

RESENHAS

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apa-paatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp. 328pp.

Marina Vanzolini Figueiredo

Doutora pelo PPGAS Museu Nacional

Apesar de inúmeros e importantes pesquisadores terem passado pelo Alto Xingu desde a primeira visita de Karl von den Steinen, em fins do século XIX, foi apenas entre as décadas de 60 e 80 que um corpo mais sistemático de conhecimentos sobre a região veio a público. De lá para cá pouca coisa nova apareceu. A etnografia de Aristóteles Barcelos Neto, ora publicada, marca uma nova fase da xinguanologia, que mostra ter acompanhado os desenvolvimentos teóricos da antropologia feita na Amazônia e alhures.

O autor pesquisou entre os Wauja, grupo aruak já estudado por Emilienne Ireland, cujos trabalhos, no entanto, são pouco divulgados no Brasil. Além de oferecer mais um ponto de vista sobre o conjunto multiétnico xinguanos, um dos principais méritos do livro de Barcelos Neto é prover o registro detalhado de uma modalidade ritual xinguanos até agora pouco estudada, a saber, ritos ligados ao processo de cura de doenças provocadas pelo contato com os seres *apapaatai* – os quais, ao lado dos rituais funerários e de iniciação, podem ser vistos como o

principal estilo cerimonial do Alto Xingu. A respeito das relações entre rituais de cura e rituais funerários, o etnógrafo dos Wauja sustenta ainda que ambos constituam um “*continuum* cerimonial” operando em prol da fabricação e da afirmação de figuras de liderança, homens e mulheres *amunaw* (chefes/nobres). A publicação da etnografia de Barcelos Neto representa, portanto, um acréscimo importante ao nosso ainda parco conhecimento sobre a vida ritual xinguanos.

Enquanto a maioria dos trabalhos sobre o Alto Xingu até então produzidos enfocava a sociologia *strictu sensu*, isto é, as relações entre pessoas e grupos nos níveis intra e interaldeão, Barcelos Neto investiga as associações entre a ordem política wauja e a cosmologia na qual está inserida e da qual – como demonstra o autor – não pode ser isolada. As relações entre humanos e não-humanos revelam-se assim elemento fundamental das relações intra-humanidade, ao mesmo tempo em que as noções de humano e não-humano entram em questão. Explorando o que já havia notado Ellen Basso sobre a política kalapalo (carib xinguanos) a respeito da associação entre o patrocínio de rituais de cura e a acumulação de prestígio que condiciona a fixação de certos indivíduos em posições de poder, Barcelos Neto se propõe a analisar *como* se dá tal associação, ou quais são os princípios que garantem a eficaz transformação de relações

com espíritos patogênicos em relações internas ao mundo humano.

O autor se vale para tanto do modelo desenvolvido por Alfred Gell para analisar a arte melanésia. Segundo Gell, uma antropologia dos objetos se caracteriza pelo estudo das relações sociais que tais objetos engendram ou nas quais estão inseridos; em outras palavras, os objetos são aí analisados como agentes sociais de pleno direito, isto é, enquanto termos e operadores de relações sociais. Parte do esforço analítico de Barcelos Neto se volta para demonstrar como isto se passa entre os Wauja, tanto em relação às máscaras e aos instrumentos musicais produzidos para representar os *apapaatai* durante os ritos, quanto em relação aos objetos oferecidos pelos participantes do ritual ao ex-doente como pagamento pela comida que este distribui durante a cerimônia. Dado que no Alto Xingu quase nada se passa sem que haja circulação de objetos entre humanos e destes com não-humanos, temos aqui um importante movimento em direção a uma teoria geral dos objetos naquela sociocosmologia.

O livro é composto de três partes. A primeira visa esclarecer o fundo cosmológico subjacente ao processo de adoecimento pela ação patogênica de *apapaatai* e ao processo de cura. Na segunda parte, a ritualística é descrita com minúcia, desde o diagnóstico xamânico que a condiciona até a realização das cerimônias; aqui o autor analisa tanto a sociologia dos atores envolvidos quanto os aspectos formais dos objetos produzidos em função do ritual. Na terceira parte, Barcelos Neto procura descrever de que modo o ritual seria mobilizado no sentido da manutenção da ordem política intra-aldeã.

O argumento central de Barcelos Neto é que, através dos ritos de cura, a potência de *apapaatai* é apreendida pelo doente, que se converte de vítima da predação canibal dos agentes não-humanos em

dono do ritual, isto é, patrocinador da festa e distribuidor de alimentos. Esta posição, por sua vez, lhe permite exercer um aspecto central e definidor da moralidade humana: a generosidade. Como nos lembra o autor, mais do que ideal de humanidade, a generosidade define o ideal da chefia wauja, de modo que a condição de dono ritual seria fundamental à constituição de figuras de liderança. Valendo-se do conceito explorado por Fausto, Barcelos Neto entende o ritual como processo de *familiarização* dos entes não-humanos: se antes a alma do doente era raptada para residir com os *apapaatai* em suas moradas na floresta, a partir do ritual aqueles entes é que são chamados a compartilhar do alimento humano – a comida oferecida pelo ex-doente, transformado em dono/patrocinador da festa, e consumida pelos dançarinos que representam/encarnam, através do uso de máscaras, instrumentos sonoros e outros objetos, os *apapaatai* raptadores. O ritual é descrito, enfim, como processo de aparantamento por comensalidade, no qual um ente canibal patogênico é convertido em agente protetor.

Na segunda parte do livro, quando se dedica à análise dos aspectos formais das máscaras e sua associação com os *apapaatai* representados, Barcelos Neto demonstra que, sem obedecer a uma gramática com elementos formais de conteúdo fixo, o aspecto das máscaras rituais corresponde somente à visão do xamã, em seu transe provocado pelo tabaco, do modo como estão vestidos os entes patogênicos envolvidos num dado processo de adoecimento. Os seres *apapaatai* conjugam, segundo descrição do autor, uma identidade não-humana – onça, sapo, fogo, trovão, canoa etc. – uma roupa-instrumento aparente apenas para o xamã – flautas, clarinete, máscara – e uma aparência humana com a qual se mostra ao doente em sonhos

ou nos transe causados pela doença. A noção de *apapaatai*, assim, associa forma humana e não-humana – dupla aparência replicada na estilística das máscaras, que reproduzem uma síntese visual ora de antropomorfia, ora de monstrosidade, como demonstra o autor, e elementos (“roupas”) que operam como modulações dos seres patogênicos que atacam a pessoa. Longe de esgotar o panteão de monstros wauja, a lista de *apapaatai* fornecida por Barcelos Neto não deve obscurecer o fato de que as variedades desses seres são em potencial infinitas – qualquer coisa podendo revelar-se contingencialmente agente patogênico.

Isto posto, não se justifica certa rigidez na descrição da cosmologia nativa, na primeira parte do livro. A distinção entre animais *em si* e animais-agentes, indicada no texto pela representação dos primeiros com letra minúscula (p. ex., “sapo”), enquanto os segundos são designados pela maiúscula (o *apapaatai* “Sapo”), faz perder de vista o alto grau de indeterminação da identidade de qualquer ser ou coisa com que se entre em contato naquele universo. No mesmo sentido, quando – ao transcrever o relato feito por um Wauja do sonho em que viu as pessoas que estavam lhe fazendo mal – coloca a palavra *pessoa* entre aspas, avisando num colchete que se trata ali de *apapaatai*, o autor não parece estar levando em consideração que talvez para o Wauja os *apapaatai* sejam de fato pessoas e não “pessoas”, ou seja, que o conceito de pessoa aplicado pelo Wauja talvez tenha um significado diferente do conceito mobilizado na descrição etnográfica.

Vale questionar também a tabela em que o autor classifica diferentes “modos de transformação” dos seres. Num mundo onde humano e não-humano muitas vezes não se comportam como classes, talvez não seja o caso de pen-

sar as transformações como passagens inequívocas de uma categoria a outra, seja em processos reversíveis, seja em processos irreversíveis. O que resulta desse estilo descritivo é uma exploração insuficiente do fato de que, se por vezes as noções de *espírito*, *gente* e *animal* são empregadas para designar classes ou tipos de ser – assim podemos falar de entes indubitavelmente *apapaatai*, como certas figuras monstruosas da floresta ou do rio – em muitos contextos estes mesmos termos designam modos ou estados do ser, definidos sempre em relação ao seu contexto de apreensão.

A mesma espécie de rigidez classificatória reverbera na interpretação de Barcelos Neto sobre as implicações sociopolíticas do ritual de *apapaatai*. Assim como parece ser verdade em relação à ideia de espírito, talvez nos fosse possível afirmar que a noção de chefe se comporta ora como categoria – um tipo de pessoa, o nobre, em oposição aos não-nobres – ora como estado, em relação de continuidade, neste último caso, com a noção de gente: o chefe seria uma pessoa plenamente constituída, um estado máximo da personalidade (como sugeriu Viveiros de Castro para os Yawalapití, aruak xinguanos).

O que escapa à leitura de Barcelos Neto é o duplo efeito que a captura de *apapaatai* no ritual pode produzir, algumas vezes reiterando, outras conjurando a chefia como classe: se permite que chefes afirmem uma condição adquirida por outros meios (como a posse de nomes de chefes recebidos de parentes da segunda geração ascendente), o patrocínio de rituais possibilita, por outro lado, que indivíduos considerados não-chefes, ou chefes menores, se afirmem como líderes. Pois um ponto frequentemente enfatizado na literatura sobre o Alto Xingu, é que nunca há um acordo absoluto quanto a quem é e quem não é chefe, *amunaw*, por direito. Um dos problemas da análise de

Barcelos Neto parece ser a definição de chefe/nobre (*amunaw*) a partir da noção de substância nobre, de tal modo que o *status* de distribuidor/generoso/chefe seria a confirmação de algo dado previamente. Mas isso que estaria dado não é, com efeito, claramente definido. Nesse sentido, uma discussão aprofundada da noção de pessoa e dos processos de fabricação corporal, explicitando sobretudo a relação entre a constituição de chefes e a constituição de não-chefes entre os Wauja, seria do maior interesse. A ausência de tal análise, contudo, não tira os méritos da obra, cuja qualidade reside justamente no fato de que, ao responder com competência determinadas questões, suscita outras.