

Reseña de libro

Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva. Tânia Stolze Lima. 2005. São Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 399 pp. ISBN 85-7139-62-1.

Rolando Silla

Un pez me miró es el nombre con que Tânia Stolze Lima (profesora de antropología de la Universidad Federal Fluminense) tituló su estudio etnológico (palabra maldita para el ambiente académico argentino) sobre los Yudjá que habitan a orillas del río Xingu, en el Estado de Mato Grosso (Brasil). Resultado de diferentes viajes realizados entre 1984 y 1990, el libro es una reformulación de su tesis doctoral defendida en el Museo Nacional (Universidad Federal de Rio de Janeiro) en 1995 e inspiradora de uno de los conceptos centrales del debate amazónico actual: el perspectivismo cosmológico amerindio, acuñado por Eduardo Viveiros de Castro. Obra dividida en siete capítulos, desarrolla progresivamente la gesta mítica de los Judjá, el concepto nativo de otredad, la concepción de cuerpo, embarazo y procreación, el canibalismo y las fiestas de sociabilidad. Estudio que intenta “liberarse de las categorías de finalidad cultural, causalidad sociológica y totalidad jerárquica”, parte del presupuesto de que el concepto de totalidad en el pensamiento antropológico clásico se haya fundamentado sobre las antinomias naturaleza-cultura e individuo-sociedad. Por ello la autora intenta desarrollar una perspectiva totalizadora pero sin reproducir estas antinomias. Así, a partir de las preguntas sobre cómo pensar relaciones entre perspectivas sin efectuar conceptualizaciones jerárquicas, o cómo crear totalidades que no sean cerradas, el texto plantea desafíos a la escritura etnográfica.

Su objetivo es la descripción del sistema sociocosmológico Yudjá; y Lima parte de la narración nativa para luego, y a partir de las cuales, desarrollar sus interpretaciones. Los relatos no son entonces considerados “supercherías” o representaciones

mentales, sino realidades construidas y por lo tanto eficaces en la vida cotidiana indígena. Para describir tal sistema no sólo toma los relatos sino que analiza su vida social y en especial una actividad considerada central: las fiestas de embriaguez producida por la cerveza de madioca (*cauim*) que las mujeres producen. Según la autora, ésta es una de las tres prácticas con que los Yudjá se autoidentifican y eligieron como expresión de su diferencia, siendo las restantes la navegación y las narraciones sobre Sen´. Lima señala que “la historia de Sen´ le fue narrada diversas veces por personas que la dejaban con la impresión de que resumía todo aquello que los Yudjá querían decir a los *karai* (o sea a los brasileros, o sea a ella). Le fue presentada en un conjunto articulado de mitos que forman la epopeya propiamente dicha, y en mitos que componen un conjunto articulado independiente, pero que son citados por intermedio de Taku (2005: 71), un hombre que, según el relato mítico, fue invitado por los *karai* a participar de una expedición fluvial al país de Sen´, situado en los confines del mundo. Sen´ es el chaman a quién los Yudjá atribuyen gran parte de la configuración actual del mundo y de la condición humana. Lima desarrolla esta epopeya en gran parte del libro, pero es ante todo en el primer capítulo donde cuenta cómo el gran chaman sopló a una parte de los Yudjá para que se transformen en *karai* y los dotó de la condición de criadores de ganado, teniendo “su caza” almacenada en sus corrales, mientras que los Yudjá propiamente dichos asumieron la condición de predadores, y por lo tanto estuvieron obligados a realizar expediciones para encontrar alimento. Después de su partida, Sen´ “inventó las mercaderías, las armas de fuego, los tejidos, los cuchillos de acero y los aviones pequeños” (2005: 25). De esta manera, la historia Yudjá no construye un discurso sobre sí,

Rolando Silla. CONICET, IDES. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales (UNCPBA). Avda. del Valle 5737, B7400JWI, Olavarría. E-mail: rolandojsilla@yahoo.com.br

destinado a los *karai* y generando una política de la etnicidad, sino que construye un discurso para sí sobre los *karai*, y sobre por qué unos predan y los otros fabrican. El mito se transforma así en una “antropología indígena” sobre ellos y los Otros con quienes interaccionan; y crea categorías producidas por el propio grupo para explicar su actual condición, su relación y subordinación a los blancos y al Estado nacional brasileiro. Esta explicación propia de los Yudjá no utiliza categorías de pensamiento occidental. Por ello la autora afirma que lo que en general se toma por meras ideas o representaciones son principios tan reales y de tanta eficacia como nuestros conceptos antropológicos de linaje, clase o tabú.

Otro aspecto central de esta etnografía es el desarrollo del concepto de perspectivismo, que nos lleva a reconsiderar las relaciones que la antropología clásica desarrolló sobre la dicotomía naturaleza-cultura. Desde la perspectiva Yudjá, Sen´ es un humano para los demás humanos y para sí mismo. Pero sus padres son jaguares para los humanos, aunque humanos para sí mismos; Sen´ los considera jaguares, excepto que entiende su lenguaje y los trata como a sus padres (2005: 28). Esta peculiar visión de los animales, las cosas y las personas, en dónde existe una diferencia de perspectiva entre lo que uno cree que es y cómo los demás (hombres o animales) lo ven a uno, es según Lima, el andamiaje fundamental desde donde estos grupos humanos construyen sus formas de ver el mundo, sus convicciones de cómo el mundo es, y por ende, cómo hay que operar sobre él. Se acostumbra llamar a este fenómeno “perspectivismo indígena panamericano” e implica la convicción nativa de que los animales, además de voluntad, tienen puntos de vista propios; y de que mientras los humanos (los Yudjá) ven a los animales como animales, estos se autoconsideran personas y nos ven a nosotros como personas también. Por ello, desde este punto de vista, los humanos pueden conocer a los animales como tales, pero también como otra persona, e incluso como otra sociedad con sus propias costumbres. Como una forma de conocer el mundo de los animales y de los espíritus radica en la capacidad del chaman del grupo en transformarse, esta cosmovisión implica también una concepción diferente de persona, de cuerpo y de sus potencialidades. Entonces, y según la perspectiva de las sociedades amazónicas, es propio de la persona humana estar dotada de una perspectiva que contenga a otras. Esta es la visión del mundo del cazador, y según la autora, oponer apariencia a esencia no es

suficientemente explicativo del fenómeno. Como para los nativos esta diferencia de perspectiva, más que creencia es una certeza, actúan en consecuencia a este mundo construido y por lo tanto real para ellos; e incide sobre su concepción de cuerpo, de embarazo y procreación, de comensalidad y ante todo implica una conceptualización diferente de la identidad, tanto humana como animal, e incide sobre las nociones nativas de humanidad, sociedad, y naturaleza.

Para los Yudjá “el lugar en que hoy viven es un cielo derrumbado” (2005: 57). En su origen, los Yudjá le dijeron a Sen´ que los *karai* eran buenos. Entonces éste les dio la posibilidad de fabricar mercancías. Es así que fue un error de ellos que el gran chaman los privara de la capacidad de las artes industriales y se las otorgara a los blancos. Así el mito retrata la condición humana en términos de un equívoco. Se podría fácilmente asociar el derrumbe demográfico Yudjá causado por la explotación y corrimiento que sufrieron debido a la extracción del caucho por parte de los brasileiros al mítico derrumbamiento celeste, y traducir un discurso “subjetivo y no-occidental” a una categoría sociológica propia de nuestro entendimiento. De hecho la merma demográfica es aterradora: 2000 miembros en 1842, 40 en 1916 y la ínfima suma de 37 en 1950. Sin embargo la autora se niega a seguir esta tentadora y directa explicación derivada de una causalidad sociológica para señalar que en su opinión el “derrumbe demográfico no destruyó el sistema, sólo hizo que operara en una escala menor” (2005: 79). Así, y pese a que los miembros casi desaparecieron, su lógica de pensar y actuar no; planteo que se opone a las concepciones clásicas de aculturación y contacto interétnico.

Los Yudjá distinguen a los *karai* de sus otros vecinos también indígenas. Si ellos “son dueños” del río, sus vecinos los Abi “son dueños” de la floresta. Por ello, y aunque se tiene gran aprecio por la carne de caza, la pesca es la actividad que domina y no se acostumbra ambular por la selva en busca de alimento, pues en general se caza desde la canoa.

Para los Yudjá vivir en sociedad es ante todo promover comidas colectivas y *cauinagem*s. Las diferentes modalidades de embriaguez, ligadas a la guerra, al chaman y al *cauinagem*, definen, según Lima, el problema de la comunicación entre categorías sociocosmológicas como un venir-Otro, y sugieren que ese devenir es tan indisoluble de la socialidad ritual cuanto del chaman, quien ocupa una situación ambigua

por excelencia. Ni vivo ni muerto, bueno y malo, hombre y animal, es el gran mediador entre los hombres, los espíritus y los animales, pues por su capacidad de transformarse puede viajar y establecer puentes de comunicación entre todos estos mundos. Pero es por esta misma ambigüedad que también tiene algo en común con el guerrero y el borracho, pues sobre ninguno de ellos se puede estar enteramente seguro de sus buenas intenciones para con la aldea.

El carácter altamente transformacional del mundo según la visión amazónica se evidencia también a partir de la comensalidad. Una de las preguntas de la autora es si, desde la perspectiva nativa, existe una diferencia fundamental entre comer personas y beber *cauim*; de si en una sociedad en donde el perspectivismo reina y la antropofagia aparece como una posibilidad latente sea suficiente evidencia que no comer personas no es ser caníbal. Si el vocablo gente y un tipo de *cauim* se dice igualmente *dubia*, entonces postulados que utilizan los Yudjá tales como los Arupaya “comen gente” (*dubia*) contiene ambos significados. Por otro lado, los Yudjá afirman que, desde el punto de vista de los espíritus, el *cauim* es producido a partir del cadáver de una persona, y que posee propiedades nutritivas para los Yudjá. O sea que cuando los espíritus observan los *cauinagem*s que los Yudjá realizan, ven que están comiendo seres humanos. Entonces, si desde el punto de vista humano están bebiendo mandioca fermentada, desde el punto de vista de los espíritus están bebiendo el producto de un cadáver, y por lo tanto serían, desde la perspectiva de los espíritus, caníbales.

Texto construido a partir de un extenso trabajo de campo en el que implicó, entre otras cosas, aprender

la lengua, la autora no deja de admitir los problemas inherentes a la traducción, así como a la comprensión de las prácticas nativas. Admite incluso que los propios informantes le señalaron lo difícil que fue explicarle su cosmovisión y de “que mil cosas le fueron dichas por pura aproximación”. Por ello considera que la monografía es sólo una aproximación a la vida Yudjá. De lectura compleja, combina sus datos con un profundo conocimiento del debate amazónico. Creo que tiene al menos dos méritos que sobrepasan la pertinencia al área en cuestión. Uno es la crítica a la causalidad sociológica intentando en todo momento no hacer traducciones rápidas de los conceptos y prácticas nativas a nuestro sentido y creencia de lo que es la sociedad y la cultura. El otro es estar atento a qué pertenece a la naturaleza y qué a la cultura desde las perspectivas nativas, y no dar esta división como un *a priori*. Sobre este punto, en la etnografía reseñada es admirable la sofisticación que la autora despliega respecto a la importancia de pensar otras totalidades en grupos humanos en la que la distinción entre lo humano y lo animal, lo terrenal y el “más allá”, lo real y lo simbólico, no se encuentran divididos exactamente de la misma forma en que nosotros lo hacemos; y que esto no es un falso saber, sino que tiene consecuencias reales sobre la vida cotidiana de estas poblaciones, pues es el fundamento sobre el que constituyen su mundo de vida. Por último, creo que desde la academia argentina debiéramos valorar cómo en un contexto como el brasilero etnología y antropología social han conseguido, no sin conflictos, tolerarse mutuamente, contribuyendo ambas y por diferentes caminos, a la comprensión de la vida en sociedad.