**FORTIS Paolo, *Kuna Art and Shamanism. An
Ethnographic Approach***

Diego Madi Dias

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15255>
DOI : 10.4000/jsa.15255
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Diego Madi Dias, « FORTIS Paolo, *Kuna Art and Shamanism. An Ethnographic Approach* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 103-2 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 27 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15255> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.15255>

Ce document a été généré automatiquement le 27 septembre 2022.

Tous droits réservés

FORTIS Paolo, *Kuna Art and Shamanism. An Ethnographic Approach*

Diego Madi Dias

RÉFÉRENCE

FORTIS Paolo, *Kuna Art and Shamanism. An Ethnographic Approach*, University of Texas Press, Austin, 2012, 257 p., bibliogr., index, fotos em preto e branco, mapas, tabl., glossário.

- 1 *Kuna Art and Shamanism* é resultado de uma etnografia realizada entre março de 2003 e novembro de 2004, “uma jornada fascinante”, como escreve o autor logo no início do livro, nos agradecimentos. No decorrer de 240 páginas, Paolo Fortis transmite o seu fascínio de modo a inscrever talentosamente sua monografia na tradição etnográfica moderna. O texto de Fortis é testemunha de uma experiência, o antropólogo esteve lá; seus dados de análise foram obtidos através de uma aproximação estruturada por relações horizontais: comer junto, dormir na mesma casa, compartilhar a vida cotidiana em suas tensões e alegrias. O método etnográfico surge no trabalho de Fortis como uma maneira de educar o corpo para o desempenho de uma experiência fenomenológica nova, ancorada numa organização social particular e no contexto de um ambiente característico. Sobretudo, o método etnográfico permitiu ao autor educar seu espírito para perceber um mundo inteiramente novo, aquele vivido pelas pessoas com quem se aprende; e, finalmente, educar a razão para capturar os problemas intelectuais que ocupam essas mesmas pessoas, elaborando questões pertinentes e as iluminando em seguida com os dois pés no chão de Gunayala.
- 2 A pesquisa foi realizada na comarca indígena de Gunayala, localizada no arquipélago de San Blás, na costa atlântica do Panamá. O trabalho de campo aconteceu na aldeia de Ogobsuggun, na verdade entre a comunidade insular e o continente selvagem povoado por entidades não humanas. Fortis percebeu logo a importância da floresta, lugar para onde os Guna se dirigem diariamente na busca de comida e de remédios. Provenientes

da selva tropical, os Guna migraram apenas recentemente para as ilhas San Blás e mantêm relações estreitas – de ordem material e simbólica – com esse espaço originário que nutre e cura no cotidiano.

- 3 Espaço-tempo primordial, a floresta ganha sentido no cotidiano mas é também concebida como destino *post-mortem*. É no continente que são enterrados os mortos. A abordagem de Fortis tem o mérito de ressaltar um aspecto que atravessa a reflexão existencial Guna, da origem até a morte. Sua pertinência pode ser melhor entendida a partir do conceito nativo de *sabbibenega*, a “casa dos donos das árvores”, situada no céu, onde vivem as entidades arbóreas ancestrais. Em Gunayala, o ritual mortuário tem por objetivo, justamente, auxiliar o morto para que ele consiga chegar até *sabbibenega*.
- 4 A ênfase de Fortis na relação dos Guna com a floresta é interessante porque permite uma compreensão holística que articula mito, história e ciclo de vida. Mas é interessante também porque permitiu, pela primeira vez no contexto da etnografia Guna, uma discussão afinada com a reflexão etnológica produzida pelo americanismo tropical das Terras Baixas¹. Fortis empreende um diálogo especialmente produtivo com a etnografia amazônica, partindo da noção de “alteridade” como parte integrante de uma “economia simbólica” (Viveiros de Castro 1996a, 1996b).
- 5 Com efeito, argumenta Fortis, os Guna classificam diferentes espaços em função de um gradiente de alteridade: as pessoas humanas vivem em aldeias insulares enquanto a floresta é por excelência o espaço das plantas, dos animais e dos espíritos; suas regiões mais próximas, em que se cultivam espécies vegetais para o consumo diário, são relativamente mais seguras que a porção de mata densa, onde habitam demônios e seres patogênicos. Do ponto de vista de uma pessoa Guna, o problema reside no fato de que essa taxonomia não produz espaços inteiramente distintos ou campos discretos.
- 6 Fortis demonstra que o tratamento Guna da diferença interespecífica é de natureza contínua, possibilitando o contato, a comunicação e mesmo a transformação. As aldeias são lugares seguros para os humanos, é verdade, mas são espaços desprovidos das fontes materiais e simbólicas mais fundamentais. A relação com a floresta é portanto essencial. Eventualmente, contudo, – especialmente quando são incomodados pelos humanos – espíritos e demônios podem se aproximar das aldeias de modo a provocar epidemias. Como é o caso em diferentes partes da Amazônia, os Guna percebem a floresta como fonte primária de conhecimento terapêutico mas também de enfermidades. Conforme argumenta Fortis (p. 41), a relação dos Guna com a floresta não autoriza uma distinção simples entre “forças perversas da natureza e forças benevolentes da cultura”, mas salienta a necessidade de transformação do potencial agentivo não humano.
- 7 Os problemas tratados por Fortis possibilitaram que o autor se aproximasse da perspectiva desenvolvida por Viveiros de Castro sob a rubrica “metafísica da predação”, cujo esquema sociológico correspondente é aquele da “afinidade potencial”. Em harmonia com essa perspectiva, a noção de *diferença* aparece no trabalho de Fortis como “necessária e perigosa, condição e limite do *socius*” (Viveiros de Castro 2002, p. 103). Considerando esse marco teórico, entende-se então a escolha do autor por privilegiar a arte masculina do entalhe em madeira como objeto de sua reflexão e análise. Entalhar madeira na forma de pequenas estátuas rituais, argumenta Fortis, atua na transformação do potencial agentivo das árvores de modo a viabilizar sua incorporação livre de perigos no espaço de residência. A produção de *nudsugana* – figuras antropomórficas que atuam como espíritos auxiliares – possibilita domesticar a

fonte de conhecimento terapêutico, protegendo o grupo de parentesco da ofensiva predatória.

- 8 A tarefa de esculpir um *nudsu* (pl. *nudsugana*) é realizada em Gunayala por homens que ultrapassaram a idade reprodutiva, normalmente senhores que já têm netos. Fortis entende o trabalho do escultor como uma conversão da fertilidade masculina, atividade que “dá forma” (*sobed*) e produz artefatos dotados de uma “força vital” (*burba*). Efetivamente, os Guna podem utilizar o mesmo verbo, *sobed*, para dar conta de atividades diversas em que se produz forma: esculpir uma estátua ritual, *nudsu sobed*; fabricar uma canoa, *ur sobed*; construir uma casa, *neg sobed*; fazer um bebê, *goe sobed*. Traduzem o verbo *sobed* em espanhol por *sacar la forma* (assumir a forma).
- 9 A análise de Fortis ressalta uma sofisticada imbricação entre as teorias nativas da materialidade e da pessoa: partindo de objetos materiais que têm uma “vida oculta” (Santos-Granero 2009), o autor se aproxima das proposições influentes de E. Lagrou (2007, 2009) sobre o caráter artefactual da pessoa na Amazônia². Concebe portanto a produção de arte visual como relativa a “um sistema de ação” (Gell 1998) que faz operar elementos de uma ontologia Guna.
- 10 Um aspecto particularmente interessante do trabalho de Fortis é sua reflexão sobre o ciclo de vida dos especialistas rituais com poder de vidência (*nele*, pl. *nelegana*). Os Guna sustentam que as crianças reconhecidas como *nelegana* são extremamente frágeis e suscetíveis a encontros perigosos através dos sonhos. Com base na experiência emocional dos xamãs, especialmente o medo e o sofrimento durante a infância, Fortis passa a explorar a relação que se estabelece com o mundo sobrenatural. Esse aspecto da experiência xamânica levou o autor a tratar do sistema visual Guna para além de sua expressão plástica – escultura ou entalhe em madeira (*sobed*) –, mas considerando agora a percepção gráfica (*narmaggaled*) que está na base dos “desenhos amnióticos”.
- 11 Fortis designa por desenhos amnióticos (*gurgin narmaggaled*) as imagens que às vezes podem ser vistas na cabeça de uma criança recém-nascida. Durante o período embrionário, a pessoa se desenvolve ao mesmo tempo no útero materno e na casa de *Muu*, deidade feminina primordial que vive em *sabbibenega*. *Muu* então desenha na cabeça dos embriões, outorga-lhes *gurgin*, e os seus desenhos aparecem eventualmente no momento do parto. Nesse contexto, *gurgin* se refere à bolsa amniótica; no cotidiano, indica o “chapéu” (ou “boné”), utilizado em Gunayala por todos os homens adultos. *Gurgin* é normalmente traduzido para o espanhol por *inteligencia* (inteligência).
- 12 Apenas algumas crianças nascem com reminiscências da bolsa amniótica (*gurgin*) recobrando sua cabeça. Nesses casos, *gurgin* pode ou não apresentar os desenhos de *Muu*. Fortis explica que os desenhos amnióticos expressam astúcia, aptidão, frequentemente indicando uma predisposição ou vocação para o aprendizado de atividades específicas (fabricar canoas, produzir cestaria ou arte em tecido). Contudo, o aparecimento de desenhos amnióticos no momento do parto revela também uma relação perigosa que associa o recém-nascido a uma espécie animal (jaguares, cobras, crocodilos). Quando um bebê nasce com o desenho do jaguar em sua cabeça, por exemplo, então a parteira declara que aquela criança está “no lado do jaguar”. Os Guna entendem que essas crianças estão em perigo constante, sujeitas à aproximação de uma espécie predadora. De modo a conter o risco eminente (à guisa de prevenção), administram nesses casos banhos medicinais preparados com plantas de efeito profilático. Mas, pergunta Fortis, o que acontece quando os desenhos de *Muu* não aparecem?

- 13 Os Guna consideram que um xamã quando nasce tem o *gurgin* branco, imaculado. Fortis sugere que a invisibilidade dos desenhos amnióticos indica nesses casos uma “diferença de perspectiva”, isto é, eles são invisíveis na perspectiva das pessoas humanas. A iniciação de um especialista ritual com poder de vidência (*nele*), ao longo da infância, atua justamente no sentido de abrir o campo visual do xamã. Tratando as dores de cabeça constantes, clarificando os pesadelos recorrentes, os banhos de iniciação estimulam a capacidade de ver para além dos limites do corpo e da paisagem humana. O nascimento e iniciação de um xamã, contudo, implica em sérios riscos para sua família, especialmente para sua mãe, que se sente debilitada e não tem vontade de comer durante a gravidez. Fortis observa que a gravidez é por excelência um período de vulnerabilidade, situação em que as mulheres deixam sua ornamentação corporal (blusas de *mola*, arte têxtil tradicional, e pulseiras de miçanga). O autor argumenta que as mulheres grávidas deixam de utilizar seus desenhos porque não querem parecer bonitas e chamar a atenção de espíritos patogênicos. A cautela deve ser redobrada quando uma mulher recebe através dos sonhos uma indicação de que está grávida de um *nele*, afinal, os poderes de vidência decorrem justamente de uma predisposição para a relação com espécies predatórias.
- 14 Fortis analisa o perigo em torno do nascimento de um xamã a partir de sua “afinidade potencial” com espécies animais. Um especialista cujo poder de vidência é reconhecido, afirmam os Guna, está casado com uma esposa no mundo subterrâneo. Deve-se ter em conta que apenas homens são reconhecidos como xamãs desde o nascimento. As mulheres adquirem capacidade de visão por meio da gravidez de um filho *nele*, por meio do *gurgin* de seu filho. Mulheres xamãs, ao contrário dos homens, não se casam no mundo subterrâneo, mas são capazes de atrair espíritos auxiliares.
- 15 A sociologia uxorilocal praticada em Gunayala assume no contexto do xamanismo um desdobramento cosmológico que confere poder diferencial às mulheres. Os Guna explicam que, devido ao seu poder de sedução, as mulheres xamãs podem se tornar muito mais poderosas que os homens. Fortis apresenta o tema Guna da perda e separação do filho homem em relação à sua mãe, tão presente no cotidiano, a partir do mito que relaciona a morte da mãe com a origem do xamanismo. Em tempos míticos, o conhecimento terapêutico teria sido aprendido em uma tentativa de impedir a morte da mãe. Fortis (p. 149) elabora então uma bela reflexão sobre a “separação como ato social criativo”, discussão que permite ao mesmo tempo penetrar no pensamento mítico e capturar o espírito como os Guna experimentam esses problemas na vida ordinária. A uxorilocalidade parece indicar nesse caso muito mais que um padrão de residência pós-marital, oferecendo consequências filosóficas e existenciais importantes.
- 16 O idioma de residência é utilizado pelos Guna para dar conta da pragmática envolvendo as estátuas rituais esculpidas em madeira (*nudsugana*), que servem de “casa” para os espíritos auxiliares. Fortis mostra que os *nudsugana* têm uma “vida” corresidente, são tratados pela família como amigos ou visitantes que precisam de cuidado, comida e um lugar para dormir. O autor observa que os *nudsugana* integram o grupo corresidente, eles vivem “juntos”, em grupo, em uma caixa ou bacia localizada no centro da casa. Partindo dessas figuras antropomórficas talhadas em madeira, *Kuna Art and Shamanism* oferece uma excelente visão paradigmática da sociedade Guna: retomando e precisando conceitos indígenas importantes, que já haviam sido tematizados pela etnografia Guna, mas também sugerindo novas pistas e interpretações sobre a socialidade em Gunayala.

- 17 Deve-se destacar que o trabalho de Fortis faz parte de uma tendência estimulante de valorização contemporânea da antropologia da arte e da imagem. Sua monografia se destaca como contribuição importante e original para esse debate, fornecendo material etnográfico convincente que comprova a pertinência de se pensar as teorias indígenas da imagem de modo articulado com as noções ameríndias de pessoa e corporalidade. O livro termina por revelar uma verdadeira arte de viver em Gunayala, em que a segurança da condição humana depende do virtuosismo material como habilidade de domar as imagens contraproducentes da alteridade, oferecendo-lhes uma figura ou forma fixa.
- 18 Uma ressalva possível ao trabalho de Fortis consistiria em chamar atenção para o uso que o autor empreende de uma determinada tradição franco-brasileira de análise, herdeira do estruturalismo, servindo-se sem reservas de conceitos como *perspectiva*, *cosmologia* e *ontologia*. Em minha leitura, cada vez mais interessada pelas implicações do pragmatismo na antropologia, essa filiação teórica parece às vezes excessiva na medida em que acaba por produzir uma semiose da cultura Guna, que é apresentada por meio de suas dinâmicas de troca simbólica, suas estruturas de código ou pressupostos ontológicos. Para aqueles leitores buscando repercussões da antropologia para fora da etnologia americanista, essa abordagem pode carecer de uma atenção maior aos processos macro-sociológicos de criatividade cultural ou aos processos micro-sociológicos relativos à autonomia pessoal e à produção de sentido a partir da experiência subjetiva individual.
- 19 Finalmente, se as perspectivas teóricas servem justamente para provocar uma boa discussão, são etnografias como a de Paolo Fortis que assumem valor incontornável, definitivo para a disciplina antropológica. Chegando às últimas páginas do livro, o leitor se sentirá ele também fascinado pelo mundo conceitual Guna. Se esse mesmo leitor acabar em seguida por realizar trabalho de campo entre os Guna no Panamá, como aconteceu comigo, então chegará em Gunayala com uma estranha mas grata impressão: “eu já estive aqui!”
-

BIBLIOGRAPHIE

CHAUMEIL Jean-Pierre

1989 “Du végétal à l’humain”, *Annales de la Fondation Fyssen*, 4, p. 15-24.

COSTA Luiz Antonio Lino da Silva

2007 *As faces do jaguar : parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*, Tese de doutorado, Antropologia, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ERIKSON Philippe

1991 “Cycles végétatifs et vitaux dans le rituel matis”, in Daniel Meiller e Paul Vannier (orgs), *Le grand livre des fruits et légumes. Histoire, culture et usage*, Éditions de la Manufacture, Besançon, p. 183-194.

2003 “‘Comme à toi jadis on l’a fait, fais-le moi à present...’, Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil)”, *L’Homme*, 167-168, p. 129-152.

GELL Alfred

1998 *Art and agency: an anthropological theory*, Clarendon Press, Oxford.

LAGROU Elsje Maria

2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*, TopBooks, Rio de Janeiro.

2009 *Arte indígena brasileira: agência, alteridade e relação*, ComArte (Historiando a arte brasileira. Didáctica, 4), Belo Horizonte.

OVERING Joanna

1977 “‘Orientation for paper topics’ and concluding ‘Comments’, Symposium “Social Time and Social Space in Lowland South American Societies”, in *Actes du XLII^e Congrès international des américanistes*, Société des américanistes, Paris, vol. II, p. 9-10, 387-394.

RIVAL Laura

1993 “The growth of family trees: Huarani conceptualization of nature and society”, *Man*, 28 (4), p. 635-652.

2002 *Trekking through history. The Huarani of Amazonian Ecuador*, Columbia University Press, New York.

SANTOS-GRANERO Fernando

2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, University of Arizona Press, Tucson.

SEEGER Anthony, Roberto DA MATTA e Eduardo VIVEIROS DE CASTO

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32, p. 2-19.

VIVEIROS DE CASTO Eduardo

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”, *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32, p. 40-49.

1996a “Images of nature and society in Amazonian ethnology”, *Annual Review of Anthropology*, 25 (1), p. 179-200.

1996b “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

2002 *A inconstância da alma selvagem*, Cosac Naify, São Paulo.

NOTES

1. Com base no material amazônico, Chaumeil (1989) sugeriu pensar o ciclo de vida nos termos de uma energia circulante em equilíbrio dinâmico, descrita para os Yagua na Amazônia peruana com base em “l’idée d’une transformation progressive des espèces vivantes à partir de leur essence végétale” (1989, p. 18). Costa (2007, p. 193) notou que a associação entre palmeiras e ancestralidade se encontra difundida na Amazônia ocidental. Ver ainda Erikson (1991, 2003) para os Matis na Amazônia brasileira; e Rival (1993, 2002) para os Huarani no Equador.

2. O paradigma da fabricação da pessoa na Amazônia deriva da contribuição de Overing (1976) para a formulação de uma teoria etnográfica dos processos de *embodiment* nas terras baixas da América Tropical. Nesse contexto de discussão, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 10) chamaram atenção para a centralidade das “noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa”. Ver também Viveiros de Castro (1979) sobre a fabricação do corpo no Alto Xingu.

AUTEURS

DIEGO MADI DIAS

LAS, Collège de France