e se afastar do polo animal ou espírito. O corpo considerado humano é aquele que, entre outras coisas, segue padrões de conduta humana e se alimentam como humanos, diferentemente das atitudes dos *apapayêi*.

O momento que se segue ao nascimento é particularmente marcado pela neutralização do sangue e do sêmen. Segundo Peter Gow (1997), que pesquisou os Piro, eles são submetidos a restrições específicas para conseguir adquirir a forma do corpo humano, afastando-se da forma corporal dos animais. As características humanas não são adquiridas somente quando se nasce de pais humanos.

As regras morais estabelecem o que não se deve fazer para regularizar o fluxo sanguíneo corporal, tais como ter atividades sexuais após o nascimento de um filho, realizar tarefas domésticas, cortar madeiras, apertar parafusos, colocar fogo na roça, costurar, cozinhar, fumar, beber perereba (mingau de mandioca), comer peixe ou carne de macaco etc.

A confecção material constitui uma atividade repleta de significados para os *Mehinako*, por isso as habilidades técnicas e as restrições da produção no momento do resguardo representam uma questão de mudança do estado de uma pessoa. Nesse universo, os objetos articulam as relações entre os humanos e não humanos. As restrições que dizem respeito à manutenção do próprio corpo e do corpo do recém-nascido são

as seguintes, durante o período pós-parto: tanto o marido quanto a mulher ficam impedidos de cortar o talo de buriti, ação que provocaria conjuntivite no recém-nascido. O líquido presente nos olhos da criança é o mesmo líquido contido no talo de buriti.

Outra restrição a que estão submetidas às mulheres é quanto à produção de esteiras. Se as esteiras forem produzidas durante esse período, o recém-nascido pode ter dificuldade para urinar. O fato de trançar os fios da esteira provoca obstrução no canal da uretra do bebê.

Ficam também impedidos os homens de derrubar madeira para a produção de qualquer objeto, pois o recém-nascido poderia morrer asfocado com o odor amargo da madeira. De mesmo modo, os homens que cortam a madeira *Atakumã*, cujo dono é o espírito *Atuxuá*, provocam a perda da consciência e confusão na criança: normalmente elas se perdem no mato e não conseguem voltar para casa. *Makaulaka* explica que ele provocou a perda de consciência de sua filha mais velha: “A minha filha ficou perdida quando cortei a árvore da madeira *Atakumã*, tivemos que cortar a casca da árvore e fazer fumaça para a menina inalar e parar de ficar confusa”.

A madeira da árvore *Kawuxupehi* também pode provocar outros sintomas, causando coceira no recém-nascido, decorrente de um líquido natural na árvore.

Para os *Mehinako*, os pais também não devem lixar objetos durante o resguardo, pois o feto correria o risco de ser abortado, sendo que o ato de lixar deixa o sangue do bebê muito quente.

As flechas não podem ser utilizadas ou produzidas nessa fase, já que poderiam machucar o umbigo do recém-nascido.

Outra restrição muito seguida na aldeia *Utawana* é o impedimento de manipular e serrar os caramujos para a produção de colares, pois o pó pode causar hemorragia ou parto precoce. Os *Mehinako* explicam que o aroma da serragem é muito forte e o ato de serrar esquenta o caramujo.

Uma restrição muito frequente na aldeia *Utawana* tem como alvo os espíritos. Se os pais cavarem buracos durante o resguardo, podem despertar os *apapayêi* que habitam o mundo subterrâneo, principalmente um *apapayêi* específico, com características de “bebê grande”, denominado *Neunê Kumã*.

Durante o período pós-parto, tanto o marido quanto a mulher ficam impedidos de coçar a própria pele com as mãos ou de pentear os cabelos de seus filhos. Para se coçar eles devem utilizar algum suporte, caso contrário a pele pode produzir manchas, e os cabelos dos filhos podem cair, fio a fio, no chão.

Segundo meus interlocutores, o processo de deterioração precoce do corpo, como fica claro com as evidências acima, é causado pela não observância das restrições que recaem sobre os pais. César *Mehinako*,

então pai de duas crianças já crescidas, explicou: “a alma da criança está junto com a gente neste período, se o pai faz qualquer esforço, como cortar pau ou cipó, pegar peso, cavar buraco, caçar ou pegar mel no mato. Também não deve usar qualquer tipo de objeto cortante, como facas ou outras ferramentas, fazer qualquer uma dessas coisas poderia fazer mal à criança”.

Durante o resguardo, o marido fica dentro de casa, uma semana sem trabalhar, andando dentro de casa ou deitado na rede; se quiser, pode dar uma volta na aldeia. Não pode ir para o trabalho porque, se o fizer, a criança ficará doente. Já a mulher não pode sair da rede; a sogra, a irmã ou a mãe faz a comida.

Contou-me João *Mehinako* que seu filho ficou cego de um olho porque não fez o resguardo de maneira correta, quando o filho ainda estava na barriga da mãe. Disse-me que ele fez o resguardo alimentício, mas, saiu de casa sem necessidade.

A seriedade dos pais no seguimento das restrições e as influências externas, nesta fase, contribuem para determinar os limites do corpo, as características internas, físicas e psicológicas do recém-nascido: há uma relação entre a produção dos objetos e o processo de formação do corpo do recém-nascido. Os pais podem prejudicar os filhos quando criam os objetos. A antropologia tem se orientado a perguntar: as atitudes desses pais seriam as mesmas se eles fossem de outras sociedades? Como surgiram as restrições? A existência de matérias-primas para a produção de artefatos e a interferência desses materiais nos corpos dos envolvidos precisam ser explicitadas em primeiro lugar, antes de qualquer análise.

Bruno Latour (2002), em “Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”, faz uma análise sobre uma característica muito peculiar da sociedade ocidental: denunciamos o aspecto mágico dos objetos de outras culturas como se isso fosse prova de sua ineficácia religiosa e, ao mesmo tempo, nos valem de objetos com funções religiosas semelhantes àqueles que imaginamos desconstruir como ingênuos e produtos de mentes primitivas.

Devemos pensar os objetos indígenas não como matéria estática, fragmentada das pessoas que as produzem e utilizam, mas como objetos que possuem intenções quando envolvidos em eventos e ações humanas. A tecnologia contida na matéria-prima deve ser controlada, como observado por Overing (2006, p. 33) para os *Piaroa*, que têm que purgar os agentes tóxicos e poderosos contidos em tudo que detém poder transformador. Para os *Mehinako*, no que diz respeito à confecção dos objetos, uma das principais formas de controle é evitar as matérias-primas durante o resguardo.

O corpo do recém-nascido é concebido aqui como um recipiente de muitas influências e estímulos. Neste sentido, não haveria por que negar

que os objetos indígenas articulam os processos sociais e agem sobre o cotidiano, no sentido de transformá-lo. Os objetos podem ter diferentes propriedades, sendo que o resguardo nos auxilia a repensar a relação entre objetos e humanos.

Para resumir as regras que são determinadas para a produção dos objetos no momento do resguardo pós-parto, utilizaremos a tabela abaixo:

Quadro 1: Regras para a produção.

A produção dos objetos nos momentos de resguardo.	As consequências ocorridas quando os resguardos não são seguidos como deveriam
Derrubar árvores.	A criança morre asfixiada com o odor amargo da madeira
Cortar madeiras	A criança perde a consciência
Cortar a madeira <i>Kawuxupehi</i>	O líquido da árvore provoca coceira na criança.
Lixar objetos	Pode causar aborto espontâneo, pois esquentam o sangue da criança
A produção de flechas	Machuca o umbigo da criança
Serrar caramujos	Causa hemorragia e parto precoce

Fonte: Elaboração própria.

Os pais alteram o corpo do próprio filho ao produzir objetos, pois as substâncias da criança ainda estão vinculadas ao corpo dos pais. Tanto o corpo quanto os objetos são instrumentos que articulam significações sociais e cosmológicas.

FLAUTAS KAWOKÁ

Entre os *Mehinako*, as flautas *kawoká* são de fato entes monstruosos e perigosos, denominados *jakui*, considerados um dos *apapayêi* mais temidos do Alto Xingu. A alma capturada por um *jakui* recebe doenças piores do que outros espíritos, por ele ser o maior deles, considerado o mais monstruoso e único.

Quando um pajé diagnostica o rapto da alma, dificilmente estas flechas usadas pelo *Jakui* serão retiradas do corpo com a pajelança, e, por qualquer motivo, a doença pode voltar para o corpo. Assim, os donos das festas precisam fazer a melhor festa de todas para conseguir seduzir um *jakui*, e devem agradar o espírito por toda a vida. No entanto, os espíritos *jakui* são aliados poderosos. Existem muitos casos de *Mehinako* que foram atingidos por *jakui* e nunca mais ficaram doentes de qualquer outro espírito. Normalmente, os *apapayêi* mais velhos e maiores ensinam as

técnicas de capturar almas aos espíritos mais novos e menores, mas o espírito *jakui* é uma exceção, ele exige exclusividade absoluta, ou seja, não aceita a interferência de outros espíritos.

Na aldeia *Utawana*, apenas duas mulheres e três homens são donos da festa do espírito *jakui*, eles nunca foram atingidos por outros espíritos. Por isso, preferem patrocinar a festa do mesmo espírito durante muitos anos a ficar constantemente apreensivos com a possibilidade de serem atingidos na alma por outros espíritos menores.

A compreensão dos aspectos cosmológicos e dos mitos, inter-relacionados aos seres humanos e às dimensões que frequentam, propicia um entendimento mais claro da produção material *Mehinako*.

De acordo com a mitologia xinguana, as flautas monstruosas eram propriedades das mulheres, tendo sido readquiridas pelos homens. Em todas as aldeias que possuem as flautas, as mulheres são privadas de vê-las. Gregor (1985) explica, em um mito *Mehinako*, que os zunidores eram instrumentos utilizados pelos homens para recuperar as flautas sagradas. Os homens giraram os zunidores, que emitiam um som assustador para as mulheres, e foi assim que elas devolveram as flautas *Kawoká* para os homens.

Quando perguntamos a um *Mehinako* o motivo pelo qual as flautas não são mais das mulheres, eles explicaram a propriedade masculina através de um mito sobre o casamento por interesse, realizado por Sol.

A flauta *kawoká* era de uma mulher, mas o Sol queria muito essas flautas para ele, porque ele achava que a flauta combinava mais com os homens do que com as mulheres. Para conseguir adquirir esse instrumento, o Sol teve que casar por interesse com essa mulher, dona da flauta. Depois que o Sol conseguiu adquirir a flauta, ele resolveu separar da mulher para conseguir roubar a flauta para os homens.

Relatamos anteriormente, no mito de origem, que os *yupuhu* eram os antigos *apapayêi* que não toleram a luz do sol, e assim produziram máscaras para se proteger da claridade. Quando os *yupuhu* colocam suas máscaras são denominados *apapayêi*. Alguns *yupuhu* não foram avisados que o demiurgo Sol viria para vingar a morte de seu irmão Lua, e por isso ficaram escondidos no nível subterrâneo. Ali, produziram as flautas *kawoká*, que funcionam exatamente como as máscaras, ou seja, estes *apapayêi* que utilizam as flautas *kawoká* como proteção do sol são chamados de *jakui*.

Na aldeia *Utawana* há, no momento presente, cinco donos de flautas *kawoká*, duas mulheres e três homens. O complexo de instrumentos é composto por flautas *kawoká*, flautas *kuluta*, zunidores e flauta de cabaça.

As flautas sagradas *kawoká* não podem ser vistas pelas mulheres, pois são os instrumentos principais do sistema; as flautas menores, denominadas *kuluta*, são produzidas para venda, e também para o aprendizado coletivo; os zunidores são produzidos para evocar os *apapayêi matapu* e a flauta de cabaça é simplesmente um instrumento. As flautas *kawoká* atraem o *apapayêi Jakuí*, por isso nunca foram vendidas, pois as mulheres caraíbas também não podem vê-las.

O aprendizado musical entre os *Mehinako* ocorre normalmente de pai para filho ou de avô para neto, através de observação permanente ao longo dos anos, ou, ainda, os especialistas podem ensinar tudo que sabem se forem pagos para isso ou ainda podem transmitir seu ofício para uma pessoa do seu núcleo familiar, sem cobrar remunerações. Os chefes e os homens mais velhos contam mitos sobre a flauta *Kawoká*, para estimular a transmissão do conhecimento para os mais novos, para os rituais nunca acabarem. Normalmente os ensinamentos ocorrem na casa dos homens ou nas clareiras no interior das florestas, locais a que as mulheres não têm acesso.

Os *Mehinako* ressaltam que eles nunca ensinam como produzir ou tocar flautas. Os meninos que normalmente se interessam pelo ofício simplesmente observam os parentes mais velhos. O primeiro índio que aprendeu a tocar as flautas observou como tocar as músicas com uma raposa. Eles explicam no mito que:

Uma menina e um menino choravam muito porque sua mãe havia ido para roça e não tinha levado o casal de irmão com ela. Como eles choravam muito foram atraídos por uma raposa que tocava flauta, ficaram praticamente hipnotizados quando escutaram o som dessa flauta mágica e foram seguindo o som até chegarem na casa da raposa. Quando os meninos cresceram na casa da raposa, ela tentou fazer com que a menina engravidasse dela, mas não conseguiu. Sendo assim, a raposa expulsou as crianças de casa. Depois de muitos anos de convivência com a raposa eles aprenderam a tocar flauta e voltaram para casa tocando a flauta *kawoká*, e desta maneira ensinaram para as outras pessoas.

Algumas vezes, por algum motivo, como doença em família ou desejo de prestígio, esse conhecimento musical é transmitido para homens adultos que não aprenderam quando eram crianças. Neste caso, ocorrem os ensinamentos intensivos, desde que o interessado no aprendizado remunere o flautista. A mãe de um *Mehinako* ficou gravemente doente de um *apapayêi jakui*, e não havia ninguém da família com conhecimento para tocar a flauta *kawoká*. Então, o filho da mulher doente pediu ajuda para um especialista e o remunerou com uma bicicleta nova. Na maioria das vezes

pagam os flautistas com colares de caramujo, bicicletas e televisão. Normalmente, as pessoas que sabem estas técnicas são muito admiradas pela sociedade; os especialistas são muito requisitados, porque o interesse pelas flautas começa a aparecer na fase adulta, quando todos buscam prestígio na sociedade. Nos dias atuais, poucas crianças e adolescentes estão se interessando pelos ensinamentos das flautas *kawoká*, mas o interesse começa a aparecer na fase adulta, quando alguém da família é atingido por algum espírito ou quando querem se destacar na sociedade.

Mesmo as mulheres, proibidas de ver os zunidores e as flautas *kawoká*, podem se tornar donas das flautas ou patrocinar uma festa com a ajuda dos homens da família.

Cada agrupamento de flauta principal – *kawoká* e flautas menores – pertence a um único dono, aquele que teve a alma roubada por um monstruoso *apapayei kawoká*. A partir do momento em que o doente começa a sentir dores fortes, o pajé diagnostica o *apapayêi* que estava provocando a doença e tenta amenizar as dores por meio de fumaça. Ele provoca a expulsão de uma espécie de feitiço de *apapayêi* do corpo do doente, que estava tentando se apropriar da alma do atingido.

Os parentes mais próximos do doente são escolhidos para realizar as festas, e, neste momento, são escolhidos os homens e mulheres mais habilidosos para o ofício, ou seja, para a produção de flautas e máscaras. O agrupamento de flautas *kawoká*, *kuluta* e *pan* é providenciado para a execução da festa. Os parentes tocam em todas as casas até chegar à casa do doente. Como vimos, os objetos indígenas proporcionam interação e produzem acontecimentos no universo em que estão situados. Cada objeto contém elementos ou ações que existiram nos tempos mitológicos, quando os *apapayêi* eram os donos dos alimentos cozidos, do fogo, da água e de todos os espaços.

O primeiro contato que tive com o ritual das flautas *kawoká* ocorreu no dia 08 de janeiro de 2009; estávamos em um grupo de pesquisadores de diversas áreas.

Conseguimos participar de um dia de festa. No entanto, o seu término estava previsto para os próximos oito dias seguintes.

O homem escolhido para ser responsável pela festa de uma mulher afirmou que sonhou inúmeras vezes com o *apapayêi kawoká*, que o ensinou a produzi-las e a compor algumas músicas do ritual. Por isso, ele sempre é o escolhido para ser o mestre da aldeia neste difícil ofício.

Normalmente, as flautas sagradas são guardadas na casa dos homens, que as mulheres não podem frequentar, mas, como em *Utawana* este local ainda está em fase de construção, os *Mehinako* optaram por guardá-las embrulhadas em esconderijos, os quais apenas os donos das flautas homens conseguem identificar e reconhecer.

AS MULHERES E A FLAUTA KAWOKÁ

Segundo contaram os *Mehinako*, os espíritos *jakui* chegam à aldeia normalmente durante o anoitecer. Isso ocorre para as mulheres não serem surpreendidas com as flautas, pois, normalmente, nesse horário as mulheres pararam as atividades e estão dentro de casa.

As mulheres são impedidas de ver, tocar ou ouvir estes instrumentos, tanto durante sua produção quanto nos momentos em que as flautas estão escondidas na mata.

No dia em que ocorreu o ritual das flautas na aldeia *Utawana*, todas as mulheres já sabiam que a festa iria acontecer, mas, por algum motivo, elas não me avisaram. Eu estava no pátio da aldeia entregando alguns presentes para alguns líderes, quando o chefe alertou aflito que eu deveria entrar rapidamente em alguma casa. O chefe da aldeia repetiu inúmeras vezes as frases “*Jakui*, entra para casa”, “*Jakui*, entra rápido!”.

Quando entrei na casa, todas as mulheres e as meninas estavam deitadas em suas redes de portas fechadas, aguardando a escuridão da noite. Nesta situação, me explicaram o que estava acontecendo. Elas ressaltaram que as meninas menores, que ainda não entendiam sobre as flautas, deveriam ser protegidas, ou seja, deveriam ser vigiadas, para evitar que elas saíssem de casa, pois se elas por acaso vissem aquelas flautas, certamente seriam pegas pelos espíritos, quando atingissem a idade adulta.

Durante todo o período da produção, execução, proteção e conservação das flautas, as mulheres devem manter-se enclausuradas dentro de suas casas com as portas fechadas, e somente quando as flautas estiverem escondidas na mata alta elas poderão sair para os fundos das casas ou para o pátio da aldeia.

Normalmente elas são avisadas quando o ritual será realizado. Um dos únicos casos de punição que aconteceram na aldeia dos *Mehinako* foi quando encontraram as flautas nos esconderijos, quando ainda moravam na antiga aldeia. A punição para a violação à norma de proibição é o estupro coletivo. Os *Mehinako* explicam que quem estupra as mulheres não são os homens, mas o espírito *jakui*. Ou seja, as mulheres podem deixar esse espírito enfurecido. Talvez por isso ele seja considerado o mais temido de todos.

As flautas são extensões do espírito. Trata-se de mulheres que funcionam como instrumentos de alteração do humor do espírito. As flautas *Kawoká* demonstram diversos aspectos da cosmologia, socialidade nativa e a noção de que a flauta é uma parte do *apapayêi*. Se, por um lado, o *Jakui* pode capturar partes da alma humana, por outro, os humanos podem produzir partes de um *apapayêi*. A realização das festas demonstra a condição humana na disparidade cósmica. Observa-se que a beleza da

música, as máscaras, os cantos, as comidas agradam o apapayêi, entretanto, as mulheres podem enfurecê-lo.

A FESTA DO PEQUI

Certa vez, ao longo da festa do pequi entre os *Mehinako*, um raio queimou o rádio de comunicação da aldeia com a cidade. À noite, o pajé *Mehinako* entrou em transe e teve visões em que o *apapayêi ahira* (beija-flor) estaria demonstrando insatisfação com o comportamento do dono da festa. Ele conseguiu visualizar o espírito *ahira* furioso pelo fato de não terem oferecido a pimenta durante a festa. O pajé explicou que o espírito do beija-flor gosta muito da pimenta cozida. Os espíritos falaram para o pajé avisar seu pessoal para providenciar a pimenta, pois o *ahira* podia acabar roubando a alma de alguém. Em suma, os humanos devem controlar seus desejos, e, ao mesmo tempo, devem satisfazer os desejos dos *apapayêi*.

Os *Mehinako* contam que duas irmãs foram ao pomar de pequi colher alguns frutos, quando a irmã mais velha sentiu uma enorme fisgada na barriga. Assustadas e desconfiadas com a possibilidade de terem sido atingidas pelas flechas do *ahira* (beija-flor pequeno), retornaram para a casa sem os pequis. O *yakapá* explica que o Sol fez o *ahira* se tornar o dono do pequi. Ele é um bicho espírito muito poderoso, pois atira suas flechas no ouvido, peito e, posteriormente, na barriga.

A irmã mais velha sonhou durante uma semana com a festa do pequi sendo realizada na aldeia, durante a qual ela estava situada no centro da festa, enquanto muitos homens dançavam a sua volta. Quando a atingida pelas flechas do beija-flor estava praticamente desacordada, a família decidiu solicitar a ajuda do pajé. Conforme previsto, o *yakapá* identificou que um enorme beija-flor havia provocado a doença, porque o bicho gostaria que a moça fizesse uma festa para ele. Depois de diagnosticada, a doente se tornou a dona da festa do beija-flor. Mesmo depois da intervenção do pajé, a mulher continuou bem debilitada. Neste caso, uma pessoa da família se propõe a fazer a festa, e, neste caso, foi o marido que se responsabilizou. As mulheres da casa providenciaram o mingau de pequi para levar até o centro da aldeia, enquanto os homens produziram uma escultura dos *ahira*, alimentando-os com mingau de pimenta. Os *Mehinako* disseram que os *ahira* gostam muito de pimenta e mingau de pequi.

A noção de *apapayêi* se aproxima da ideia de superseres dotados de excessos, que interfere no cotidiano dos *Mehinako*. Nos mitos, os *apapayêi* aparecem como seres humanos, animais, vegetais e objetos.

A seguir, exponho como são realizadas as festas do pequi e como os objetos estão inseridos neste contexto lúdico de movimento, transformações, encontros e retribuições.

A PRODUÇÃO DE OBJETOS NA FESTA DO PEQUI (MAPULAWACHE)

Realiza-se a festa do pequi visando promover a fertilidade humana e animal por meio da ingestão do fruto que contribui para aumentar o número de reproduções. Maria Heloisa Fénelon Costa (1988) ressalta que os *Mehinako* representam a festa do pequi nos desenhos espontâneos, em que identificam animais juntamente com seus filhotes, filhos na barriga, tracajás grandes acompanhados de tracajás menores, onça maior e onça menor, ou seja, os *Mehinako* associam a festa do pequi com a fertilidade.

Esta festa ocorre no início da fase das chuvas, normalmente entre setembro e novembro. O pequi parece ser um excelente fruto para comer, fazer mingau, comercializar, extrair o óleo, e, principalmente, para elaborar mitos e ritos. A festa para armazenar pequi é exclusiva do grupo residente, da qual não participam outras etnias xinguanas.

Considero de extrema importância a descrição dessa festa, para assim compreender a relação entre seres do mundo sobrenatural com os humanos, e destes com os objetos produzidos no momento do evento ou reaproveitados no ano seguinte.

O ritual envolve concomitantemente também a diferença entre os gêneros, pois homens e mulheres participam de brincadeiras em que se provocam, falam mal um do outro, lutam, sentem ciúmes; e, desta forma, o momento da festa pode ser uma oportunidade para controlar o fluxo dos desejos. Ela também tem o propósito de curar as doenças das pessoas que tiveram contato com um *apapayêi*.

A festa do pequi é muito celebrada por ocorrer nos últimos meses de abundância alimentar, pois os meses seguintes são de intenso enfrentamento da escassez de alimentos; por isso, é considerada a festa do período de fertilidade. As pessoas costumam estocar polvilho para esse período crítico e compram arroz na cidade.

Os *Mehinako* explicam, através de um mito, o surgimento do pequi, transcrito aqui na versão colhida por Maria Ignez Cruz Mello, entre os *Wauja*:

Todas as manhãs as duas irmãs, esposas do chefe, iam para a roça. Elas estavam insatisfeitas porque o marido tinha 5 mulheres e não dava a devida atenção para elas, por isso resolveram arrumar outro namorado. Quando chegavam à beira do rio falavam alto:

– “Jacaré, jacaré vem transar com a gente”.

O Jacaré saiu do fundo das águas, tirou sua roupa de jacaré, atrás da roupa havia um homem lindo.

Primeiro, ele transava com a irmã mais velha, depois com a mais nova.

Um dia o chefe foi caçar e se deparou com uma cutia. O animal disse a ele:

– Vou contar uma coisa para você, as suas duas esposas irmãs não estão se comportando muito bem, ao invés de irem para a roça, elas estão transando com o jacaré todas as manhãs na beira do rio.

A cutia mostrou o local em que estava acontecendo traição.

O chefe da aldeia chegou ao local pela manhã e, conforme previsto, encontrou o jacaré transando com sua esposa mais velha. Ele aguardou acabar a última transa com a mais nova e flechou o jacaré no peito, em seguida bateu muito forte nas duas mulheres. As esposas choraram muito. Elas enterraram o jacaré no mesmo local da morte. Quando chegaram à aldeia, expulsaram o marido de casa, jogaram a rede dele no pátio central.

No outro dia, as mulheres estavam com saudade do jacaré e foram visitar a sepultura e encontraram um lindo pequizeiro avermelhado brotando muito rápido; provaram o fruto, produziram os zunidores *matapu* e fizeram os cantos, ou seja elas fizeram o *mapulawache*. O sol reclamou que o pequi não tinha cheiro, por isso, as duas irmãs esposas do chefe passaram o pequi na vagina e jogaram fora.

O marido se abrigou em outra casa. O Sol estava preocupado com o chefe que foi expulso e decidiu pintá-lo para ele ficar bonito. O Sol também ensinou ao chefe como fazer os objetos em formato de vagina (*nupe nupe*) para mostrar às esposas e tentar tê-las de volta. A pintura no corpo e os objetos em formato de vagina funcionaram muito bem, as mulheres voltaram a gostar do chefe e pediram para ele voltar para casa (MELLO, 1999, p. 78).

É por esse motivo que antes de plantarem os pés de pequi, os homens desenham com uma vareta, em seguida cavam um buraco no formato de um enorme jacaré na terra, colocam as sementes e espetam os objetos *Ahira* entre as árvores, e, enquanto estão espalhando as sementes, repetem de maneira cantada inúmeras vezes a frase “jacaré, vem transar comigo”. Os homens fingem que são mulheres, para atrair os jacarés. Os objetos *ahira* espetados entre as árvores devem ser trocados todos os anos para o *apapayêi* ajudar com colheitas abundantes de pequi.

Os *Mehinako* explicam que algumas vezes arranham as árvores que não crescem suficientemente, outras vezes desenham um pequeno jacaré com uma faca no pé de pequi. O fruto é cultivado por *Akain Vekeneh*, uma divindade, o dono de todos os pequizeiros.

Na véspera da festa, presenciei o seguinte na aldeia *Utawana*: muitos homens seguiram a caminho da mata alta para realizar a produção dos objetos. Cortaram as árvores de madeira resistente para fazer os zunidores (*matapu*), os beija-flores pequenos (*ahira*), beija-flores grandes (*yaupe*), raposas (*awayulu*) e morcegos (*alua*) e para o cozimento do pequi. Essas madeiras denominadas *yuluta*, *waxu*, *tupu* e *úya*, na língua *aruak*, são semelhantes à madeira de jatobá e aroeira. Encheram a carreta de um trator, e logo que souberam de sua chegada, os donos da festa começaram a levar panelas de mingau de pequi para o centro e distribuíram entre todos.

Cada homem cortava o tronco com facão em três pedaços, entalhava suas partes dos troncos, dando-lhes forma de animais ou zunidores; depois de cortados, os objetos foram armazenados na mata juntamente com as flautas *kawoká*.

Enquanto os zunidores (*matapu*) não estão totalmente prontos, as mulheres devem permanecer afastadas do centro da aldeia, pois elas não podem olhar para os zunidores grandes, que estão em fase de produção, ou quando estão sendo utilizados na festa do pequi; o contato com os instrumentos poderia provocar doenças graves ou morte súbita.

O evento se divide em três etapas de início, meio e fim, que podem levar 5 dias para completar um único ciclo. Pode haver uma etapa ou um ciclo por dia, os intervalos entre as etapas ou os ciclos são extremamente variados, em alguns casos ocorrem intervalos de 3 a 4 dias, sendo que os donos das festas decidem as etapas e os intervalos em uma reunião, na casa dos homens. Simultaneamente, enquanto as mulheres colhem, descascam e preparam o pequi e o mingau, dois homens mensageiros convocam o dono da festa. Eles circulam pelas árvores de pequi tocando uma flauta denominada *watanate* (flautas de-*pã*), aproximando-se, aos poucos, até o centro da aldeia (*wenekutaku*). Para finalizar, no final de todas as etapas oferecem mingau e peixe com beiju no centro da aldeia. Nesse momento, simulam que estão alimentando os objetos.

O chefe convoca os homens para a organização da festa na casa dos homens e diz em alto tom, com frases cantadas:

Arruai! Vamos levantar mais uma vez o nosso *Matapu*.
Ahirakumã vem ouvir o que vamos falar.
Hoje é dia de festa, o pequi está caindo para dar mais
fruto o ano que vem.
Ahirakumã vem ver seus presentes.

Neste caso, o dono da festa era o pajé da aldeia. Ele explicou que seu filho ficou muito doente, devido ao excesso de zunidores produzidos para a venda. Por esse motivo, seu filho continua patrocinando a festa do *Matapu*, para, desta forma, evitar outras doenças piores. O *apapayêi Matapu* é um espírito experiente, mais velho; por isso, ele ensina os *apapayêi* menores com a captura das almas. Normalmente as pessoas que ficaram doentes de *Matapu* devem patrocinar festas sucessivas para o espírito por cerca de dez anos, pois, assim, conseguem evitar que espíritos menores roubem também suas almas.

Quando o filho do pajé vier a falecer, o *apapayei Matapu* estará esperando por ele na aldeia dos mortos. As festas constantes contribuem para o aumento da proteção no momento da morte ou afastar outros *apapayêi* do convívio.

De acordo com o pensamento cosmológico *Mehinako*, os donos do zunidor *matapu* que adoeceram realizaram uma grande festa e conseguiram, assim, ser curados, e precisam constantemente retribuir a cura aos *apapayêi* com alimentos e zunidores, todas as vezes que a grande festa do pequi é realizada. Pelo que consegui compreender, estas retribuições são denominadas *kawokala*, a comida para o *apapayêi*, que é a comida cozida dos humanos. Os alimentos são providenciados pelos homens, que se organizam no centro da aldeia para o dia da pesca e a produção dos zunidores.

Segundo Thomas Gregor (1985), no mito do zunidor, os homens assustam as mulheres para recuperar a flauta *Kawoká*, pois nos tempos primevos a flauta sagrada pertencia às mulheres, mas os homens utilizaram o zunidor para assustar as mulheres. Depois de terem tomado a flauta sagrada das mulheres, os homens proibiram-nas de ver os dois instrumentos. Os zunidores e as flautas passaram a ser objetos exclusivos dos homens.

A troca de gênero também aparece nos mitos de origem em que, antigamente, apenas os homens menstruavam. Essa troca de gênero aparece nos dias de eclipse, quando os gêmeos homens Sol e Lua estão menstruados; eles ainda são os resquícios dos tempos primevos. A menstruação feminina apareceu a partir do momento em que os homens jogaram sangue menstrual nas mulheres; por isso, nos dias em que acontece o eclipse, as mulheres e os homens precisam se proteger com carvão, para não serem atingidos com o sangue de menstruação dos gêmeos, o que poderia provocar, nelas, manchas de pele, ou nascimento de filhos gêmeos e, nos homens, o risco de menstruar novamente. Como, em dias de eclipse, os demiurgos Sol e Lua jogam sangue de menstruação em todas as pessoas, sem exceção, a proteção é necessária e eficaz.

A festa do pequi enfatiza enormemente a questão das relações e disputas entre homens e mulheres, pois nos tempos dos mitos, as

mulheres ocupavam lugares na sociedade completamente diferentes dos dias atuais. Hoje, as mulheres aceitam tranquilamente a troca dos gêneros contadas nos mitos, por isso, definitivamente são dois homens que giram os zunidores ao mesmo tempo, objetos que aparecem nas danças como um casal de peixes *apapayêi*.

Após a convocação dos espíritos através dos zunidores, quando as placas de madeira param de rodar, as mulheres entregam peixes assados, mingau e beiju ao dono da festa, para que ele possa levá-los ao centro da aldeia.

Aí, os homens chamam as mulheres cantando a seguinte frase: “você podem apostar corrida comigo, suas feiosas”.

Logo em seguida, os homens cantam músicas, cujas frases insultam os namorados das mulheres.

Juntam-se em fila um grupo de homens de um lado e um de mulheres do outro. Do grupo masculino sai um homem que corre de braços levantados, simulando asas de pássaros; distante alguns metros das mulheres, correm em direção ao grupo feminino. Deste grupo, uma mulher corre na mesma direção do homem, em uma espécie de competição de velocidade, mas a qualquer momento uma mulher pode correr em direção dele para dar uns safanões. Alguns homens apanham das mulheres no final da festa.

No final da festa, os zunidores produzidos são entregues ao dono da festa, o filho do pajé, e são guardados dentro da casa do responsável, para serem utilizados depois de lixados, com as pinturas renovadas, na próxima festa do pequi.

Por fim, o ritual do beija-flor, *mapulawaxe*, marca a conclusão da festa do pequi através do tema do *ahira* (beija-flor pequeno), ou seja, o principal dono da festa do pequi. Por isso pode ser considerado a etapa mais importante de toda a festa.

Percebemos que esta etapa é uma das poucas que conta com a participação dos velhos. O último episódio da grande festa do pequi leva quase 4 dias, e é composto de um grande número de cantos, danças, alimentos no centro da aldeia, mingau e trocas de presentes.

Os homens reúnem-se na casa dos homens para a convocação dos participantes e as instruções do chefe. Por fim, os homens alimentam as esculturas de madeira com mingau de pequi e pimenta.

OBJETOS DA FESTA DO PEQUI

O dono da festa recebe todos os pássaros e raposas produzidos na festa; por último, os *ahiras*, beija-flores pequenos, são fincados no pomar de pequi, enquanto os *yaupes* (beija-flores grandes) são guardados na casa do patrocinador.

Os *Mehinako* explicam que às vezes se esquecem de realizar todas as etapas da festa e, quando isso ocorre, os *apapayêi* ficam muito bravos e realizam ações que implicam vinganças. Para evitar as tragédias coletivas que podem ocorrer como as mudanças repentinas no clima, incêndios ou a devastação de pragas nas plantações de mandioca, seduzem os espíritos colocando os bicos das esculturas de beija-flores nos potes de pimenta, pressupondo que estão alimentando-os. Nesse panorama etnográfico alimentar os espíritos é, portanto, manter a relação de troca entre os *apapayêi* e os homens. De certa forma, os *Mehinako* conseguem agradar os *apapayêi* quando compartilham os alimentos no pátio central da aldeia.

Conforme afirma Aristóteles Barcelos Neto (2008 e 2002), a fabricação dos zunidores *matapu* e dos pássaros beija-flores *ahira* ou as raposas *awayulu* e os morcegos alua de madeira constitui a criação da possibilidade de uma manifestação visível dos *apapayêi*, proporcionando a materialização dos espíritos durante as festas. Girar os zunidores, *matapu*, de fato, causa a impressão de ser a voz dos *apapayêi* perigosos que não podem ser vistos, mas podem ser ouvidos. No zunido que todos podem ouvir está subentendido que os espíritos estão compartilhando os cantos, as danças e, sobretudo, os alimentos cozidos com os *Mehinako*.

Os objetos podem dar vida a algo misterioso, desconhecido e escondido, e, ao mesmo tempo, contribuir com a retribuição aos patrocinadores das festas. Os objetos devem ser produzidos com responsabilidade. Relatei o caso do filho do pajé que ficou doente por ter produzido *matapu* em excesso. Isto seria um exemplo.

As doenças e os desejos são controlados com as festas e a oferta de alimentos, mantendo, desta forma, os processos de trocas entre *apapayêi* e homens.

De acordo com o mito da festa do pequi, relatado no início deste item, as mulheres, que foram as responsáveis pelo surgimento do pequi, produziam os objetos que são utilizados na festa.

Parece que em todas as etapas da festa, os homens quiseram afirmar a sua superioridade, principalmente nos momentos em que insultam as mulheres e demonstram a regra de que as mulheres não podem olhar a produção dos zunidores *matapu*.

OBJETOS TECNOLÓGICOS

Os *apapayêi* existem em si próprios, nos objetos e se manifestam nos eclipses. Os espíritos sabem quando os zunidores são confeccionados. É necessário alimentar a flauta *kawoká*, o beija-flor *ahira* com mingau de pimenta, pois cuidar adequadamente destes objetos que são as extensões dos *apapayêi* é de fundamental importância para manter o espírito contente e alimentado.

Alfred Gell se encarrega de trazer para a discussão da antropologia a noção de objetos com potencial de agenciamento. Os objetos possuem uma eficácia sobre as relações humanas, interagindo, dadas as circunstâncias do resguardo e das doenças, como se fossem também humanos. Por constituir um índice de agência, os objetos são posicionados como sujeitos numa rede de trocas materiais e imateriais que envolvem a produção de pessoas e relações.

Gell diz se basear na teoria semiótica de Charles Sanders Peirce e adiciona que, para esse autor, o índice é uma interferência nas intenções de outra pessoa ou espírito. Agência existe em qualquer circunstância em que existe intencionalidade. Nesse sentido, afirma Gell (1998), os objetos possuem ambiguidade, pois são objetos, mas estão voltados para os sujeitos. Para Peirce, o objeto não é o concreto, mas o mediador, que pode não ser material.

Os objetos indígenas rituais descritos acima não são apenas elementos artísticos ou representações, são considerados pelo autor (GELL, 1998) como tecnologias, pois produzem efeitos na realidade em que estão inseridos. Como por exemplo, as flechas *kawoká* não podem ser vistas por mulheres, pois pode deixar o *apapayêi* furioso; todos os objetos cotidianos devem ser tocados no dia em que acontece o eclipse, para impedir que os mesmos se transformem em espíritos, as máscaras não podem ser trocadas ou vendidas, em caso de falecimento do dono.

A tecnologia encontra-se inserida em todos esses exemplos, o que inclui a totalidade de conhecimentos de regras conjuntas para a criação e a produção dos objetos. A tecnologia insere-se na continuidade de todas as outras relações sociais de um contexto, e inclui, neste sentido, os conhecimentos, a invenção, as privações e os modos de operação e utilização. A tecnologia media uma série de ações sociais, que somente tornam-se possíveis através dela. Os objetos *Mehinako* são também tecnológicos, porém, estão numa posição diferente dos outros objetos sociais, pois seu uso não é somente utilitário. Uma flauta *Kawoká*, do espírito *Jakuí*, é uma continuação do corpo e de suas possibilidades de se comunicar com os *apapayêi*.

Manipular objetos durante o resguardo pode provocar graves doenças ao recém-nascido ou aos pais, por isso os objetos são poderosos. Corpo e objeto se relacionam e se misturam. Evidentemente, há uma espécie de magia em toda tecnologia, ela é fruto de uma intenção, que os *Mehinako* possuem, de alterar a realidade. Normalmente, para alterar o estado de doente para saudável ou evitar que o *apapayêi* apareça ou fique bravo.

Os objetos, num primeiro momento, são recipientes das substâncias, para depois se tornarem objetos, de fato, poderosos. No entanto, Gell deixa bem claro que os objetos possuem agência, quer dizer,

possuem capacidade de capturar o receptor por meio da percepção, mas, para isso, é preciso compartilhar no mesmo contexto para, desta forma, haver sentido e intenção. É necessário interpretar o contexto da produção dos objetos para entender os seus significados.

A teoria de Gell sobre agência, por outro lado, não exclui absolutamente a emoção como um dos efeitos possíveis da agência dos índices de arte, mas ele está mais interessado em entender cognitivamente o poder da forma e dos objetos de agirem em relações sociais do que em explorar a imaginação humana (LAGROU, 2007, p. 58).

Segundo Félix Guattari (1992), há objetos que atuam como dispositivos materiais, que interferem e modificam a dinâmica do homem com o meio. Para esclarecer tal questão, Gell (1998) classifica estes objetos, especificamente voltados para a produção de efeitos psicológicos, em outros seres humanos, no campo do que denomina de “tecnologia de encantamento”.

O ato de encantar está relacionado aos objetos e técnicas em situações específicas, voltadas para o domínio de produção de sentidos, servindo para encantar as outras pessoas e fazer os envolvidos perceberem que a realidade social age num sentido favorável aos interesses sociais daquele que encanta (GELL, 1988). Trata-se do conjunto de “armas psicológicas” que permite aos humanos transpor o domínio mitológico da tecnologia dos demiurgos para o da materialidade.

Procura-se associar a ação mobilizadora dos objetos às ações benéficas para o corpo e para as doenças desencadeadas por *apapayêi*. O doente e seus familiares são aqueles que desejam recuperar a alma e, conseqüentemente, a saúde do enfermo. A possibilidade de recuperar o ânimo está nas mãos dos manipuladores dos objetos e dos rituais. Os objetos estão aptos a receber determinados poderes, por especialistas, por meio dos rituais apropriados que põem em ação, orientam, controlam e manipulam a realidade.

Alfred Gell (1998) aproxima os objetos das pessoas, compreendendo que os objetos devem ser tratados como pessoas, dotados de consciência, intenções. O autor desconstrói a noção estática que se tem sobre os objetos, trazendo para o debate a agência que eles possuem. Tanto as redes de significados como a agência parecem ser fundamentais, e mesmo complementares, para compreender os objetos.

Dessa forma, os *Mehinako* produzem uma flecha que durante o resguardo pode machucar o umbigo da criança recém-nascida. Ou seja, a flecha carrega muito mais do que aparência, representação ou imagem, possui agência e substância contidas nela. Isso significa que essas flechas comunicam a noção de nexos de intencionalidades entre pais e filhos,

mediante formas materiais. Uma flecha feita especialmente para caçar, por exemplo, poderia representar algum *apapayêi*, mas existe uma relação complexa entre intencionalidades postas na relação dos pais com os corpos dos filhos.

A agência da flecha produzida no momento do resguardo manifesta-se por meio da capacidade de machucar o umbigo da criança recém-nascida. No entanto, Gell esclarece que o objeto precisa estar inserido em um contexto específico para ter eficácia. A flecha somente machuca o umbigo da criança quando os pais estão em resguardo. O fato de estes objetos serem transformadores exige cuidados através de práticas de restrição alimentar e cuidados na produção dos objetos.

Deste modo, uma flecha poderá operar uma multiplicidade de sentidos, servir de diferentes funções ou, mesmo, tornar visível diversos aspectos de uma mesma coisa. A flecha poderia ser utilizada para caçar ou atrair espíritos, dependendo do contexto em que é utilizada; quando não utilizada na circunstância ideal, poderia machucar o umbigo. Um mesmo objeto opera em situação paradoxal, possui propriedades algumas vezes utilitárias, outras vezes, simbólicas.

No estudo de Peter Gow (1989) sobre os desenhos abstratos Piro, observa-se que os indígenas estão interessados nos poderes que os grafismos provocam e não nos que eles poderiam significar. “A importância do desenho estaria relacionada à transformação operada por sua aplicação em determinada superfície de coisas ou corpos” (GOW, 1989, p. 25). Interessado pela relação entre desenho e corpo humano, o autor ressalta a função mediadora do desenho entre os mundos dos corpos e das imagens, do visível e do invisível. Estes objetos são, na verdade, receptáculos do universo imaterial.

Els Lagrou analisa a concepção dos *Kaxinawa* sobre os objetos, iniciando com informações obtidas com uma velha índia *Kaxinawa*, que “o desenho era a linguagem dos *yuxin*” (2007, p. 119). A autora compreende que os objetos são formas de comunicação não verbal, constituída de uma relação com a alteridade. Assim, de acordo com a noção *Kaxinawa*, o desenho é o caminho para se relacionar. É necessário dominar as técnicas de produção dos objetos para conseguir dominar o *apapayêi*. Cada ser humano tem relação com *apapayêis* ao longo da vida e, ao morrer, recebe proteção desses espíritos.

Um caso bem comum dos objetos que possuem agência e tecnologia são os objetos rituais e as pinturas corporais, pois, os xamãs utilizam estes mecanismos para expandir suas percepções da realidade, eles conseguem perceber o invisível. O uso de objetos tecnológicos pelos xamãs está associado aos estímulos de suas potencialidades.

Alfred Gell ainda ressalta:

Creio que essa evocação de intencionalidades complexas é o que serve para definir as obras de arte, e que, adequadamente emolduradas, as armadilhas para animais poderiam evocar intuições complexas a respeito do ser, da alteridade, do relacionamento (GELL, 2001, p. 184).

O ato de lixar, derrubar, serrar a madeira, não tocar nos objetos nos momentos de eclipse ou não cuidar das máscaras com alimentos pode ser poderoso, capaz de gerar diversas reações. Os objetos têm poder de afetar as pessoas emocionalmente.

Segundo Gell, o “papel cognitivo das ideias mágicas” produz as técnicas, sendo a inovação tecnológica a realização de efeitos nos corpos. Para o autor, a *tecnologia do encantamento* é uma *tecnologia ideal* que se inicia na técnica convencional e cotidiana, mas a supera, indicando o caminho das modificações corporais. As máscaras, em um ritual, demonstram mecanismos não visuais, como movimentos, barulhos, ritmo, instrumentos, que são necessários para alcançar outros patamares dimensionais.

Na maioria das vezes, o interesse pela produção de objetos é despertado quando alguém da família está doente. Para execução de determinadas peças são necessários, além de conhecimento técnico, sensibilidade e completo domínio dos procedimentos, que vão de precauções, compartilhamento de alimentos no centro da aldeia, estado de abstinência, não somente relativas à confecção, como também ao uso das máscaras carregadas de poder, cujo contato, destituído das precauções, seria perigoso.

Os *Mehinako*, em sua maioria, manifestam atenção especial ao aparato cerimonial, em que a atividade de produção manifesta-se integrada, configurada, em especial, nas festas, em que a exuberância de casais de máscaras, roupas complementares e instrumentos são demonstrados no centro da aldeia para agradar os *apapayêi*.

Em determinadas situações do cotidiano, a confecção em demasia das máscaras pode provocar doenças. Os seres humanos não devem produzir em excesso, deve-se concluir um zunidor hoje para se dedicar a um instrumento amanhã. Um comportamento desregulado e obsessivo atrai *apapayêi*, provocando sequelas à saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais, procuro demonstrar de que maneira o circuito de circulação dos objetos interfere na produção social e material dos *Mehinako*. Ou melhor, quais são os objetos utilizados como dádiva, quais são aqueles que são produzidos para logo ser inseridos no mercado,

e, por último, objetos que somente podem ser usados nos rituais e por isso, são armazenados em locais privativos. Busco esclarecer a preocupação com a diplomacia e as regras, destacando, entre elas, a retribuição adequada para cada situação, que privilegia a constante circulação de coisas e a reprodução social. Nota-se que a motivação para as trocas são o vínculo e a comunicação entre as pessoas, e não os objetos em si. Qualquer um pode querer trocar objetos e organizar uma festa para o apapayêi.

Ao observar o espaço ritual, foi possível perceber que os objetos somente podem ser comercializados após a realização das cerimônias específicas ou, ainda, nunca devem ser distribuídos. Por exemplo, as flautas Kawoká e as máscaras atuxuá, kuahāhalu, ewexu e kapukukumã não podem ser trocadas ou vendidas, somente são transmitidas de pais para filhos ou entre irmãos e primos cruzados.

No caso destes parentes não aceitarem os objetos, a última opção seria queimá-los. Os Mehinako afirmam que mesmo após a morte do dono das máscaras e flautas, os apapayêi continuam protegendo seus parentes, quando há a relação de amparo, com o oferecimento de festas e alimentos no pátio da aldeia

Na concepção Mehinako o objeto mantém-se ligado a quem o fez. Os objetos produzidos para os rituais continuam limitados aos circuitos internos, intermediando as comunicações entre si.

Ampliando a perspectiva, a análise se direcionou para a compreensão dos objetos a serem utilizados para ativar ou desativar os apapayêi. No primeiro caso, como foi explicado acima, as máscaras e as flautas são produzidas para ativar e atrair os apapayêi. No segundo caso, como afirmam Kulykurda e Makaulaka, no momento do eclipse lunar, a Lua, demiurgo do sexo masculino, está menstruado. Assim, diversos tipos de apapayêi poderiam sair do fundo dos rios e de suas aldeias subterrâneas para roubar a alma dos Mehinako. Por esse motivo, os Mehinako devem tomar algumas precauções, e a principal e a mais notável delas seria despertar todos os objetos com toques e falas apropriadas para desativar os espíritos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

FÉNELON COSTA, Maria Heloisa. **O mundo dos Mehináku e suas representações visuais**. Rio de Janeiro: UnB/CNPq, 1988.

GELL, Alfred. The technology of Enchantment and the Enchantment of technology. In: COOTE, J.; SHELTON, A. **Anthropology, Art and Aesthetics**. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 156–186.

_____. **Art and Agency: an anthropological Theory**. Oxford: University Press, 1998.

_____. A rede de Vogel, armadilhas como obras da arte e obras de arte como armadilhas: arte e ensaios. **Revista do Programa de Pós Graduação em Artes Visuais**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 8, p. 174–191, 2001.

GOW, Peter. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 4, p. 567–582, 1989.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39–66, 1997.

GREGOR, Thomas. **Mehinako: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.

_____. **Anxious Pleasures: the Sexual Lives of Amazonian People**. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

LAGROU, Elsjé Maria. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. São Paulo: Edusp, 2002.

MELLO, Maria I. C. **Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu**. 1999. 232 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, [1999].

OVERING, Joana. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orenoco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19–54, 2006.

BRAIDA, Roberta Garcia Anffe. Objetos Rituais Mehinako: ativar ou desativar os poderes do apapayêi?. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, n. 1, p. 306–334, jan./jun. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti**. 1977. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, [1977].

----- A Fabricação do Corpo na Sociedade Alto Xinguana. In: OLIVEIRA, João P. **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987. p.31 – 39.

----- Os pronomes cosmológicos e o pespectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115–144, 1996.

----- **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

AUTORA

Roberta Garcia Anffe Braida

Doutora em Ciências Sociais (PUC-SP), mestre em Geografia (UFMS), bacharel em Turismo (PUCCAMP). Atualmente, realiza estágio pós-doutoral junto ao Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: rgabraida@yahoo.com.br .

Recebido em: 05/09/2015.

Aprovado em: 07/12/2015.

Publicado em: 10/12/2016.