

Os espíritos e o virtual: um experimento etnográfico de tradução com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há sobre cosmologia e a pandemia de covid-19

Pedro Paulo Valerio Vaz

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<http://orcid.org/0000-0001-9617-8580>

pedroovalerio@gmail.com

Introdução

Este texto buscará apresentar um experimento etnográfico de tradução, conceitual e semântico, junto à exposição do funcionamento do mundo kaingang e, mais especificamente, com a exposição do mundo para o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há. Como será exposto durante o artigo, para o *kujà*, existe uma relação íntima entre a pandemia de covid-19 e os espíritos (*kuprĩg*) que habitam o lado invisível do cosmos, o que não permite que o processo pandêmico seja analisado sem levar em consideração as ações dos entes invisíveis que compõem o que existe. Partindo desse ponto, o texto buscará, de forma contextualizada, expor como se deu a relação entre os espíritos e pandemia, sempre ao lado das palavras do *kujà*¹, na busca de ser o mais fiel possível aos seus argumentos, mas também na busca de complexificá-los através da comparação com as palavras de outros Kaingang, acessadas de forma indireta em outras etnografias já construídas com os Kaingang.

1 *Kujà* é a noção kaingang que se refere aos xamãs. Ela será utilizada durante todo o texto em substituição à noção de xamã.

O argumento central deste artigo é que o regime conceitual dos Kaingang, mais especificamente, o regime conceitual do *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, “pode ser traduzido” (Cesarino, 2018, p. 284) através do regime conceitual do filósofo Manuel DeLanda² (2013), que opera pela diferença entre o atual e o virtual. Por consequência desse argumento, o texto está alinhado aos pressupostos teóricos da virada ontológica, principalmente de seu desenvolvimento feito por Eduardo Viveiros de Castro (2014), Martin Holbraad, e Morten Axel Pedersen (2017) e Pedro Cesarino (2018). E, por isso, será partindo das problematizações da virada ontológica que o texto buscará, através de um experimento de tradução, expor o processo pandêmico.

Para realizar o experimento de tradução mencionado acima, o texto será dividido em quatro partes principais. Na primeira parte, será apresentada uma breve problematização da virada ontológica instrumentalizada por este texto, através dos argumentos dos pesquisadores já citados acima, na busca de se estabelecer alguns dos pressupostos teóricos e práticos deste movimento teórico. Na segunda parte, será exposta uma descrição de como se deram os encontros com o *kujà* Jocemar Kãka Há no trabalho de campo, acompanhada por um retrato de sua vida atual, destacando-se seus laços familiares e o contexto em que vive.

Em sua terceira parte, o texto apresentará uma problematização sobre a noção de virtual através de Manuel DeLanda (2013). Além disso, haverá uma reflexão sobre a noção de virtual na antropologia. Para isso, serão apresentados principalmente os argumentos de Eduardo Viveiros de Castro (2006), no artigo *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos* (2006), e de Pedro Pitarch (2018), no artigo *A linha da dobra: ensaio de cosmologia mesoamericana* (2018), como também será proposta uma aproximação entre os estudos antropológicos realizados com os Kaingang (Crépeau, 2015) e as problematizações da noção de virtual na antropologia.

Na quarta parte, a maior e mais importante entre todas as partes deste texto, que se estenderá por alguns subtítulos, serão expostas diretamente as palavras de Jocemar Kãka Há com relação ao processo pandêmico, através de uma complexa metáfora criada pelo *kujà* para tornar inteligíveis seus pensamentos sobre a covid-19. Nessa última parte, as palavras de Jocemar Kãka Há serão acompanhadas de perto, para que se torne

2 Manuel DeLanda (2013) é um filósofo com forte influência de Gilles Deleuze (2018) e ainda pouco conhecido na antropologia. Porém, no âmbito da filosofia, o estudioso é amplamente reconhecido como um dos principais cooperadores do movimento teórico realista (Bryant, 2011). Na antropologia, Pedro Cesarino (2018) utilizou-se das ideias do teórico para propor uma tradução do xamanismo marubo através de seus conceitos, assim como Eduardo Viveiros de Castro (2015) também já o citou rapidamente de forma elogiosa no livro *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (2015, p. 115).

possível uma problematização contextualizada do processo pandêmico, com o auxílio da literatura etnológica relacionada ao tema do xamanismo kaingang. O trabalho *“Os kujà são diferentes”*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro (2005), do antropólogo Rogério Reus Gonçalves Rosa (2005), será nossa principal referência.

O perspectivismo como método

Entre as várias teorias possíveis de serem instrumentalizadas para buscar compreender os Kaingang, neste artigo, a teoria e a prática da qual estamos mais próximos é o perspectivismo, dos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro (2018) e Tânia Stolze Lima (1996)³, com ênfase em sua problematização e aplicação enquanto método de tradução. A busca do controle de um equívoco guia o método antropológico quando a teoria de base da pesquisa é a perspectivista (Viveiros de Castro, 2018, p. 251). Isso porque existe um abismo, ou melhor dizendo, uma distância ontológica⁴ entre o antropólogo e o outro, pois o antropólogo e o outro situam-se em regimes conceituais distintos, o que implica também em pressupostos ontológicos divergentes, o que é uma das consequências das bases teóricas perspectivistas em sua aplicação no trabalho prático da etnografia (Holbraad, 2003).

As condições de aproximação à problematização desse abismo ontológico podem ser definidas teoricamente com o perspectivismo da seguinte maneira: o *slogan* diz que devemos nos desviar do multiculturalismo e nos apoiar no multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2014, p. 379). Esse argumento carrega, como uma de suas consequências, a perturbação do método antropológico hegemônico que se sustenta na afirmação de que existe uma natureza comum e única, contrastada com a existência de culturas particulares e múltiplas. Isso porque o perspectivismo, ao propor uma inversão do modelo metodológico, aponta para a existência de múltiplas ontologias às quais uma epistemologia comum se refere. Assim, o multinaturalismo propõe uma “epistemologia constante, ontologia variável” (Viveiros de Castro, 2014, p. 379).

3 O perspectivismo é uma teoria antropológica desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2014) e Tânia Stolze Lima (1996) que, nas últimas décadas, gerou muitos efeitos na etnologia ameríndia. Neste texto, assumiremos alguns pressupostos derivados dessa teoria, principalmente dos argumentos de Eduardo Viveiros de Castro (2014).

4 De forma resumida, neste texto, a noção de ontologia se refere à estrutura do que existe, que é proposta por certo regime conceitual (Holbraad & Pedersen, 2017).

Os mundos dos outros ficaram por décadas escondidos dos antropólogos, por trás do relativismo cultural, mas estavam logo abaixo de seus narizes e, de tão próximos, chegavam a tocá-los. No entanto, logo após ser tocado pelo mundo do outro, os antropólogos os apontavam como irreal, sempre recorrendo ao mundo objetivo da ciência moderna hegemônica para estabelecer o solo comum por onde andam os humanos, ou melhor, para estabelecer aquilo que existe para os humanos. É exatamente esse movimento que buscará ser evitado neste trabalho. Nesse sentido, o perspectivismo impõe menos um abandono ou uma ruptura com a prática antropológica anterior do que uma ampliação de seu alcance (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 8). Então, o antropólogo, em seu trabalho, torna-se apto a perceber e problematizar para além das epistemologias dos outros e pode indiretamente – pois sempre através de seu próprio regime conceitual (Holbraad, 2003, p. 45) – olhar também para as ontologias dos outros.

Dessa forma, no sentido da antropologia acima exposto, será proposto um experimento etnográfico de tradução, no qual, em um primeiro momento, suspendem-se as operacionalizações de nossos conceitos hegemônicos, embasados na dicotomia humano/natureza, e que, através de um exercício de comparação com os conceitos kaingang, busca criar uma perturbação em nossa linguagem conceitual (Cesarino, 2008, p. 11). Sendo assim, a estratégia deste artigo inicialmente coloca a tradução em uma espécie de suspensão, tanto a parte conceitual quanto a porção do campo semântico, para que se torne possível uma alteração determinada pelo pensamento do outro.

Sendo assim, se traduzir significa, neste texto, sobretudo alterar, trata-se de um experimento etnográfico no qual as dissonâncias entre os regimes conceituais, do antropólogo e do outro, são tão ou mais importantes que suas ressonâncias (Viveiros de Castro, 2014, p. 407). A suspensão, exposta acima, é apenas o primeiro momento, pois, obrigatoriamente, é preciso escolher um regime conceitual para traduzir e também o expor de forma inteligível, principalmente com relação aos seus pressupostos ontológicos, para então os alterá-los (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 12). Nesta pesquisa, será escolhido para a tradução o regime conceitual de Manuel DeLanda (2010, 2013), exposto principalmente em seus livros *Deleuze: history and science* (2010) e *Intensive Science and virtual philosophy* (2013), que opera pela diferença atual e virtual.

Os encontros com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há

Este artigo é o resultado, principalmente, das experiências vividas por mim enquanto observador participante com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há⁵. Minhas primeiras conversas com o *kujà* começaram no último mês do ano de 2022, pelo aplicativo *WhatsApp*, veículo no qual as conversas continuam se desenvolvendo. Em 2023, encontrei o *kujà* quatro vezes presencialmente, sendo duas vezes na Terra Indígena Nonoai, onde o *kujà* atualmente vive junto à sua esposa Cristina Salvador. O primeiro encontro foi realizado entre os dias 5 e 13 de janeiro, e o segundo, entre os dias 6 e 16 de outubro. Em outras duas oportunidades, encontramos-nos na cidade de Porto Alegre, uma entre os dias 19 e 28 de março. Na ocasião, o *kujà* deslocou-se até a capital do Rio Grande do Sul para tentar vender seus artesanatos, quando pude acompanhá-lo na maioria de seus dias pela cidade. Na segunda vez, encontramos-nos também em Porto Alegre, no começo do mês de novembro, entre os dias 8 e 12, durante o “Encontro dos *kujà*”⁶, que ocorreu na Terra Indígena Morro do Osso.

Jocemar Kãka Há tem um sobrenome que significa “vento bom” e nasceu no ano de 1983. Atualmente, é casado com Cristina Salvador, com quem possui um filho que nasceu no ano de 2023, em meados de outubro. O *kujà* também já vivenciou outro casamento, realizado com outra mulher, na Terra Indígena Kondá, com quem tem mais dois filhos. Em seu período na Terra Indígena Kondá, ele exerceu a função de professor bilíngue (kaingang/português). É importante destacar que ele pertence a uma importante família kaingang, reconhecida por ser uma família de *kujà*. Isso porque ele é filho de Pedro Pó Mág e Rosalina Cadete e neto de Jorge Garcia e Maria Kóri. Como será exposto durante este texto, seu avô, o *kujà* Jorge Garcia, já tem uma longa história de trabalho com o antropólogo Rogério Rosa (2005), que foi exposta em sua tese intitulada “*Os kujà são diferentes*” (2005). Uma parte importante deste artigo será construída através do contraste entre as ideias de Jocemar Kãka Há e seu avô, para apontar as semelhanças e também as muitas diferenças entre os argumentos dos *kujà*.

5 Desde os primeiros encontros com Jocemar Kãka Há, foram realizadas gravações em áudio que somam mais de doze horas de conversas. De forma geral, nessas gravações, o antropólogo partia de um pré-roteiro com alguns temas já escolhidos e, durante a conversa, o *kujà* guiava as problematizações que se desenvolviam em um trabalho conjunto. Desde o final de 2022, também é mantida uma conversa pelo aplicativo *WhatsApp*, por onde vários temas já foram discutidos, com ênfase na pandemia de covid-19. Todas as citações das palavras do *kujà* nesse texto são derivadas dessas duas fontes de contato.

6 O “Encontro dos *kujà*” é realizado pelos Kaingang na cidade de Porto Alegre há mais de duas décadas, de forma constante, normalmente uma vez ao ano. Nesse encontro, rituais são realizados pelos principais *kujà*, e grupos de diferentes aldeias também executam seus cantos e danças para o público não indígena.

Enquanto mantinha contato com o *kujà*, pude notar que Jocemar Kãka Há consegue seu sustento através de trabalhos esporádicos nas lavouras da região, além da venda de artesanatos que ele realiza em variadas cidades do entorno, sendo que esse último meio de obter renda intensificou-se nos últimos meses. Há mais de 4 anos, o *kujà* vive com sua esposa Cristina Salvador em uma grande casa de madeira, comprada por seu pai há cerca de 15 anos, que fica na região da Terra Indígena Nonoai, no setor chamado de Bananeira. Sempre bem-humorado, o *kujà* passa seus dias fazendo artesanato e cuidando dos animais de sua casa, tanto os animais para companhia, como cachorros e gatos, como os para alimentação, como galinhas e porcos⁷. Durante os dias, o *kujà* se mantém conversando e dando conselhos aos muitos outros Kaingang, que sempre estão de passagem pelo local. O *kujà*, nessas conversas, sempre assume uma posição professoral. Ele tem uma vitalidade acima do comum e passa todo o dia sempre com uma alta disposição para suas tarefas e para ajudar nas tarefas das pessoas de seu convívio.

Os Kaingang fazem parte da família Jê, do tronco Macro-Jê, e integram as sociedades indígenas Jê Meridionais. Segundo as últimas estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem quase quarenta mil pessoas da etnia kaingang, que se dividem em 38 territórios indígenas, que, somados, contam aproximadamente trezentos mil hectares, como expõe a agência de jornalismo Amazônia Real (2020). Esse povo indígena habita entre a cidade e a floresta e está espalhado por quatro estados brasileiros, sendo eles Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e São Paulo. Este texto irá se concentrar na pesquisa com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, que habita a Terra Indígena Nonoai, que fica no norte do Estado do Rio Grande do Sul.

O xamanismo kaingang e o virtual

Quanto ao modo de abordar o xamanismo, estamos ao lado dos argumentos de Pedro Cesarino (2018), apresentados no texto *Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios* (2018). Como afirma Pedro Cesarino (2018, p. 284), os xamanismos são cosmologias que podem ser traduzidas através de regimes conceituais realistas que operam pela diferença entre o atual e virtual, mais especificamente com o regime conceitual realista do filósofo Manuel DeLanda (2010, 2013). Com uma tradução do xamanismo por meio de um regime conceitual realista, queremos sugerir um modo de

7 Em seus relatos, Jocemar Kãka Há não mencionou se os animais que convivem diariamente nas casas com as pessoas possuem espíritos. Da mesma forma, nos trabalhos etnográficos com os Kaingang (Nimuendajú, 1993; Rosa, 2005), os autores dão ênfase ao fato de que são os animais da “floresta virgem” que, em geral, possuem espíritos.

traduzir que impõe que tanto o lado atual do mundo, o lado habitado pelos seres humanos e os não-humanos, assim como lado virtual do mundo, o lado habitado pelos espíritos, existem independentemente do disparo de algum sujeito, seja *kujà* ou um não *kujà*, ou seja, estamos, deste modo, sugerindo que o sujeito não é uma entidade metafísica central para o pensamento kaingang (Cesarino, 2018, p. 284). Essa realidade do xamanismo, ou seja, essa independência ontológica da cosmologia, parece traduzir bem o que foi ouvido por mim em campo e também o que foi encontrado por mim na literatura kaingang sobre xamanismo.

Logo, o regime conceitual realista, instrumentalizado neste texto, não parte da diferença entre o observável e o não observável para traçar a diferença entre o real e o irreal, como a maioria das filosofias das últimas décadas (DeLanda, 2013, pp. xii-xiii). Em vez disso, concede à realidade total autonomia com relação ao sujeito e, assim, propõe que a realidade é formada pelo atual, que é sua parte visível, e pelo virtual, que é sua outra parte invisível (DeLanda, 2010, p. 116). Como Manuel DeLanda (2010, p. 91) explica, o virtual é real, ao mesmo tempo que não é atual. A partir desta lógica, pode-se afastar de uma dicotomia entre o real, enquanto o observável, e o irreal, enquanto aquilo que não se observa, pois o observável é tão real quanto aquilo que não se observa. Sendo assim, parte da realidade não é observável, mas nem por isso é menos real. Com este passo, a diferença ontológica primeira não é mais entre aquele que observa e aquilo que é observado, mas a diferença é como arremessada no mundo, dividindo-o em dois lados, igualmente reais: o atual e o virtual.

Como o filósofo Manuel DeLanda (2010) desenvolve, o virtual é uma categoria ontológica que permite pensar uma realidade com um corte que a atravessa de ponta a ponta, um corte transversal, no qual, de um lado, é o atual e, do outro, o virtual; e onde essas duas dimensões mantêm uma relação dinâmica de influência recíproca (DeLanda, 2010, p. 104). Logo, com o regime conceitual de Manuel DeLanda (2010, p. 104), perde-se a hierarquia entre quem observa e o que é observado, mas ganha-se a relação dinâmica entre dois planos ontológicos, o atual e o virtual, o plano de referência e o plano de imanência, que estão em constantes movimentos de atualizações e virtualizações. Os movimentos de atualização são aqueles nos quais um ente que compõem o virtual se manifesta no plano atual, enquanto os movimentos de virtualização são aqueles de direção contrária, nos quais entes do atual vão em direção ao plano virtual, movimentos que expõem como o lado virtual e o atual se encontram implicados (DeLanda, 2010, p. 105).

Na antropologia, essa problematização exposta acima é desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2006), no texto *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos*

espíritos (2006). Nesse texto, o autor propõe que, para os indígenas, o lado (normalmente) invisível do mundo, o lado dos espíritos, é tão real quanto o lado visível e também propõe que este lado (normalmente) invisível, o lado virtual, que é composto por espíritos, é, ao mesmo tempo, anterior e paralelo ao lado visível, o lado atual do mundo. Como argumenta Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 325), os espíritos são usualmente invisíveis, mas não sempre, pois os xamãs têm a capacidade de enxergá-los de maneira relativamente controlada no contexto das atividades xamânicas, em comparação com as pessoas não xamãs, que percebem os espíritos de forma imprevisível apenas em situações específicas, como em caminhadas por florestas.

Como é sabido, esses argumentos são propostos por Eduardo Viveiros de Castro (2006) na esteira da famosa definição de Claude Lévi-Strauss (1990) sobre o que são os mitos. Como o antropólogo francês resumiu de forma precisa, os mitos referem-se ao “tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss, 1990, p. 178). Como longa literatura ameríndia afirma, este é o tempo em que os personagens são animais (não humanos) demais para serem humanos, ao mesmo tempo que são humanos demais para serem animais (não humanos). Na trilha do antropólogo francês, Eduardo Viveiros de Castro (2006) afirma que devemos traduzir conceitualmente o tempo dos mitos enquanto uma “condição pré-cosmológica virtual” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323) a qual, através de um processo de atualização, estabeleceu-se enquanto o cosmos de hoje, o cosmos atual, no qual animais (não humanos) e humanos estão separados, não se confundindo mais. E mais, como Eduardo Viveiros de Castro (2006) defende, por debaixo do lado visível do mundo, continua a existir um “turbulento fluxo” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324) de espíritos que permanecem sempre virtualizados. Ou seja, o antropólogo propõe que esse tempo dos mitos não seja apenas anterior, mas paralelo ao lado atual, pois nem todas as virtualidades passaram pelo processo de atualização.

Nesse sentido, o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há diz o seguinte: “Os animais falavam, falavam nas antigas, antigamente eles falavam, depois a gente surgiu e eles pararam de certo. E hoje eles não falam mais”. Essas considerações do *kujà* kaingang foram construídas enquanto conversávamos sobre algumas narrações que ele expôs, às quais ele dá o nome de *Ki hã ke* (verdades)⁸. Essas narrações, na maioria das vezes, expõem uma aventura de dois entes, como Jocemar Kãka Há diz, um tigre (*mĩg*) e um macaco (*kajêr*), dois entes míticos pela floresta, onde outros animais podem estar incluídos, como o pica-pau, a anta, entre outros, e que acontece em um tempo quando os animais ainda falavam. Como o *kujà*

8 Todas as palavras em língua kaingang do texto foram transcritas pelo *kujà* Jocemar Kãka Há e, predominantemente, elas seguem a convenção linguística proposta pelo dicionário de Úrsula Wiesemann (2011).

diz, essas histórias aconteceram e não são invenções das pessoas, mesmo que a maioria dos Kaingang não *kujà* as considere assim.

O antropólogo Robert Crépeau (2015), no artigo *Les animaux obéissent aussi à la religion* (2015), aponta diretamente para esse tipo de narração exposta no parágrafo anterior e também mostra outras histórias dos Kaingang, tratadas como eventos dos tempos dos antigos, nas quais os animais são os protagonistas. O antropólogo mostra como em algumas narrações os animais são considerados os entes que ensinaram aos kaingang grande parte dos rituais e de seus conhecimentos. Por exemplo, existem os animais que roubaram tanto o fogo como a água para que os Kaingang pudessem ter acesso, assim como também foram os animais que realizaram o primeiro *kiki*, o ritual funerário mais conhecido entre os Kaingang de hoje (Crépeau, 2015). Em nossa tradução conceitual, essas considerações tratadas acima apontam para o lado virtual do cosmos, ao qual o lado atual do mundo de hoje é ligado umbilicalmente.

A respeito do paralelismo do virtual, Jocemar Kãka Há explica que continua tendo acesso aos espíritos através de seus sonhos, os *věnh pėti*, e de suas meditações, termo muito usado pelo *kujà*, que pode ser explicado por duas palavras kaingang: *to jykrém* (pensar) e *ki ģmã* (ouvir). Para o *kujà* kaingang, a noção *to jykrém* (pensar) contrasta com *ki ģkrén* (lembrar), pois enquanto a primeira refere-se a uma escala temporal mais associada ao presente e ao futuro, a segunda está mais relacionada ao passado. No caminho dos argumentos de Pedro Pitarch (2018, p. 137), nossa proposta é que os sonhos e as meditações são operações de virtualização realizadas pelo *kujà* que permitem a transição entre os lados atual e o virtual do cosmos, respectivamente “o anverso e o reverso” (Pitarch, 2018, p. 131). Ou seja, tais operações permitem ao *kujà* o acesso ao lado (normalmente) invisível do cosmos, que é habitado pelos espíritos⁹.

Nesse sentido, o *kujà* disse que, em seus sonhos e meditações, os animais ainda falam. Segundo ele, também em sonhos de pessoas não *kujà*, os animais podem falar; entretanto, quando isso acontece entre os Kaingang, as pessoas não *kujà* têm medo e não gostam de conversar sobre isso, sendo este um tema sobretudo para os *kujà*. Nesse ponto, é importante destacar que, mesmo que Jocemar Kãka Há aponte para os espíritos de animais, sua interação principal ocorre com os espíritos de humanos. Ou seja, seu xamanismo é menos relacionado à interação entre ele e os espíritos de animais, e mais vinculado à interação entre ele e os espíritos de outros humanos.

9 O antropólogo Pedro Pitarch (2018) realiza sua pesquisa com os povos indígenas mesoamericanos e propõe “analogias têxteis, tais como tecer/destecer, dobrar/desdobrar, embrulhar/desembrulhar” (Pitarch, 2018, p. 135) para se pensar as operações de atualização e virtualização. Com relação ao xamanismo de Jocemar Kãka Há, nossa proposta é manter os termos atualização e virtualização.

Ainda no sentido do paralelismo do virtual, Jocemar Kãka Há explica que hoje ainda existe um lado dos espíritos que: “está por trás do que a gente vê” (*ĕg nĕn vĕg mŭ pãte*) e, ao mesmo tempo, também está: “entre nós mesmos” (*Ēg kã mĕ*). Esse apontamento foi feito pelo *kujà* quando estávamos conversando no Parque Municipal Maurício Sirotsky Sobrinho (Parque Harmonia) de Porto Alegre, onde vários Kaingang estavam alojados na época para vender seus artesanatos pela cidade. Nessa conversa, disse-me que espíritos rondavam o acampamento, andando por todos os seus cantos, e, assim, protegem os Kaingang que ali estavam hospedados, e que eles eram, ao mesmo tempo, visíveis para os *kujà* e invisíveis para os não *kujà*.

Com relação à existência dos espíritos neste mundo, o *kujà* oferece pontos importantes de sua cosmologia para este texto. Vejamos as palavras de Jocemar Kãka Há:

Existem espíritos mesmos que são da cidade, que vivem na cidade ali, e existem espíritos também que vivem nos desertos, tanto os bons como os ruins, na aldeia também, na floresta, nos rios, nas montanhas, tudo tem uma força espiritual (J. Kãka Há, 2023).

A partir destas palavras, pode-se propor que, para Jocemar Kãka Há, os espíritos estão espalhados por todos os lugares que existem, pois é como se um lado (normalmente) invisível permeasse toda a realidade. Ou melhor, existe um lado invisível que corta transversalmente o lado visível do mundo e se encontra incrustado nele (Pitarch, 2018, p. 136). Nesse sentido, nossa sugestão é a de que o lado atual (anverso) e o lado virtual (reverso) não estão separado por uma distância geométrica, mas que se referem a estados ontológicos diferentes (Pitarch, 2018, p. 132). Ou seja, mesmo que as pessoas estejam na cidade, apenas isso não garante o acesso aos espíritos. Da mesma forma, para aqueles que estão no deserto, a localização por si só não é o suficiente para acessar o lado dos espíritos, já que o acesso não depende de um deslocamento geométrico de aproximação, mas sim de uma operação de virtualização ou atualização.

Então, ter acesso aos espíritos é, sobretudo, ter um controle sobre essas operações. Ou seja, não é uma questão de localidade, isto é, de um deslocamento geométrico pelo atual, mas sim, por exemplo, de uma operação de virtualização, na qual um ente que compõe o atual se virtualiza e, logo, manifesta-se no lado virtual, o que Jocemar Kãka Há faz em sonhos e meditações, quando realiza um movimento em direção ao lado virtual. Ou, então, por exemplo, o acesso aos espíritos pode ocorrer através de uma operação de atualização, na qual um espírito que compõe o virtual se atualiza, ou seja, um espírito manifesta-se localmente no lado atual com a cooperação de um *kujà* ou não.

Por mais que Jocemar Kãka Há tenha narrado episódios de atualizações realizados por outros *kujà*, nos quais eles trazem espíritos do virtual para o atual, sobretudo em episódios nos quais eles conduzem cada qual seu próprio *jagrê* (espírito-guia) para o atual (visível), Jocemar Kãka Há nunca os presenciou diretamente, mas soube sempre através de relatos. Vale ressaltar que os *jagrê* são espíritos responsáveis por auxiliar os *kujà* em seus serviços, e apenas esses normalmente estabelecem relações com eles (Rosa, 2005).

Do particular ao geral

A literatura etnológica kaingang aponta para a existência de diferentes entes invisíveis para os Kaingang (Baptista da Silva, 2002; Cimbalk, 2018; Crépeau, 2015; Rosa, 2005; Tommasino, 1995; Veiga, 2000), os famosos “espíritos”, como a etnologia os traduz de forma hegemônica. Para Jocemar Kãka Há¹⁰, os diferentes entes pertencem a uma categoria genérica chamada de *kuprĩg* (espíritos) e podem ser divididos entre os *vẽnh-kuprĩg* (duplo dos mortos), *kãnhveg* (duplo dos vivos), *jagrê* (ser de criação/espírito-guia), *tãn* (espírito donos dos não humanos¹¹) e *topẽ* (deus). Já com relação às diferentes regiões e dimensões da sua cosmologia, o *kujà* propõe a existência de três patamares verticais: o de baixo, chamado *nũgme*, traduzido pelo *kujà* como “lugar dos mortos”, região composta pelos *vẽnh-kuprĩg* (duplo dos mortos); o médio, que o *kujà* chamava habitualmente de “terra”, mais habitado pelos *kanhveg*, os *jagrê* e os *tãn*, e o de cima, o *kaikã*, normalmente chamado de “céu”, em outros momentos de “espaço”, que é habitado pelos *kuprĩg* de forma geral.

Esse mesmo esquema vertical foi encontrado por Rogério Rosa (2005). E mais, no nível médio, o *kujà* especifica duas regiões diferentes; a uma, ele dá o nome de “floresta virgem”, que, em língua kaingang, é a *Nãn kóken ja yũ*, que, em uma tradução literal para a língua portuguesa, feita pelo *kujà*, significa a “floresta que não foi destruída”. A outra região do patamar médio é a própria casa, que, em língua kaingang, é a *ĩn*. Nesse sentido, a cosmologia do *kujà* também se aproxima da proposta por Rogério Rosa (2005), com a

10 É importante ressaltar que essa categorização não é constante entre os Kaingang e, na literatura (Rosa, 2005; Tommasino, 1995; Veiga, 2000), outros antropólogos destacam a existência de diferentes tipos de espíritos.

11 Propõe-se uma diferença dos entes (normalmente) invisíveis entre duplos e espíritos. Essa diferença é imposta por mim, na busca de jogar luz sobre os argumentos do *kujà*. Os duplos, sejam dos vivos ou dos mortos, se referem a um ente invisível singular relacionado diretamente a alguém que habita ou habitou o atual. Ou seja, se a pessoa está viva, ela tem um duplo do vivo (*kãnhveg*) e, se morta, tem um duplo do morto (*vẽnh kuprĩg*). Enquanto isso, os espíritos, sejam os espíritos-guias (*jagrê*) ou os espíritos-donos (*tãn*), não têm necessariamente uma relação direta com alguém que habita ou habitou o atual segundo o *kujà*, sendo, na maioria das vezes, caracterizados enquanto vários, múltiplos.

diferença de que, no patamar médio, o *kujà* não se refere ao “espaço limpo” (Rosa, 2005, p. 163), uma terceira região do patamar médio proposta pelo antropólogo.

Nas próximas páginas, este texto buscará expor, por meio de uma reflexão tradutiva, com problematizações conceituais e semânticas, uma narração específica do *kujà* Jocemar Kãka Há, que expõe o processo da pandemia de covid-19 através de uma relação dinâmica entre um lado visível do mundo, constituído de humanos e de não humanos, e o lado (normalmente) invisível, o lado dos espíritos, ou seja, respectivamente, os eventos atuais e virtuais. A imposição da noção de evento, ou seja, a imposição da existência de eventos atuais e eventos virtuais, quer propor que ambos os lados do cosmos igualmente existem. Com este passo, visa-se evitar que o lado dos espíritos seja compreendido enquanto uma memória ou algo do foro íntimo do indivíduo, como alguma espécie de imagem mental ou uma introspecção, e busca-se colocar os espíritos fora do sujeito (Shiratori, 2013, p. 34).

Os eventos atuais são aqueles que acontecem do lado que todos têm acesso, sejam os *kujà*, os indígenas não *kujà* ou mesmo os não indígenas; é o lado que existe para o qual o *kujà* dá o nome de “nosso lugar”, que, em língua kaingang, se diz *Eg jamã*. Enquanto isso, os eventos virtuais são os que acontecem do lado do mundo habitado pelos espíritos, ao qual o *kujà* dá o nome de “junto com os espíritos”, que, em língua kaingang, se diz *vēnh kuprīg mré ke*, ao qual usualmente apenas os *kujà* têm acesso. Com o objetivo de buscar ser fiel às palavras do *kujà* através de uma instrumentalização do par atual (anverso) e virtual (reverso), propõe-se que tanto o *nũgme* como o patamar terrestre, como o *kaikã*, têm um lado virtual e um lado atual, que são respectivamente, o lado virtual *vēnh-kuprīg mré ke* (junto com os espíritos) e o lado atual *ég jamã* (nosso lado).

Por exemplo, esse ponto pode ser visto na diferença que Jocemar Kãka Há faz entre os *kujà* e os não *kujà*. Para Jocemar Kãka Há, as pessoas não *kujà*, de forma geral, apenas têm acesso a um lado do que existe, o *ég jamã* (nosso lugar), e assim ficam presos em uma vida incompleta, que, para o *kujà*, se resume às várias tarefas do dia a dia, como a alimentação e as atividades ligadas ao artesanato, ou seja, as relações intra-humanas no atual em larga medida. Enquanto isso, os *kujà* têm uma vida mais ampla, pois têm acesso também ao outro lado do que existe, ao *vēnh kuprīg mré* (junto com os espíritos), e, por isso, sabem que existe algo para além das relações intra-humanas no atual.

A metáfora e os espíritos

Logo em minha primeira conversa, no dia dezoito de novembro de 2022, com o *kujà* Jocemar Kãka Há, através do aplicativo *WhatsApp*, pedi a ele para expor seus pensamentos

sobre as relações entre a pandemia de covid-19 e os espíritos. Minha intenção com esta pergunta era usar a palavra “espíritos” como uma noção genérica. Logo, com essa pergunta, eu queria expor para o *kujà* que minha intenção era conhecer a relação das doenças (*vēnh kaga*), mais especificamente a relação da pandemia, com os vários entes invisíveis que compõem a cosmologia kaingang. E então, o xamã respondeu da seguinte forma:

No meu entendimento foi um espírito muito forte [...] um espírito poderoso, acima de todos outros espíritos. Ele visitou a nossa terra, o nosso planeta, chegando em nosso país, assim, ele está nesse mundo em que vivemos, então, quando ele veio, ele veio e as palhas secas, as coisas assim que não suportam a força dele e foram saltando onde ele foi passando. É um resultado da vinda dele que prejudicou os mais necessitados em saúde, em corpo físico, então não seria um espírito maligno. É claro que a doença atingiu as pessoas que não estavam preparadas. Eu vou te dar um exemplo assim, mais ou menos para entender, que é difícil explicar. Vamos dizer que um caminhão grande vem com muita velocidade em uma estrada de chão. Se a gente está bem pertinho da estrada, quando ele passa, sobe o poeirão ali pra cima, as papeladas, tudo que tiver ao redor. esse vento que passa, ele atinge nós, essa poeira, essa coisa. Ou também na descida de um helicóptero, as pessoas se afastam, ficam de longe. Se não alguma coisa de mal vai acontecer com eles, alguma pedra vai bater neles. Assim aconteceu, no nosso mundo, aqui, então esse algo poderoso, esse ser espírito que desceu ali, as pessoas não viram ele, não estavam preparadas. Claro que, queira ou não queira, atingiu todo mundo né, então eu entendi assim, eu compreendi assim, não sei se você entendeu ai! E aí o covid-19 é o resultado das coisas que atingiram com a chegada dele (J. Kāka Há, 2022).

Como ficou claro ao decorrer de minhas outras conversas com Jocemar Kāka Há, o primeiro ponto importante para se compreender essa narração do *kujà* é que todas as figuras visíveis utilizadas por ele, como o “helicóptero”, o “caminhão”, a “poeira”, a “sujeira”, a “pedra”, a “papelada”, são utilizadas para substituir um evento invisível para os não *kujà*, pois, como o *kujà* também diz, “as pessoas não viram” os espíritos, se referindo nessas palavras diretamente as pessoas não *kujà*. Pois bem, toda a narração de Jocemar Kāka Há é um instrumento pensado por ele para explicar a relação dinâmica do lado virtual do que existe, um lado composto pelos espíritos, com o lado atual. Ou seja, utilizando as noções tradutivas deste artigo, as figuras visíveis utilizadas pelo *kujà* em sua narração servem exatamente para informar para um não *kujà* a existência de um evento virtual.

Minha sugestão é que estamos diante de uma metáfora específica, que funciona pela substituição de uma imagem (normalmente) invisível, invisível para os não *kujà* enquanto visível para os *kujà*, por uma imagem visível. Dentro de nossas noções de tradução, esta é

uma metáfora que opera pela substituição de um evento (normalmente) invisível por um evento visível. Uma metáfora construída com a intenção de explicar o lado invisível do que existe através de imagens visíveis. Como o *kujà* contou, essa imagem foi muito trabalhada por ele e necessitou de alguns dias de reflexão para ser formada. Nesse sentido, também é importante informar que o *kujà* disse que essa metáfora já havia sido pensada por ele antes de minha questão, como um modo de explicar para os outros não *kujà*, sejam indígenas ou não, como havia acontecido a pandemia de covid-19.

A exposição da noção de metáfora do linguista Max Black (2016) pode ser produtiva para se pensar com a narração do *kujà*. Para o linguista e filósofo, trata-se de pensar a noção de metáfora como um instrumento linguístico que permite uma organização de sentido. Nesse sentido, uma metáfora permite que um elemento principal seja visto e organizado por meio de uma imagem substituta (Black, 2016, p. 79). Como consequência, ocorre a ênfase ou a supressão de certos detalhes, resultando na expressão do sentido desejado. Absorvendo essa definição geral sobre as metáforas, iremos, nas próximas páginas deste texto, ater-nos à metáfora do *kujà*, buscando, através das relações que ele estabelece, mostrar o sentido pretendido por ele.

Por exemplo, temos, na narração de Jocemar Kãka Há, dois elementos: o principal, que são os espíritos, aquilo que é substituído na narração, e, logo, aquilo que será organizado, e temos também o elemento subsidiário, que é, por exemplo, o helicóptero, aquilo que substitui e organiza o sentido da noção de espíritos. Nesse sentido, Jocemar Kãka Há, com sua narração, parece fazer a seguinte operação metafórica: o espírito é como um helicóptero ou, de forma mais precisa, o *kujà* parece mostrar que o lado dos espíritos se relaciona com a lado atual, assim como o pouso de um helicóptero se relaciona com as pessoas e com as coisas terrestres. Assim, o *kujà* organiza a noção de espírito, ou melhor, organiza a relação entre os lados atual (anverso) e virtual (reverso), utilizando a imagem de um helicóptero em pouso.

Uma comparação entre *kujà*

Em suma, o *kujà*, com sua metáfora, organiza a relação dinâmica entre os lados atual e virtual que compõem a cosmologia kaingang, através da imagem de um pouso de helicóptero e seus efeitos. Além disso, as figuras utilizadas por Jocemar Kãka Há sugerem alguns pontos, pois dão ênfase a alguns detalhes, enquanto colocam outros nas sombras. Por exemplo, durante nossos encontros, o *kujà*, por muitas vezes, reforçou a manifestação de um som alto junto à manifestação atual dos espíritos que causaram a covid-19 e utilizou diferentes palavras para se referir a esse som, como: “barulho”, “impacto”, “tremendo trovão”

e “estrondo”. Isso porque, para o *kujà*, existiu um som que acompanhou a manifestação dos espíritos que trouxeram a covid-19, que não é apenas metafórico, mas real. Nesse sentido, é possível notar também como as palavras utilizadas pelo *kujà* na metáfora, como o helicóptero ou o caminhão, também dão destaque ao barulho, já que essas máquinas citadas sempre são acompanhadas por intensos ruídos. Sendo assim, nossa sugestão, é que sua metáfora quer dar ênfase ao som da manifestação atual dos espíritos.

Na literatura kaingang, temos alguns exemplos de sons, às vezes mais intensos e, em outros momentos, menos intensos, que também se manifestam junto aos espíritos, ou, de forma mais precisa, sons que compõem a manifestação atual de um evento virtual (Cimbaluk, 2018; Rosa, 2005).

Por exemplo, na tese “*Os kujà são diferentes*” (2005), do antropólogo Rogério Rosa (2005), existe um episódio no qual o *kujà* Jorge Garcia narra para o antropólogo um processo de cura realizado por um antigo *kujà* da aldeia, que ele não presenciou diretamente, mas ouviu de um terceiro. Jorge Garcia expõe que, certa vez, um *kujà* foi chamado às pressas para cuidar de uma garota que havia sido picada por uma cobra e já se mostrava bem debilitada. Ao chegar à casa da garota, o *kujà* a analisou rapidamente e logo propôs um processo de cura. A primeira coisa que o *kujà* fez foi pedir o silêncio das pessoas da casa e os cobrou que escutassem com atenção os sons do momento. Foi então que todos ouviram o barulho de um jato de ar que parecia que “estava descendo em cima da casa”¹² (Rosa, 2005, p. 186) e que era do “espírito gavião” (Rosa, 2005, p. 186), um ente usualmente invisível, um *jagrê* (espírito-guia), convocado pelo *kujà*, que iria então realizar as ações necessárias para a cura.

Com as nossas noções de tradução, o espírito se manifestou através de um processo de atualização. Nesse episódio de Jorge Garcia, não apenas o barulho, mas também o fluxo do vento se aproxima à narração de Jocemar Kâka Há e, assim, junto aos barulhos, está também proposta uma espécie de efeito atmosférico associada à manifestação do espírito.

E mais, como o *kujà* Jorge Garcia diz também se referindo ao episódio, “aquele barulho veio, veio, parece que estava levantando aquela casa para cima” (Rosa, 2005, p. 186). Como esta frase expõe, a manifestação do espírito no lado atual vem acompanhada de um intenso som neste episódio, e inclusive o *kujà* indica que o som se confunde com a manifestação do espírito, o que fica exposto quando ele diz que “o barulho veio” (Rosa, 2005, p. 186), em uma substituição direta na oração do substantivo “espírito” pelo

12 As citações feitas nesse e no próximo parágrafo, com relação ao trabalho do antropólogo Rogério Reus Gonçalves Rosa (2005), referem-se a discursos diretos do *kujà* Jorge Garcia que foram transcritos pelo pesquisador em sua tese “*Os kujà são diferentes*” (2005), a partir de gravações realizadas no trabalho de campo.

substantivo “barulho”. Ao final do episódio, como o *kujà* conclui, a garota é finalmente curada, e então a corrente de ar e o barulho cessam de acontecer (Rosa, 2005, p. 186). Outra semelhança entre os casos é a ênfase sobre o resultado, sobre a consequência da manifestação dos espíritos, mesmo que esse resultado seja diferente entre os exemplos: no caso de Jorge Garcia, a consequência foi a cura, enquanto no de Jocemar Kãka Há, foi a doença (*věnh kaga*). E mais, em ambos os casos, essa consequência foi gerada por uma relação entre o lado visível e o lado (normalmente) invisível do mundo, apontando ambos os exemplos para uma espécie de intervenção dos espíritos, que compõem o lado virtual (reverso), no lado atual (anverso) da cosmologia.

Existem também outras relações interessantes desse episódio do *kujà* Jorge Garcia com relação à narração do *kujà* Jocemar Kãka Há exposta no início deste subcapítulo. Primeiro, em uma das conversas com Jocemar Kãka Há, enquanto buscávamos problematizar sua narração do processo pandêmico, o *kujà* me disse que o espírito de sua narração tinha vindo de cima, como da direção do céu, assim como também na narração do *kujà* Jorge Garcia, o espírito vem de cima e realiza um movimento de descida e também parece estar vindo da direção do céu. Ou seja, em ambos os casos, o espírito faz o movimento de descida de um lugar mais alto para um mais baixo. Porém, enquanto para Jorge Garcia o espírito vem de um patamar terrestre da cosmologia kaingang, da “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 111), o local dos *jagrê*, para o *kujà* Jocemar Kãka Há, o espírito veio do patamar superior da cosmologia kaingang, o *kaikã* (céu/espaço).

Outro contraste entre os episódios é que a ventania, no exemplo de Jorge Garcia, foi ouvida por todos na mesma intensidade, enquanto Jocemar Kãka Há explicou que apenas os *kujà* a ouviram de forma intensa, ao contrário dos não *kujà*, que pouco ou mesmo não a perceberam. Outro contraste que se dá entre os exemplos, como já foi mencionado, é que, enquanto na narração de Jorge Garcia a manifestação do espírito causou a cura de uma doença (*věnh kaga*), na narração de Jocemar Kãka Há a manifestação do espírito causou a própria doença (*věnh kaga*). Esse ponto pode ser explicado pela diferença de um *jagrê*, espírito-guia que participou do episódio de Jorge Garcia, e outros espíritos, mencionados no exemplo de Jocemar Kãka Há e genericamente nomeados por ele como *kuprĩg*. O *jagrê*, narrado pelo *kujà* Jorge Garcia, é um dos tipos de espírito com os quais os *kujà* têm uma relação estreita. Esses espíritos agem como amigos dos *kujà*, auxiliando-os em seus serviços, tendo sua existência diretamente ligada à “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 166), onde, por excelência, são encontrados.

Enquanto isso, nossa sugestão de leitura é que o espírito narrado por Jocemar Kãka Há é mais genericamente um *kuprĩg*, habitante do patamar superior da cosmologia

kaingang, o *kaikã* (céu). Além disso, o *kuprĩg* é um espírito estranho para o próprio Jocemar Kãka Há, no sentido de desconhecido e distante, já que esse espírito que causou a pandemia foi pela primeira vez encontrado por ele justamente nesse período.

Outro contraste entre os episódios é que, enquanto o exemplo de Jorge Garcia trata de um único espírito, exatamente um espírito no limiar entre o animal e o humano, o *jaгрẽ*, no caso de Jocemar Kãka Há, são vários espíritos, mais especificamente, é um conjunto de espíritos, ao qual o *kujà* dá o nome de “espíritos guerreiros”, que, em kaingang, são chamados pelo *kujà* de *vẽnh génh tẽ*. Para Jocemar Kãka Há, esses espíritos eram tanto de formas humanas, como homens e mulheres, quanto de formas animais. O *kujà* também disse que esses espíritos obedecem a uma estrutura hierárquica próxima aos exércitos dos humanos que habitam o atual, na qual alguns espíritos comandam e ficam distantes das batalhas, enquanto outros são comandados, sendo esses últimos os que formam a linha de frente do ataque.

Em certo momento, o *kujà* também disse que estes espíritos tinham armas como “espadas”, sugerindo uma conexão com práticas de batalha em contextos históricos diversos, enquanto, em outros, ele falou de “pedaços de madeira”, sugerindo armas parecidas com os que os Kaingang utilizam hoje em seus conflitos na Terra Indígena Nonoai. Por exemplo, Jocemar Kãka Há mostrou um pedaço de madeira que ele tinha capturado de um kaingang inimigo, que tentou acertá-lo em um conflito recente da região, e era esse tipo de artefato que os espíritos também carregavam.

Ainda sobre os espíritos guerreiros (*vẽnh génh tẽ*), o *kujà* disse que esses viviam uma vida no lado virtual (reverso) do cosmos parecida com a vida de um Kaingang no lado atual (anverso), apontando que os espíritos viviam em casas, faziam parte de uma família e desempenhavam tarefas no dia a dia parecidas com as de um Kaingang. Essa vida semelhante a humana do dia a dia dos espíritos já foi longamente exposta por antropólogos com relação aos povos ameríndios (Coelho de Souza, 2002; Viveiros de Castro, 2014), mas, com relação aos Kaingang, esse ponto é principalmente apontado com relação aos duplos dos mortos (*vẽnh-kuprĩg*), que, no *nugmẽ*, vivem de forma parecida com os Kaingang (Nimuendajú, 1986; Rosa, 2005; Veiga, 2000).

De forma resumida, os principais argumentos expostos com relação à metáfora de Jocemar Kãka Há sobre o processo da pandemia podem ser organizados da seguinte forma. Inicialmente, os espíritos guerreiros (*vẽnh génh tẽ*) realizam uma ação, a descida para o patamar médio da cosmologia, que ocorre na forma de um combate dos espíritos guerreiros contra os humanos que habitam o atual e é acompanhada por um intenso som. Por conseguinte, como resultado desse movimento, uma doença (*vẽnh kaga*) atualiza-

se no corpo (*há*) – situado no atual - das pessoas, apontando assim para um corpo (*há*) aberto às consequências das ações dos espíritos. Nesse sentido, apontado pelo *kujà*, o lado atual (anverso) do mundo, o lado ao qual todos têm acesso, está sob constante acosso do lado virtual (reverso). O *kujà* resume esse processo de eventos da seguinte forma: “Um impacto que vai dar, um estouro bem grande vai dar entre nós, e isso acontece no mundo invisível entre nós mesmos e depois se mostra em realidade o que aconteceu lá primeiro”.

As doenças e os não indígenas

Um ponto que atrai o foco de qualquer leitor ao ler a metáfora principal deste artigo é que, ao ser perguntado diretamente sobre a relação entre o processo pandêmico e os espíritos, o *kujà* não utiliza os espíritos que compõem a cosmologia kaingang para sua explicação, aqueles entes que habitam o lado (normalmente) invisível do cosmos kaingang, mas são usadas por ele figuras hegemonicamente reconhecidas como pertencendo aos não indígenas, como o helicóptero e o caminhão. Ou seja, ao invés de utilizar os entes da cosmologia kaingang, como o *tãn*, *kãnhvég*, *kuprĩg*, o *kujà* utiliza máquinas criadas pelos não indígenas.

Com relação a Jocemar Kãka Há e aos Kaingang da Terra Indígena Nonoai, essas são máquinas comuns em seu dia a dia. Isso porque toda a Terra Indígena Nonoai é recortada por rodovias asfaltadas e estradas de terra, pelas quais carros e caminhões de pequeno e médio porte são constantes. A própria casa de Jocemar Kãka Há fica há cerca 50 metros da rodovia RS-324, e o tráfego de veículos é constante durante todo o dia. Durante minhas estadias na Terra Indígena Nonoai, helicópteros também cruzavam o céu com certa frequência, assim como drones eram observados diariamente. Esses drones e helicópteros eram do Estado Nacional Brasileiro, mais especificamente pertenciam à Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), que ocupa o território desde 2022 (Sinimbú, 2023). Além disso, a casa de Jocemar Kãka Há é rodeada por todos os lados de plantações de monocultura, por onde grandes máquinas se deslocam durante vários dias do ano.

Mesmo comuns no território kaingang, essas máquinas são percebidas por Jocemar Kãka Há como artefatos dos não indígenas, que invadem o território kaingang constantemente, vindos de fora. Nesse sentido, as máquinas não indígenas utilizadas por Jocemar Kãka Há em sua narração sugerem uma ligação também da pandemia com os não indígenas, ou seja, indicam que, assim como as máquinas vêm de fora do mundo kaingang, a pandemia também veio. E, nesse sentido, o *kujà* Jocemar Kãka Há tem uma explicação particular, relacionada aos não indígenas, para a pandemia de covid-19, pois,

para o *kujà*, a passagem do espírito que gerou a pandemia ocorreu enquanto uma reação a um comportamento específico de certos não indígenas. Vamos às palavras do *kujà*:

Porque no mundo quando todo mundo quer se matar, toda vez algo assim acontece, então, pra mim veio pra resolver as guerras, lá da Síria, do Irã, dos Estados Unidos, Rússia, que está envolvido, sempre tem países grandes em conflito, então não é uma guerra qualquer que eles estão fazendo, aquilo da Coreia do Norte, destruindo umas pessoas inocentes ali, e daí esse covid veio [...] No mundo onde as guerras estavam tendo demais. [...] pessoas começando a se matar à toa, por causa do poder, por causa de riqueza, sendo que tem algo por trás disso contra nós, ou a favor de nós, mas que nós respeitamos eles, nós podemos respeitar (J. Kãka Há, 2022).

As palavras de Jocemar Kãka Há sugerem que o mundo seja constantemente observado e acochado pelos espíritos, e, de acordo com o comportamento dos humanos, os espíritos intervêm de forma abrupta. Como o *kujà* diz, “toda vez algo assim acontece”, ou seja, sempre quando humanos se comportam visando apenas a acumulação de poder e dinheiro, gerando, com esse comportamento, a morte de outras pessoas, os espíritos se manifestam para mostrar sua desaprovação com os humanos. E, como o *kujà* explicou, no caso da pandemia de covid-19, a atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (há) das pessoas foi o resultado direto da reação dos espíritos ao comportamento de certos não indígenas que estavam realizando guerras por diferentes locais do mundo. Existe, assim, uma relação direta entre o comportamento humano e a reação dos espíritos, pois, se o humano se comporta realizando muitas guerras desnecessárias ou sem sentido ou, como o próprio *kujà* diz, “à toa”, acontece, como reação, uma resposta do lado invisível do mundo, uma reação também em forma de guerra, porém uma guerra feitas por espíritos, que se atualiza na forma de uma doença (*vēnh kaga*).

Então, a guerra atual entre humanos não se virtualiza gerando como consequência uma doença (*vēnh kaga*) no lado virtual, mas uma guerra virtual se atualiza em forma de doença (*vēnh kaga*). Sendo assim, enquanto o lado atual é aberto aos efeitos patológicos de eventos do lado virtual, o lado virtual é fechado aos efeitos patológicos dos eventos do lado atual para a narração principal deste texto. Pode-se sugerir, baseado nos argumentos anteriores, uma relação assimétrica entre o lado visível e o (normalmente) invisível do mundo com relação às doenças (*vēnh kaga*), pois eventos atuais não geram consequências patológicas no lado virtual, mas eventos virtuais podem gerar consequências patológicas no lado atual.

A reação de espíritos a determinados comportamentos realizados pelos humanos já foi apontada por longa bibliografia (Danowski & Viveiros de Castro, 2014) com relação a vários grupos indígenas das terras baixas, o que mostra uma constante tensão dos lados visível e (normalmente) invisível no mundo indígena. A proposta do antropólogo Pedro Pitarch (2018, p. 136) parece boa para traduzir a cosmologia de Jocemar Kãka Há, no que se refere à implicação entre os lados atual e virtual, ou seja, à relação de proximidade extrema entre os lados, um tema que, direta ou indiretamente, muitos argumentos do *kujà* sugerem neste texto.

Isso porque o antropólogo espanhol, ao invés de propor um lado invisível enquanto oposto ao visível, propõe um lado virtual enquanto reverso ao atual (anverso). Sendo assim, o mundo invisível está mais dentro do mundo visível do que fora; dito de outro modo, não há distância entre os lados, não há uma espessura, pois, enquanto um lado é o anverso, o outro é o reverso, ou seja, o lado reverso é imanente ao anverso. Podemos notar, nesse sentido, como os argumentos do antropólogo parecem se aproximar das palavras já citadas de Jocemar Kãka Há, quando em uma conversa, explicou-me que os espíritos, ao mesmo tempo, estão “por trás do que a gente vê” e também “entre nós mesmos”.

Voltando ao fio principal deste subcapítulo, sugere-se, baseada nessa narração transcrita acima e em outras conversas com o *kujà* que não foram gravadas, que, para Jocemar Kãka Há, o mundo passa por ciclos de doenças e mortes devido à reação dos espíritos insatisfeitos com o comportamento dos entes atuais, principalmente dos humanos e, mais ainda, dos não indígenas. Nesse sentido, o *kujà* sempre se mostrou menos interessado em explicar a patologia em si, ou seja, seus sintomas, ou mesmo o desdobramento da doença nas pessoas, e mais interessado nas causas da doença, o que então é esclarecido por meio de uma relação constante entre o lado (normalmente) invisível e o lado visível do mundo, uma relação dinâmica entre eventos atuais e virtuais.

Alguns apontamentos finais

Este artigo buscou colaborar com o desenvolvimento dos possíveis caminhos de uma antropologia também preocupada com a ontologia dos outros e, por consequência, com a problematização dos pressupostos ontológicos do próprio antropólogo. O lema da antropologia dos últimos anos tem sido a seguinte afirmação: “O antropólogo deve pensar com o outro, e não o outro!”. Mas, não se deve enganar, pois, como este texto buscou expor, levar a sério o pensamento dos outros, no caso desta pesquisa, o kaingang, um dos que compõem o pensamento ameríndio, não inclui necessariamente não levar a sério o nosso.

Então, deve-se ter sempre em vista que, para levar a sério o regime conceitual dos outros, é preciso também levar a sério o nosso, com tanta seriedade que ele passe a dizer o que antes não podia, a ponto de alterá-lo. Em suma, cabe ao antropólogo, embasado e atento às complexidades das pesquisas etnográficas, junto a seus interlocutores, traduzir, de forma reflexiva, para que outro pensamento seja exposto enquanto resultado, chegando-se a outro pensamento. Não mais o nosso pensamento de antes, como também não o deles, mas um pensamento nosso alterado pelo outro. Logo, esta pesquisa buscou pensar com o outro e, de forma mais precisa, traduzir com o outro.

Para que o experimento de tradução com o outro fosse desenvolvido neste artigo, em um primeiro momento, foram apresentados alguns pressupostos da virada ontológica proposta pelo perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2014), como o abandono do multiculturalismo e o desenvolvimento de um multinaturalismo. Para que esse *insight* teórico fosse levado adiante na forma de um experimento etnográfico, foi proposto, junto com o antropólogo Pedro Cesarino (2008), que o primeiro passo metodológico consistisse em uma suspensão da dicotomia humano e natureza, para que se tornasse possível um experimento de tradução com o outro a partir do par conceitual atual e virtual, para que assim, através de um constante trabalho de comparação, sempre contextualizado, se alcançasse a alteração de nosso regime conceitual.

Após essa reflexão, este artigo caminhou para exposição da problematização da noção de virtual na antropologia, através do texto *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos* (2006), de Eduardo Viveiros de Castro (2006), no qual o pesquisador propõe uma tradução dos regimes conceituais dos ameríndios a partir do par atual (visível) e virtual (normalmente invisível) na esteira dos argumentos de Claude Lévi-Strauss (1990). Junto a essa problematização, buscou-se expor como o xamanismo, ou seja, como a cosmologia kaingang com seus variados entes e patamares, pode ser traduzido com o regime conceitual de Manuel DeLanda (2013), que opera com o par atual e virtual. Par conceitual que estabelece uma base para não se pensar a partir da diferença entre o humano e o resto, mas de uma diferença entre os dois lados do mundo, um lado atual e outro virtual. E, quando instrumentalizado para pensar a cosmologia para Jocemar Kãka Há, como foi apresentado no caminho dos argumentos de Pedro Pitarch (2018), são os *kujà* que têm a capacidade de transitar entre os lados atual e o virtual. Assim, no caso de Jocemar Kãka Há, é através das operações de virtualização, os sonhos e as meditações, que ele pode acessar o lado virtual.

Após os passos expostos no parágrafo anterior, o texto buscou ir diretamente para as palavras do *kujà* Jocemar Kâka Há. Mais especificamente, o artigo focou em desenvolver uma metáfora específica do *kujà* com relação ao processo da pandemia de covid-19. Foi visto, então, como, em um primeiro momento, a metáfora de Jocemar Kâka Há propôs a existência de dois eventos para que o processo da pandemia se desenvolvesse, primeiro um evento virtual, composto pela ação de espíritos, para que, em um segundo momento, ocorresse um evento atual, que é a própria atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (*há*) das pessoas.

Outro ponto importante do artigo foi a comparação de uma narração do *kujà* Jorge Garcia com a metáfora de Jocemar Kâka Há sobre a covid-19. Nessa comparação, foram apresentadas aproximações entre os casos, como a existência de sons e efeitos atmosféricos junto à atualização dos espíritos, existência de uma intervenção direta de um evento virtual composto por espíritos no lado atual do cosmos e um foco no resultado após a manifestação dos espíritos no lado atual. Assim, como também foram apresentadas divergências entre os casos, pois, enquanto um apresentava a cura como resultado, outro apontava para doença, enquanto um apontava para os *jagrē* (espírito-guia), que habitam a “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 166), o outro apontava para os *kuprīg* (espíritos), que habitam o *kaikã* (céu), enquanto um aponta para apenas um espírito, o outro aponta para vários espíritos, entre outros contrastes que foram expostos.

Por fim, a última narração do *kujà* exposta neste texto adicionou uma nova fase ao processo pandêmico, que expõe como antes do evento virtual, composto por espíritos que geraram como resultado a covid-19, houve um evento atual, mais exatamente, as guerras entre humanos, permitindo, assim, descrever mais uma parte do processo nos termos de tradução deste texto.

Então, descrevendo todo o processo de forma resumida, no início da pandemia, ocorre um evento atual, que é sobretudo um evento atual inter-humano e, mais especificamente, entre os humanos não indígenas. Como este texto expôs, esse evento foi composto por ações de humanos não indígenas, que, no caso específico da covid-19, foram as guerras realizadas pelas grandes potências em seus interesses no cenário macropolítico contemporâneo.

A partir desses comportamentos de parte dos não indígenas, desencadeou-se, como resposta, um evento virtual composto por ações de espíritos, que o *kujà* descreve também como uma guerra (*vēnh gēnh*), mas uma guerra dos espíritos contra os humanos. E, por fim, como resultado desse evento virtual, tem-se uma atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (*há*) das pessoas. Ou seja, no final do processo, tem-se mais um evento atual,

que finalmente estabelece, como resultado, a pandemia de covid-19. Logo, para o *kujà*, de tempos em tempos, o lado atual é assolado por doenças causadas pelos espíritos, que são o resultado de um processo que envolve a relação dinâmica entre o lado (normalmente) invisível e o lado visível do cosmos.

Referências

Amazônia Real (2020). *Camila Silva, do povo Kaingang: indígena ainda é uma figura caricata na sociedade branca*. Manaus. Recuperado em 27 julho, 2024, de <https://amazoniareal.com.br/camila-silva-do-povo-kaingang-indigena-ainda-e-uma-figura-caricata-na-sociedade-branca/>.

Baptista da Silva, Sérgio (2002). Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, 18, pp. 189-209.

Black, Max (2016). Metáfora. *Investigação Filosófica* (C. A. Fernandes, Trad.), 4, pp. 64-85.

Bryant, Levi (2011). *The democracy of objects*. Michigan: Open Humanities Press.

Cesarino, Pedro (2008). *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

_____ (2018). Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69, pp. 267-288.

Cimbaluk, Lucas (2018). *Nũgme to ěpry há, kanhkã to ěpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Crépeau, Robert (2015). Les animaux obéissent aussi à la religion: Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) em context pluralist. *Anthropologie et Sociétés*, 39(1-2), pp. 229-249.

Coelho de Souza, Marcela (2002). *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

DeLanda, Manuel (2010). *Deleuze: history and science*. Nova Iorque: Atropos Press.

____ (2013). *Intensive science and virtual philosophy* (Coleção Bloomsbury Revelations). Londres/Nova Iorque: Bloomsbury Academic.

Deleuze, Gilles (2018). *Diferença e repetição* (L. Orlandi & R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Holbraad, Martin (2003). Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *MANA*, 9(2), pp. 39-77.

Holbraad, Martin & Pedersen, Morten Axel (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1990). *De perto e de longe* (L. Mello & J. Leite, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Lima, Tânia Stolze (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *MANA*, 2(2), pp. 21-47.

Nimuendajú, Curt (1986). Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, pp. 86-88.

Nimuendajú, Curt (1993). O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná. In M. A. Gonçalves (Org.), *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xaxante e os índios do Pará* (pp.71-76). Campinas: Editora Unicamp.

Pitarch, Pedro (2018). A linha da dobra: ensaio de cosmologia mesoamericana. *MANA*, 24(1), pp. 131-160.

Rosa, Rogério Reus Gonçalves (2005). *“Os kujà são diferentes”*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang na terra de indígena Votouro. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

Shiratori, Karen Gomes (2013). *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Sinimbú, Fabíola (2023). *Governo mantém Força Nacional na Terra Indígena Nonoai*. Brasília. Recuperado em 05 janeiro, 2025, de <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/governo-autoriza-permanencia-da-forca-naciona-na-terra-indigena-nonoai>.

Tommasino, Kimiye (1995). *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em Movimento*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Veiga, Juracilda (2000). *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), pp. 319-338.

____ (2014). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia* (5a ed.). São Paulo: Cosac Naify.

____ (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

____ (2018). A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. *ACENO*, 5(10), pp. 247-264.

Wiesemann, Ursula Gojtéj (2011). *Dicionário Kaingang – Português / Português – Kaingang* (2a ed.). Curitiba: Editora Evangélica Esperança.

Recebido em 07 de agosto de 2024.

Aceito em 15 de janeiro de 2025.

Os espíritos e o virtual: um experimento etnográfico de tradução com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há sobre cosmologia e a pandemia de covid-19

Resumo

Esta pesquisa irá expor um experimento etnográfico de tradução com os Kaingang e, mais especificamente, com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, sendo que a noção de *kujà*, em língua kaingang, corresponde à famosa noção de xamã. O texto buscará, através de um trabalho de tradução, com problematizações conceituais e semânticas, compreender uma narração específica do *kujà* Jocemar Kãka Há, que expõe a pandemia de covid-19 através de uma relação dinâmica entre dois lados do mundo, um atual e outro virtual. Partindo das problematizações da virada ontológica, o experimento etnográfico de tradução desse artigo, em um primeiro momento, irá suspender as operacionalizações dos regimes conceituais hegemônicos da modernidade, embasados na dicotomia humano/natureza, para se instrumentalizar um regime conceitual que opera pelo par atual/virtual, abrindo assim caminho para uma alteração determinada pelo pensamento do outro através de um constante trabalho de comparação.

Palavras-chave: Etnografia; Kaingang; Perspectivismo; Virtual; Pandemia.

Spirits and the virtual: an ethnographic experiment of translation with the kaingang *kujà* Jocemar Kãka Há about cosmology and the covid-19

Abstract

This research will expose an ethnographic experiment of translation with the Kaingang, and more specifically, with the *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, considering that the notion of *kujà*, in kaingang language, corresponds to the famous notion of shaman. The text will seek, through translation work, with conceptual and semantic problematizations, to understand a specific narration from the *kujà* Jocemar Kãka Há, which exposes the covid-19 pandemic through a dynamic relationship between two sides of the world, one actual and the other virtual. Starting from the problematizations of the ontological turn, the ethnographic experiment of translation of this article will initially suspend the operationalizations of the hegemonic conceptual regimes of modernity, based on the human/nature dichotomy, to instrumentalize a conceptual regime that operates through the actual/virtual pair, thus opening the way for an alteration determined by the other's thinking through constant work of comparison.

Keywords: Ethnography; Kaingang; Perspectivism; Virtual; Pandemic.