

Barcelos Neto, Aristóteles. *Com os índios wauja: objectos e personagens de uma colecção amazônica.*

Valéria Macedo
Doutoranda do Departamento de Antropologia Social
– FFLCH/USP

***Apapaatai* e “paraguai” entre os Wauja:
da produção de relações à coleção de coisas**

Em 2004, o Museu Nacional de Etnologia de Portugal apresentou ao público sua recém-adquirida coleção de peças confeccionadas pelos índios wauja, habitantes do Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso). O etnólogo e museólogo Aristóteles Barcelos Neto foi o responsável pelo acervo e conta, no livro *Com os índios wauja: objectos e personagens de uma colecção amazônica* (também publicado em versão inglesa – *Visiting the Wauja Indians. Masks and Other Living Objects from an Amazonian Collection*), os processos e contextos de sua formação. Longe de promover uma mera descrição das peças e de seu simbolismo, o autor nos remete ao mundo wauja, no qual o que viria a ser itens da coleção são antes membros de uma densa rede cosmopolítica, cuja agência dos objetos está na personificação de seres espirituais ligados a poderes patogênicos. As razões da doença e o complexo ritual implicado na cura, conta-nos o autor, constituem a engrenagem central da socialidade nessa população.

Até a redação do livro, Barcelos Neto havia estado cerca de dez meses entre os Wauja, nos anos de 1998, 2000, 2001 e 2002. Sua primeira

incursão esteve voltada para a constituição de uma coleção wauja para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. A segunda viagem destinou-se à formação da coleção do Museu de Etnologia lisboeta. Por sua vez, as duas últimas corresponderam à pesquisa de campo para sua tese de doutoramento, defendida no Departamento de Antropologia Social da FFLCH-USP, sob orientação de Lux Vidal. É sobretudo a perspectiva do etnólogo que direciona os caminhos do livro, e mesmo das coleções, já que o critério estético está sujeito à personitude dos objetos no universo wauja.

Barcelos Neto posiciona o museu como ponto de chegada do que chama de uma *cadeia operatória conceitual*, cujo marco inicial é a doença, que se desdobra em um complexo ritual agenciado por homens e espíritos personificados em máscaras, flautas e panelas. Por esquadrihar os objetos como pontos articulares entre o contexto aldeão e o museológico, não por acaso a capa do livro em ambas as edições expõe uma máscara em uso ritual (amedrontando uma criança), que reaparece sozinha, poderíamos dizer dessubjetivada, na contracapa que encerra o volume. Ao longo do livro, há que se destacar a riqueza do material iconográfico, farto de fotografias das peças da coleção e de cenas na aldeia em momentos cotidianos e cerimoniais, bem como de processos de confecção dos objetos. Todas as imagens são acompanhadas de legendas bastante detalhadas, nas quais o contexto é sintetizado com riqueza etnográfica.

A roupagem etnológica da análise – para usar uma estética ameríndia – não deixa dúvidas quanto à genealogia intelectual do autor, em que se destacam o perspectivismo tal como teorizado por Eduardo Viveiros de Castro e a idéia de arte como agenciamento presente na obra de Alfred Gell. Voltado para o universo de populações indígenas no continente americano, e de modo incisivo nas chamadas Terras Baixas Sul-Ameri-

canas, o primeiro autor aponta o estatuto de sujeito reconhecido em um sem número de seres humanos e não-humanos, com agência e compreensão do mundo diferenciadas e conformadas por seus respectivos corpos, cada qual correspondendo a uma diferente perspectiva, cuja singularidade está sujeita à transformação na relação com outros seres. No mundo altamente transformacional do perspectivismo ameríndio, tal como definido por Viveiros de Castro, sucumbir à perspectiva do outro é sempre um risco, uma vez que implica a transformação do corpo, e portanto do mundo. Gell, a seu turno, procura uma abordagem da arte para além de contextos específicos – a despeito de ser um melanesista, em sua obra lança mão de exemplos etnográficos no mundo todo –, abordando-a na chave maussiana da dádiva. Em contraste com a lógica da mercadoria, em que pessoas são coisificadas, na matriz relacional da dádiva, as coisas são apreendidas como pessoas. Por constituir um índice de agência, a materialidade da obra de arte a posiciona como sujeito numa rede de trocas materiais e imateriais que engendram a produção de pessoas e relações.

No modelo alto-xinguano, centrando foco na paisagem etnográfica em que se movimenta o autor, os artefatos correspondem a atualizações de protótipos criados no início dos tempos, em tudo melhores, maiores e mais poderosos do que as versões dos seres atuais. No caso wauja, os *apapaatai* são os seres que, de modo provisório ou permanente, perderam a forma humana para uma forma animal ou monstruosa. Quando o demiurgo Kamo resolveu criar o sol, os primeiros humanos, chamados *yerupoho*, começaram a fazer roupas para se protegerem, adquirindo aparência de algo diverso do que eram. Todos os *yerupoho* que foram atingidos pelo sol ou que vestiram roupas transformaram-se em *apapaatai*, iniciando sua posição de predadores em relação aos humanos. Protótipos da alteridade, da transformação e do fluxo, os *apapaatai*

podem estar personificados em animais, monstros, artefatos, espíritos, heróis culturais e xamãs, tal como elenca o autor, que no limite inclui os Wauja. Nesse universo, portanto, os artefatos configuram índices das relações entre as séries humanas e não-humanas.

Na rede de trocas alto-xinguana – que incluem produções especializadas, casamentos e rituais intersociais envolvendo os cerca de 11 povos, tal como se consideram –, os Wauja – atualmente habitantes da aldeia Piyulaga, próxima ao alto Rio Batovi – são reconhecidos por suas painéis de grandes dimensões e grafismos, ou zoomórficas. Também são excelentes artesãos de cestos cargueiros e objetos associados ao preparo da mandioca e seus derivados, como desenterradores, pilões, pás de beiju, torradores e peneiras. Além dessa sorte de objetos, as coleções constituídas por Barcelos Neto incluem máscaras e aerofones (flautas e clarinetes), confeccionados para rituais a um só tempo protagonizados e dedicados aos *apapaatai*.

A alma wauja é fracionada e pode ser capturada em cada uma de suas partes por uma gama de *apapaatai*, responsáveis pelo adoecimento e vinculados a rituais específicos. Adoecer é assim “passear” com *apapaatai*, por meio do rapto de uma porção do princípio vital do sujeito. A cura, por sua vez, implica “trazer” *apapaatai* e, por fim, festejar remete a “fazer” *apapaatai*, incorporando-o. Trata-se, portanto, destaca o autor, de uma socialidade xamânica, cuja engrenagem corresponde à troca de perspectivas e substâncias entre humanos e não-humanos. Cabe ao xamã, *yakapá*, a enunciação dos *apapaatai* raptos das frações da alma do doente. Posteriormente, tais *apapaatai* são trazidos por parentes (idealmente consangüíneos mas não residentes) da vítima, que os incorporam por meio da confecção de máscaras e aerofones vinculados a animais, e passam a ser reconhecidos como *kawoká-mona* do doente. Em suas visitas, sopram e esfregam tabaco pelo corpo do doente de modo a reintroduzir as frações de sua alma. O doente assume então a responsabilidade pela

fabricação e alimentação dos *apapaatai*, adquirindo o estatuto de dono do ritual, *nakai owokeho*. Portanto, a doença funda uma relação com *apapaatai*, enquanto a cura remete a uma reconfiguração dessa relação. Por meio dos *kawoká-mona*, seguindo Barcelos Neto, parentes tornam-se *apapaatai*, e *apapaatai* comem comidas cozidas e se tornam parentes. A conservação do humano – reversão da transformação do doente em *apapaatai* – é alcançada por meio de uma transformação do humano – parentes viram *kawoká-mona* para que o doente receba de volta sua alma. Sem a identificação dos *apapaatai* pelo *yakapá* e sua familiarização pelos *kawoká-mona*, aqueles gravemente doentes tornar-se-iam animais.

Barcelos Neto prossegue apontando para a reprodução política da ordem social via tais rituais, em que uma relação de “predação” (rapto da alma, doença) é transformada em uma relação de “produção” (socio-política). A descontinuidade ontológica entre humanos e não-humanos, ao ser suspensa por meio dos adoecimentos graves e rituais xamânicos, oferece uma economia simbólica do poder, que constitui eixo central na socialidade wauja. A passagem do estatuto de ex-doente (“dono” de *apapaatai*) para de “dono” de ritual depende da disponibilidade de especialistas rituais para executarem as performances e de uma parentela que possa processar alimentos para esses especialistas. Por potencializarem tais condições, os *anunaw* constituem figuras centrais na conversão da agência patogênica dos *apapaatai* em agência política. Todo *amunaw* é um chefe, mas antes disso é alguém que possui substância nobre, herdada da linhagem paterna e ou materna, e que é maximizada pelo casamento entre nobres. Mas um grande chefe wauja não é necessariamente alguém que possui a maior quantidade de substância nobre, e sim aquele que conseguiu potencializá-la, sobretudo por sua capacidade de articulação interna, representação externa, generosidade e oratória.

Assim, os três primeiros capítulos do livro versam sobre a doença e a cosmopolítica que ela engendra, enquanto o quarto capítulo volta-se

para a dimensão sociopolítica a que se vincula essa cosmopolítica. Os dois últimos capítulos, a seu turno, tratam da agência dos objetos nesse sistema e dos processos de negociação para formar as respectivas coleções dos museus baiano e lisboeta.

Apapaatai e “paraguai”

Ao refletir sobre o estatuto do antropólogo, o autor destaca “sua condição naturalmente exterior e condicionalmente interior”. Nesse diapasão, o diálogo se dá em um plano suspenso pela desconfiança. O diálogo é um negócio. Nobres wauja quase sempre dialogam com outros nobres xinguanos, com os quais compartilham um universo moral. Nesse sentido, Barcelos Neto comenta a preferência do líder Atamai, seu informante, de um agente de estado a “um curioso voltado para o umbigo de suas preocupações teórico-acadêmicas”. Sendo ele um homem de estado, o ideal de troca é com outros homens de estado.

No caso dos antropólogos, o ingresso na aldeia wauja para pesquisa implica uma “taxa de entrada” equivalente a um motor de popa entre 15hp e 40hp. O autor faz ressalvas àqueles que criticam a tendência crescente de monetarização da inserção do antropólogo por parte das populações indígenas no Alto Xingu, como se isso maculasse a relação com os interlocutores indígenas e a liberdade da pesquisa. Tal postura, alega o autor, recusa a agência indígena nesse processo.

Em sua primeira experiência com os Wauja, em 1998, Barcelos Neto tinha uma certa identificação com a figura do agente de estado, uma vez que estava lá representando o governo com o objetivo explícito de comprar objetos para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Enquanto nessa primeira coleção a remuneração esteve voltada para a coletividade, em 2000, quando o autor retornou

para compor a coleção do Museu Nacional de Etnologia de Portugal, os Wauja decidiram que os pagamentos e as negociações seriam individuais. No processo desta segunda experiência, vieram à tona duas categorias: “paraguai” e “original”. “Paraguai” são as coisas que ocupam a esfera do falso, do que não presta, da cópia malfeita. No que diz respeito aos artefatos, porém, não é necessariamente índice de incapacidade ou baixa qualificação, já que fazer deliberadamente coisas “paraguai” é um modo de se resguardar do consumo predatório dos brancos. Museus e lojas, para os Wauja, são locais apropriados para as coisas “paraguai”, onde os brancos consomem imagens das culturas indígenas. Por sua vez, circula no Alto Xingu a idéia de que as coisas “originais” devem ser preservadas do comércio com os brancos, a não ser que sejam muito bem pagas. A idéia de “original” remete sobretudo àquilo que foi produzido ritualmente, impregnado portanto de múltiplas agências.

Na aquisição dos itens da coleção, muitos objetos não foram disponibilizados por estarem no circuito de prestações rituais. Outros foram fabricados para a coleção e, por isso, nasceram desprovidos dessa agência sobrenatural. Um exemplo destacado por Barcelos Neto foram as máscaras confeccionadas sob encomenda, que não tinham orifício para os olhos, pois não seriam *apapaatai*, mas máscaras “paraguai” a serem expostas no Museu. Seus artesãos também se recusaram a vesti-las para serem fotografados na praça, já que seria um vexame utilizá-las.

As flautas e os clarinetes wauja, por sua vez, marcam uma diferença importante em relação às máscaras, já que aqueles fundam rituais permanentes, ou seja, não cessam as obrigações do ex-doente de oferecer comida a essa sorte de *apapaatai* e de seus *kawoká-mona* trabalharem para o dono do ritual. Já as máscaras são queimadas após alguns anos, quando também se encerra esse ciclo de obrigações. A oportunidade de adquirir peças “originais”, portanto, era bastante limitada. Mas um dia o autor encontrou na casa do líder Atamai oito máscaras que já tinham

cumprido sua função ritual e seriam queimadas. Desse modo, foi permitido vendê-las ao museu. Já uma coleção de cestos cargueiros, por serem produzidos por seus *kawoká-mona*, deveriam ser usados por Atamai, não podendo ser vendidos.

Barcelos Neto optou por não recusar a oferta dos produtos “paraguai”. Como a remuneração era particular, muitos ofereciam artefatos, e ele procurava comprar quase tudo, o que resultou numa coleção de 567 peças. Como destaca o autor, seu cálculo não foi numérico nem estético, mas relacional. Depois de quatro meses em campo, período em que a generosidade do pesquisador foi testada, os Wauja aceitaram fazer uma grande festa de máscaras que migrariam em seguida para Portugal. O dono do ritual seria o nobre Itsautaku, em razão das fortes dores que sentia no joelho. Conta Barcelos Neto que as máscaras dançaram intensamente por cerca de uma semana, de modo que algumas delas chegaram ao museu com dentes quebrados ou olhos arrancados.

Assim, o autor nos mostra como panelas, cestos e outros artefatos constituem índices de produção e distribuição de pessoas. Os *kawoká-mona* produzem artefatos rituais (máscaras e aerofones basicamente) que atualizam a agência dos *apapaatai*, cujo sentido é direcionado para a produção de roças, panelas, cestos, fardos de pequi, armadilhas de pesca, pás de beiju, desenterradores de mandioca etc. Como enfatiza Barcelos Neto, os *apapaatai* permitem a transformação de um poder metafísico – centrado no indivíduo e em sua experiência patológica – em um poder econômico por meio de uma empresa coletiva.

A importância dos objetos reside assim na confecção de pessoas, em contraste com os museus – “essas pretensiosas máquinas do tempo, pequenas ilhas de outros”, na expressão do autor –, em que o valor dos objetos assenta-se em si mesmo. Os museus têm por tradição dessubjetivar os objetos, e o ritual emblemático pelo qual passaram os artefatos wauja foi a desinfecção. Mas a subjetividade daqueles que vêm

(incluindo os funcionários do museu) pode recobrar a sujeititude das peças para aquém ou além dos contextos etnográficos, já que a própria experiência museológica cria contextos paralelos e/ou transversais, subvertendo-os em direções igualmente múltiplas. Assim, *apaapatai* ou “paraguai”, antes de serem entes, são posições, devires, a depender da perspectiva de que olham e/ou de que são olhados.