

LOSONCZY, Anne-Marie. *Viaje e violencia: la paradoja chamánica emberá*. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2006. 248 p.

Bárbara Bustos Barrera

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: paquirri28@hotmail.com

Cinthia Creatini da Rocha

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: creatini@hotmail.com

O livro *Viaje e violencia: la paradoja chamánica emberá*, de autoria de Anne-Marie Losonczy, permite ao leitor acessar a temática do xamanismo diretamente articulada às questões sociocosmológicas, políticas e mitológicas desse povo indígena da Colômbia. Ao longo de sete artigos a autora demonstra por que o xamanismo entre os emberás significa muito mais do que apenas um sistema religioso ou ritual. Aliás, seu maior mérito parece ser justamente o fato de que acrescenta aos debates sobre o tema a ideia de que o xamanismo – como um conjunto de práticas e representações – é supralocal, circulante e dialógico.

Se algumas abordagens – já ultrapassadas – centravam o xamanismo na figura do xamã, hoje é consenso que tais práticas e representações são mais bem compreendidas em termos de uma rede xamânica como um sistema simbólico e uma instituição social que englobam não apenas um indivíduo, mas muitos outros. De maneira geral, pode-se afirmar que o saber xamânico é algo de apropriação gradual e que se dissolve entre vários membros de uma mesma sociedade que utilizam tal conhecimento ora para resolver problemas de ordem interpessoal e familiar, ora para questões políticas inter e

intraétnicas, ou ainda para estabelecer relações com o mundo espiritual do sobrenatural.

Losonczy indica que, entre os emberás, o *status* diferenciado do xamã (*jaibaná*, na língua nativa) não está atrelado ao saber ritual imediato, mas se sustenta pelos próprios objetivos de seu ofício voltado para a manutenção social de seu grupo. Assim, ao *jaibaná* caberia garantir a caça necessária para alimentar o grupo, a proteção contra feitiços e enfermidades de origem externa, bem como guerras e conflitos intergrupais, e a possibilidade de prever o futuro de sua comunidade. Além disso, seu caráter de mediador entre as porosas fronteiras dos humanos, animais e espíritos lhe induz, diferentemente dos demais membros do grupo, a processos de metamorfose e transformação.

Os emberás formam um dos grupos indígenas mais importantes demograficamente da Colômbia. Apesar de conhecidos desde os escritos coloniais, a autora observou que todas as análises produzidas sobre eles davam pouca ênfase a uma das maiores exigências do aprendizado xamânico: as viagens, não apenas dos sonhos ao encontro dos espíritos, mas também aquelas longas e distantes viagens geográficas em busca de mestres que se incluem em outros grupos indígenas e mesmo não indígenas de zonas rurais ou urbanas. Tais itinerários didáticos dariam ao aprendiz do xamanismo não apenas a garantia de maior saber e poder, como também prestígio e legitimidade entre os membros de seu grupo (p. 15).

Como enfatiza a autora, para os emberás, “viagem e violência” são os fios que conectam o campo ritual com a práxis econômica, social e política dos grupos. Aqui, a figura do xamã condensa, utiliza e regula a versatilidade e a hostilidade potencial que os emberás atribuem a todos os seres animados que compõem seu universo: espíritos, animais e humanos, especialmente os culturalmente mais próximos, cuja competência agressiva, mediante a bruxaria de seu xamã, é considerada superior àquela de outros (p. 22). Os xamãs emberás são figuras poderosas; tornar-se um deles é ter seu prestígio reconhecido para além de seu tempo, porém é também se colocar em uma posição perigosa.

Assim, a prática xamânica aparece como interdependência entre violência, dispersão territorial e alianças instáveis. Os conflitos inerentes entre os grupos emberás e a dispersão migratória lhes possibilitam a abertura para os contatos interétnicos e a incorporação de elementos culturais externos que fazem parte desse poder xamânico valorizado. Nesse sentido, Losonczy enfatiza a ideia de que essa captura da exterioridade cultural – próxima ou distante – constitui-se em mais uma estratégia de reforço da interioridade que o menoscabo da sua cultura.

A individualidade do *jaibaná* passa pelos mesmos processos de transformação que ocorrem ao longo das trajetórias específicas de homens e mulheres emberás: operadores simbólicos de iniciação, mudança de *status*, identidade e aumento de potência. Contudo, se seu itinerário existencial inicia como o dos outros meninos emberás, logo o *jaibaná* demonstra um interesse permanente pelas palavras das mulheres, pelas cerimônias xamânicas, pela exploração solitária da selva, por sonhos com animais e espíritos (p. 21). Em especial, a viagem do rapaz, que deveria ser pela procura de uma esposa, se transforma na busca por conhecimentos xamânicos. Os aprendizes passam anos junto a mestres de sua própria etnia ou também de outros grupos indígenas, vizinhos ou não, adquirindo sabedoria e poder para controlar a força espiritual dos *jäi* (espíritos). Ao final de cada período de aprendizagem, o mestre presenteia o aprendiz com um bastão no qual habita um *jäi*. O acúmulo de bastões legitima o poder do *jaibaná* diante de sua comunidade. Ao longo de sua aprendizagem e iniciação, o xamã adquire a capacidade de capturar e fechar o *jäi* dentro de um “curral” no meio da selva, em torno do qual se forma uma barreira mágica invisível que apenas seu canto-palavra ou o de um xamã mais poderoso poderá abrir.

O xamã pode também atuar como bruxo (*jaibaná* negro), realizando agressões mágicas aos seus inimigos ou aos de seus clientes a partir do interior de sua cabana na selva. Nessa figura, o *jaibaná* se mescla ao predador, pois, ao mesmo tempo que dirige o infortúnio para a vítima, captura algum elemento vital dela. Sua agressividade aqui pode ser letal. É interessante que, em diversas passagens do

texto, a autora descreve não apenas o xamã, mas também os homens e as mulheres emberás comuns, com características de predadores. Os homens, em suas atividades de caça, são os responsáveis pela alimentação familiar, enquanto as mulheres são predadoras de seus próprios maridos com o objetivo final de capturarem os espíritos de seus futuros filhos. Por sua vez, durante o processo de fabricação da criança, essa também é apresentada como uma figura predadora das substâncias corporais dos pais ou com uma potência superior para capturar os elementos da natureza, especialmente através do ritual do *ombligado*,¹ o qual possibilita inscrever nesse corpo infantil características e habilidades funcionais do mundo animal, quando menino, e vegetal, quando menina.

Viaje e violencia, além de ser uma etnografia sobre o xamanismo, é também um esforço para dar conta de uma teoria da pessoa. Nesse desafio, a autora se encaminha para a decodificação do “paradoxo emberá”. Não deixa de surpreender o complexo jogo que se tece entre interioridade e exterioridade ao longo do processo de construção da pessoa. O que talvez possa parecer estranho ao paradoxo exposto é que ele conforma algo que, de um lado, se concentra na criação de um interior e, de outro, está obcecado pela captura da alteridade. Mas o paradoxal dessa fabricação é exatamente essa dialética entre mundos que pareceram viver sempre separados: o interior e o exterior, o próximo e o distante, o próprio e o alheio, o velho e o novo. Se de um lado os emberás dão uma forte ênfase e uma grande inversão à constituição individual da identidade, em contraponto mostram uma necessidade imperiosa de incorporação do outro – negros, brancos, outros grupos indígenas – como fundamento dessa mesma constituição pessoal.

Como dialogam esses dois projetos de construção do ser e tornar-se gente entre o grupo? Como pensar esse trabalho detalhado, ao qual se dedicam pais, mães, “mães velhas” e o próprio xamã nos rituais de elaboração dessa identidade, que procura inscrever no corpo da criança características animais e/ou vegetais valorizadas culturalmente pelos emberás? O que move os emberás a essa busca incansável pela incorporação do exterior, do novo e do outro para a

constituição de si? Como dialoga esse núcleo interior com esse difuso e disperso exterior? Dito em outros termos, como entender essa intensa e cuidadosa dedicação coletiva na formação de um interior identitário individual emberá *versus* essa necessidade sociológica intensa pela busca e incorporação de um exterior, longínquo, alheio, distante, diferente, outro? Parece claro que a interioridade e a exterioridade não podem ser entendidas senão de maneira conjunta. A pessoa emberá só existe na medida em que coexistem, dentro do seu corpo e na fabricação incessante da sua identidade, os elementos representativos desses dois lados.

Nesse ínterim, é importante salientar que, quando falamos das noções de interioridade e exterioridade, os limites que colocam certos elementos de um lado ou outro da fronteira não estão dados por contornos interétnicos: de um lado, indígenas e, de outro, negros e brancos. Ao contrário disso, a definição dessas noções passa muito mais pelo conjunto de elementos culturais e historicamente selecionados pelos emberás, de modo a fundamentar sua constituição da pessoa.

Assim, uma forma de pensar essa paradoxal formação da pessoa emberá pode ser encontrada na dimensão do conflito e da hostilidade. Como a própria autora pontua, a construção da pessoa de alguma forma é uma modalidade de configuração do corpo e de modelagem de uma identidade singularizante. As tecnologias da constituição da pessoa emberá poderiam ser entendidas como formas primeiras de preparação do corpo e da pessoa para se desenvolver adequadamente e funcionalmente na vida. A captura do outro, seja ele qual for – animal, vegetal, espiritual, social, cosmológico, cultural, político –, é de um lado parte da sequência não sequencial da fixação/construção da pessoa emberá, mas ao mesmo tempo forma de substituição e deslocamento dos conflitos residenciais e intraétnicos. Em outras palavras, quando a captura de outro é definida como fora das fronteiras intraétnicas, a estratégia aponta para suspender ou evitar os conflitos intragrupais e transferi-los para as relações interétnicas de trocas de agressão, que ora produzem alianças, ora as interrompem. Tudo se passa como se “a já antiga abertura

emberá e a troca com grupos vizinhos não indígenas ampliasse o campo de aliados, fazendo servir o outro como *tela* para os conflitos sempre renascentes entre si” (p. 17).

No xamanismo, as doenças manifestam-se como elemento central. Mas, no caso do xamanismo emberá, os adoecimentos não trazem à tona a centralidade da cura realizada pelo *jaibaná*, e sim a própria possibilidade de ele adoecer para buscar a cura e o aperfeiçoamento de seu saber no exterior. Quando adoece, o xamã sai em busca de novos mestres e bastões, revitalizando seu corpo, essência e poder.

Se o autoadoecimento do xamã lhe permite incrementar seus poderes, também a cura de outras pessoas possibilita seu fortalecimento e legitimidade. Justamente na cura de outros corpos doentes, o *jaibaná* demonstra a faceta predadora e guerreira que adquire ao longo de seu aprendizado. Um corpo doente é aquele que tem sido vítima do ingresso violento de objetos ou substâncias animadas em seu interior ou também aquele que tem sido objeto da captura de suas instâncias vitais. Portanto, o corpo doente é um corpo incontrolável pela vítima, um corpo xamanizado em forma selvagem, agredido e devorado violentamente.

O ritual de cura, como descrito por Losonczy, parece ser uma batalha em que o xamã, com seu poder e saber, deve penetrar no corpo do doente e enfrentar uma luta com os *jäi* inimigos que tomaram conta do adoentado. O propósito é extrair esse *jäi* malévolo. O que acontece nesse processo é a abertura do corpo do doente para a extração do mal, a reintegração das substâncias vitais roubadas e o fechamento desse corpo doente, realizados através do sopro do xamã.

Toda essa ênfase no caráter guerreiro do xamã é aprofundada na quinta parte do livro. Aqui se acentua o paralelismo entre o poder ritual xamânico e o modo de agressão dos guerreiros. Se o xamã volta suas capacidades agressivas para o exterior de forma a proteger seu grupo, o contrário também pode lhe ser acusado: em caso de ruptura da reciprocidade com seus próprios *jäi*, estes últimos podem voltar sua agressividade sobre a unidade residencial do próprio xamã (p. 164). A relação xamânica com os *jäi* se baseia em uma agressão inicial e termina em sedução. Agressão e sedução são inseparáveis

na caça e no xamanismo – no universo dos animais selvagens e do sobrenatural dos *jäi*. A figura do xamã aparece como uma ponte entre esses dois mundos. Mais do que isso, uma das facetas da agressividade xamânica apresenta o xamã como uma espécie de canibal que, ao longo de sua vida, devora o *jaure* (alma) de suas vítimas extracomunitárias. Porém, depois de morto, o xamã se volta contra sua própria unidade residencial, manifestando seu caráter pré-humano e sobrenatural (sua essência endocanibal primordial enfatizada no mito de origem) (p. 173).

Losonczy, ao se perguntar o que de fato leva o xamã a um ciclo de aprendizagens sucessivas sob o signo da itinerância, encontra resposta na própria etimologia da palavra “emberá” para xamã – *jaibaná*. *Jaibaná*, na língua nativa, sugere a ideia de uma pessoa que possui uma multiplicidade de aparências e de espíritos e que exerce um controle sobre os mal-estares e as enfermidades que lhe são associados. Como outros homens emberás que também viajam cotidianamente e em seus sonhos, o que distingue o xamã é que ele viaja oniricamente para mais longe e para onde quiser: de dia a lugares inacessíveis da selva e em sonhos ao mundo do extra-humano (p. 125).

Enfim, se a autora propõe uma compreensão do sistema xamânico emberá como instituição sociológica, ao final da leitura do livro tem-se um panorama teórico ainda maior que possibilita reflexões e diálogos com outras etnografias que apontam para temas da alteridade, predação, noção da pessoa, entre outros. Assim, *Viaje e violencia* sintetiza os aspectos em torno dos quais se estrutura o sistema xamânico, mas, para além disso, traduz o próprio movimento que induz o povo emberá a uma incessante e paradoxal mobilidade – geográfica, cósmica, individual, social e política – em suas redes de relações.

Nota

¹ A palavra *ombli*, em espanhol, significa umbigo. O ritual do *ombli*, realizado pela mulher mais velha do grupo, é feito com a finalidade de nomear as crianças emberás.

Recebido em: 17/08/2010

Revisão em: 20/09/2010

Aceite em: 30/09/2010