

**LIMA, Tânia Stolze. 2005. Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI. 400 pp.**

*Messias Basques  
(UFSCar)*

Senã'ã é uma pessoa humana (*dubia*) para os demais humanos (*dubia*) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; Senã'ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como seus pais.

(Lima 2005:28)

Num texto publicado há trinta anos podemos encontrar uma questão que certamente orientou a feitura deste belo livro de Tânia Stolze Lima. O texto em questão, "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras", foi assinado por Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, e publicado no Boletim do Museu Nacional no ano de 1979. Naquela oportunidade, os autores defendiam que era preciso "desenvolver o aspecto positivo da não-normalidade sul-americana – isto é, elaborar conceitos que dêem conta do material sul-americano em seus próprios termos, evitando os modelos africanos, mediterrâneos ou melanésios" (1979:7).

Esse deslocamento frente aos paradigmas antropológicos àquela época vigentes foi endossado por muitos outros autores e também implicou a reconsideração do dualismo natureza-cultura, que foi responsável não só pela consolidação das diretrizes que estruturaram a própria antropologia, como também pela conformação das suas linhas de pesquisa. Noutras palavras, "o que estava em questão não era apenas uma teoria social britânica saída de moda, mas *qual questão* se colocavam as pessoas das sociedades cujas estruturas eram ditas frouxas" (Overing *apud* Lima 2005:86). E, desde então, vem ganhando corpo um processo de revisão crítica desse par conceitual, processo este que culminou numa reconfiguração dos seus pressupostos e impôs a necessidade de repensar as formulações clássicas acerca das "sociedades discretas" e o papel da antropologia como área de investigação das sociedades (ditas) "modernas".

Nesse ínterim, outra noção que tem sido alvo de reflexão em muitas etnografias contemporâneas é a noção de pessoa. Diante do legado deste debate, Els Lagrou (*A Fluidez da Forma. Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade*

*Amazônica*, 2007), propôs que na Amazônia, como na Melanésia, a pessoa não é concebida como um ser indivisível, um “indivíduo”. E o conceito de pessoa fractal, que nos remete a Roy Wagner (*The Invention of Culture*, 1981), implicaria justamente uma constituição relacional da pessoa, onde a própria existência da entidade redonda sempre em relações, e onde cada parte contém em si as informações sobre o todo. Sendo assim, Els Lagrou sugere que as idéias pressupostas nos conceitos de “divíduo” e pessoa fractal ressoam muito bem com o material ameríndio, não obstante ponderar que a literatura chama atenção para uma ênfase diferente na construção da pessoa ameríndia, onde a incorporação do outro seguiria a lógica do acúmulo em vez da divisão. Viveiros de Castro (*Os Deuses Canibais. A Morte e o Destino da Alma entre os Araweté*, 1986) já havia falado de um aumento de poder do matador que incorpora a alma da sua vítima, tornando-se simultaneamente Eu, membro da comunidade, e Outro, inimigo. Na mesma linha de raciocínio, Cecília McCalum (*Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*, 2002) passou a chamar a pessoa amazônica de “pessoa composta”, em contraste com o “divíduo” da Melanésia, colocando a ênfase no efeito cumulativo em vez de distribuidor da fabricação de pessoas e corpos.

Em sua primorosa etnografia, Tânia Stolze Lima notou que o sistema sociocosmológico dos Yudjá constrói um contínuo entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos, e que seria imperativo compreender em que condições o cosmos se mostra um “sistema de relações”. E a autora nos coloca a seguinte questão: “se o conceito de totalidade, no pensamento antropológico clássico, é fundamental nas antinomias natureza e cultura (ou sociedade), indivíduo e sociedade, como poderíamos tratar de perspectivas totais sem reproduzir tais antinomias?” (18).

Viveiros de Castro observou no artigo “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” (1996) que, para diversos povos, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (idem:115). Esse “perspectivismo” caracteriza-se como “multinaturalismo”, visto que o que se tem é uma diversidade de “naturezas” e uma só “cultura”. Os animais, por exemplo, “vêem da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (idem:128). O ponto de vista é uma propriedade do espírito, já que só os seres dotados de espírito são sujeitos, humanos, mas “a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte – a diferença é dada pela especificidade dos corpos” (ibidem). Noutro momento (“O Nativo Relativo”, 2002), Viveiros de Castro propôs então que o objeto da antropologia seria a variação das relações sociais. Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica distinta, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, enquanto implicam relações sociais: de todas as relações como sociais. Mas isso de uma perspectiva que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais; uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceituação radical do que seja “o social” (2002:122).

Tânia Stolze Lima (“O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”, 1996) procurou esclarecer que não pretendia negar que o perspectivismo indígena possa ser considerado como uma variante do relativismo, pois, afinal, nada diz que não possa haver outras formas de pensar o relativismo muito diferentes daquelas concebidas pelo pensamento ocidental. O que a autora sustentava é que se trata de uma concepção da alteridade e da verdade tão peculiar que a comparação com o relativismo cultural é uma

ferramenta bastante útil para apreender sua especificidade. Lima recorre a Gilles Deleuze para ressaltar que quando se trata de perspectivismo, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista (Deleuze *apud* Lima 1996).

E foi a partir desses pressupostos que Tânia Stolze Lima procurou “restituir as ligações que o cauim apresenta com diferentes aspectos da vida social Yudjá, oferecendo ao mesmo tempo uma análise de um sistema sociocosmológico e um mapa da condição humana (...). A questão era (...) [f]azer aparecer a socialidade como variedade e dessemelhança” (Lima 2005:17-18). O objeto do livro é, pois, a construção de um sistema sociocosmológico tupi que parte da idéia de que a embriaguez é só variedade e dessemelhança. Sua matéria é a vida social de um povo tupi do rio Xingu, cujas mulheres são produtoras de cervejas (cauim) de mandioca.

A autora começa o livro dizendo que em face do muito variado conjunto de práticas que caracterizam a sua vida, os Yudjá elegeram três como expressão de sua diferença no seio da humanidade: a navegação, a produção de cauim e as falas de Senã’á. Tal como noutras narrativas míticas amazônicas, os Yudjá são aqueles que foram “abandonados” pela entidade divina (Senã’á), e Tânia Stolze Lima procurará demonstrar que a estrada real para a abordagem desta sociedade é o complexo de relações entre os humanos, não-humanos e os espíritos. Ademais, se para os Araweté a morte é um operador principal, “o lugar em que a ‘pessoa’ Araweté se realiza” (Viveiros de Castro 1996:57-58), a autora, por sua vez, procurará demonstrar que a pessoa Yudjá se realiza na socialidade forjada nas cauinagens, isto é, através destas festas de bebida.

Talvez fosse possível dizer que o “devir”, entre os Yudjá, apontaria concomitantemente tanto para a “sociedade” quanto para a “pessoa” (na combinação grupo-sujeito), pois o caminho até Senã’á revela justamente a possibilidade de refazer as escolhas num tempo “eternitário”, onde a opção pelo modo de vida que caracteriza os *karai* (e suas cidades de pedra com muitos artefatos industriais) seria passível de ser tomada a qualquer instante. Segundo Lima, “transcorrida no passado recente (...), [a] viagem de Táku ao país de Senã’á abre aos Yudjá uma nova chance de redefinição de seu modo de existência. Este é o mito de encerramento da epopéia do magnífico xamã (55).

A incidência etnográfica de uma “noção de ponto de vista” parece ser crucial para a compreensão da sociedade Yudjá. A partir da noção de ponto de vista surge a “pessoa fractal”, corroborando a definição daquilo que não é nem indivíduo nem grupo, nem parte nem soma, nem singular nem plural. Nota-se, então, que os Yudjá submetem a forma social assimétrica a tal regime de seqüenciamento temporal que de fato parece exprimir uma intenção política, moral e estética. O entendimento de Tânia Stolze Lima acerca dos processos sociais Yudjá é que, se estes dependem de uma forma social assimétrica, os grupos que ela molda têm por vértice um sujeito que se dá como tal segundo contextos de relações específicos cujas condições nunca estão dadas de uma vez por todas. Para a autora, “esta é uma das razões que tornam o conceito de grupo-sujeito interessante aqui.” (15). Esta formulação lógica sobre uma concepção de assimetria desemboca numa distribuição diferencial da posição de sujeito que é, por assim dizer, o ponto nevrálgico para a compreensão da cosmologia Yudjá (15). Nesse sentido, o recém-publicado livro de Els Lagrou (2007) traz uma contribuição interessante sobre fenômeno similar, ainda que no plano da arte Kaxinawa, ao defender que o problema da identidade e alteridade residiria, pois, na relação dinâmica e temporal entre forma fixa e não-fixa. Ser é devir e a existência humana depende do controle das fronteiras entre fenômenos e estados de Ser para produzir o equilíbrio entre fixidez e fluidez, estabilidade e transformação.

No segundo capítulo do livro, Lima nos diz que sua etnografia começou pelas falas de Senã'ã por acreditar que “o modelo de sociedade ali oferecido permitia fazer um deslocamento pequeno mas importante com relação às descrições de sociedades como ‘fluidas ou relativas’, e é lamentável que se tenha dado mais atenção ao primeiro que ao segundo adjetivo” (:85). Viveiros de Castro já havia questionado os usos e abusos do termo “fluidez” na sua etnografia dos Araweté, quando apresentou sucintamente as implicações sociológicas da categoria de pessoa, quais sejam: que a noção de “fluidez” sociológica ganha um sentido preciso, um sentido *temporal*; que a realização do ser no elemento da exterioridade – na morte, no outro, na divindade – está correlacionada com a não-elaboração de diferenças internas ao corpo social que, neste sentido, *não tem interior*; que o “acentrismo” sócio-morfológico Araweté é função da estrutura vertical do cosmos e, isto posto, a sociedade não poderia ser pensada fora da cosmologia; que as conclusões sobre o modo de (in)existência da “pessoa” podem ser estendidas para a “sociedade”.

Restaria saber, *pari passu*, “qual a feição do *todo Yudjá*.” (:87).

Perseguindo as relações que o cauim engendra, a autora apresenta os diversos aspectos da vida social Yudjá, fazendo um passeio por uma variedade de temas evocados pelas falas de Senã'ã, o xamã magnífico que soprou a humanidade. Senã'ã condensa em si mesmo toda a questão do perspectivismo, isto é, as possibilidades das variedades e dessemelhanças no mundo. E mais: as palavras de Senã'ã têm poder, não são apenas narrativas míticas que ilustram a constituição de uma cosmologia. Engendram uma subjetividade tornando, assim, os efeitos dos mitos e da fala em potência. Aliás, o momento mesmo da cauinagem é, nesta acepção, pura potência. Noção esta que parece ser crucial para a compreensão de uma cosmologia que não pressupõe um “espectador absoluto”, mas sim uma relação entre estados de subjetividade e as propriedades do cosmos.

Tânia Stolze Lima descreve, deste modo, os motivos que fazem com que a casa do cauim seja o ponto de gravitação da aldeia. Num capítulo inteiramente dedicado às cauinagens, a autora confessa que não saberia traçar a linha que separa a dramatização da realidade, mas diz acreditar que é justo uma oscilação entre a fantasia e a realidade o fenômeno que é positivamente procurado através do cauim. A cauinagem, por conseguinte, teria muito de teatralização da guerra (:243). Aludindo à hipótese de Joanna Overing sobre a necessidade de ultrapassar a oposição entre a “fluidez” das sociedades guianesas e a “complexidade” das sociedades centro-brasileiras, Lima reitera este argumento mediante a afirmação de que a “diferença” está associada ao perigo e nos impele a pensar as conceitualizações indígenas da diferença. Destarte, se entre os Araweté o que se comia era uma posição, *a posição do inimigo*, não a substância de um inimigo, a posição que se come nas cauinagens dos Yudjá seria aquela de *Yudjá legítimo*. E Tânia Stolze Lima propõe que a antropofagia seria o limite da socialidade deste povo, nestes rituais que absorvem toda a sua vida cotidiana.

O cauim é gente para eles... O sentido etnográfico que o comentário traduz é: o cauim é tido por seus *iwa* ['donos'] como ‘gente’ porque a embriaguez é um grau de morte. Penso que tem um sentido implícito: não nos mataria se não fosse gente. Em outras palavras: se a gente morre-um-pouco, só pode ser gente... Fazendo-me compreender que o cauim *não* era gente e tinha, *contudo*, um cadáver, uma alma, uma mãe, pestanas, além de um nome, um caminho que se abre para nós na hora da nossa morte (:380-381).

A cauinagem narra de modo extraordinário o significado profundo do beber e do ficar bêbado, apontando para as contradições inerentes às distintas posições de sujeito assumidas nesta situação: do amor ao ódio, da

alegria à briga. Neste sentido, “as diferentes modalidades de embriaguez (...) definem o problema da comunicação entre categorias sociocosmológicas como um devir-outro” (:253-254) – um plano transformacional que evoca esta pluralidade de relações enfeixadas em pontos de vista, em variedades e dessemelhanças. Não é à toa que a chave conceitual encontrada pela autora para penetrar neste universo sociocosmológico se ancore na significação da palavra *dubia*, que evoca uma complexidade de significados como gente, caium, e que pode evocar dom (presente-cauim-veneno-gente) e antropofagia (:280).

Ao cabo deste seu livro, a autora diz que seu objetivo foi o de

“propor uma experimentação com dois gêneros-*genre* da perspectiva, que supõem... Ora a dimensionalidade fractal de sistemas que se recortam em sistemas, ora o agenciamento hierárquico das partes e dos todos... Tudo isso, claro, concerne ao ‘dualismo em perpétuo desequilíbrio’ e a Lévi-Strauss... Tudo isso concerne, portanto, à antropofagia” (:367).

Por fim, poderíamos aqui conjecturar que se a pessoa fractal só se evidencia “em relação”, também depende das relações externas que estabelece e, principalmente, das relações externas que são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. Roy Wagner (1981) propôs designá-las como “relação integral”. Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e o seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o seu lado de fora. E foi por esse prisma, ou melhor, por meio e através desta perspectiva que Tânia Stolze Lima procurou descrever a sociocosmologia dos Yudjá, entrevista na socialidade diversa e dessemelhante característica do seu “todo” social e reconstituída nas intermináveis festas de bebidas, as cauinagens.

