

Na Encruzilhada com *Mekarõ*: entidades afro-brasileiras e indígenas na aldeia *Amtáti* *K̀yikatêjê*, sudeste do Pará

*At the Crossroads with Mekarõ: Afro-Brazilian
and indigenous entities in the village
Amtáti K̀yikatêjê, southeast of Pará*

Celeste Cacau Mulato Gavião

Graduanda em Física pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Daniele Nascimento de Freitas

Graduanda em História pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Jerônimo da Silva e Silva

Doutor em Antropologia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Resumo

Genericamente denominados de “Gavião” ou “Gaviões do Pará”, as etnias ou grupos autodenominados de *K̀yikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê* estão situados na Terra Indígena Mãe Maria, próximo à cidade de Bom Jesus do Tocantins e da cidade de Marabá, na margem direita do rio Tocantins, Sudeste do Pará. Submetidos ao convívio forçado causado pelo avanço violento dos não indígenas em suas terras, extermínios, epidemias e exploração da extração da castanha, dentre outros, os Gavião tem construído estratégias para o fortalecimento das tradições culturais no contexto das relações de contato com os não indígenas. Nesta proposta, tendo como recorte narrativas orais de caçadores da aldeia *Amtáti K̀yikatêjê* acerca dos encontros na mata com os *mekarõ* (espíritos) ou entidades protetoras da mata, denominadas também de *Kupêpuxititi* (Pai da Mata), a etnografia pretende refletir sobre formas de apropriações da cosmologia

indígena junto a entidades de religiões afro-brasileiras (encantados) no âmbito dos contatos interculturais.

Palavras-chave: *Amtáti K̀yikatêjê*; Encantados; *Mekarõ*; Amazônia.

Abstract

Generally called “Gavião” or “Gaviões do Pará”, the ethnicities or self-styled groups of K̀yikatêjê, Parkatêjê and Akrãtikatêjê are located in the Mãe Maria Indigenous Land, close to the city of Bom Jesus do Tocantins and the city of Marabá, in right bank of the Tocantins River, Southeast of Pará. Subjected to forced coexistence caused by the violent advance of non-indigenous people on their lands, exterminations, epidemics and exploitation of chestnut extraction, among others, the Gavião have constructed strategies to strengthen cultural traditions in the context of contact relations with non-indigenous people. In this proposal, based on oral narratives from hunters from the Amtáti K̀yikatêjê village about encounters in the forest with the mekarõ (spirits) or entities that protect the forest, also called Kupêpuxititi (Father of the Forest), ethnography aims to reflect on forms of appropriation of indigenous cosmology with entities of Afro-Brazilian religions (enchanted) within the scope of intercultural contacts.

Keywords: *Amtáti K̀yikatêjê*; Enchanted; *Mekarõ*; Amazon.

Introdução

Genericamente denominados de “Gavião” ou “Gaviões do Pará”, as etnias ou grupos autodenominados de *K̀yikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê* estão situados na Terra Indígena Mãe Maria, próximo à cidade de Bom Jesus do Tocantins e da cidade de Marabá, na margem direita do rio Tocantins, Sudeste do Pará. Pertencentes à família linguística Jê Timbira, esses grupos se somam aos “Gavião” existentes no sul do estado do Maranhão, os *Krahô*, os *Ramkokamekrá*, os *Apaniekrá*, os *Krikati*, os *Pikobyê* e no norte do estado do Tocantins, os *Apinayé*. No contexto dos “Gavião” da Terra Indígena Mãe Maria, os *K̀yikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê*, originariamente com suas próprias particularidades territoriais, foram submetidos ao convívio forçado causado pelo avanço violento dos não indígenas em suas terras, extermínios, epidemias e exploração da extração da castanha (FERRAZ, 1998; MIRANDA, 2015).

As primeiras notícias de violência contra esses grupos indígenas foram registradas por Nimuendajú (1944) ainda na primeira metade do século XX, nessas referências destaca inicialmente que a denominação “Gavião” pode estar

ligada ao fato de utilizarem penas de gavião em suas flechas, e de suposto estado agressivo, embora o mesmo autor não deixe de identificar os sucessivos conflitos oriundos do contato com os não indígenas, resultando na constatação de que este etnônimo tenha se originado nas representações etnocêntricas dos últimos (NIMUENDAJÚ, 1944, p. 76-101).

Na região do sudeste do Pará o avanço sobre os territórios ocupados pelos Gavião e o extermínio de parte considerável desse povo resultou na criação da Reserva Indígena Mãe Maria por meio dos decretos estaduais de 1943-1945, desde então o poder público passou a deslocar os diversos grupos Gavião para este local, no intento de dirimir os conflitos e obviamente atender a pressão das oligarquias que avançavam sobre as áreas.

Os “Gaviões Ocidentais” ou “Gaviões da Mata” (ARNAUD, 1975; FERRAZ 1984), como eram denominados os grupos deslocados para a Reserva Indígena Mãe Maria nas décadas posteriores, não podem ser compreendidos como grupos de unidade social homogênea distantes apenas por uma distribuição espacial, ao contrário, as relações de conflito e aliança entre esses grupos são marcadores de especificidades culturais e a própria dita “dispersão” nos territórios é um elemento dinamizador interno das relações interétnicas e não um sinal de desorganização da ocupação do espaço, como defenderia o Estado brasileiro na época, e suas inconsistentes tentativas de “resolver o impasse” por meio de deslocamentos compulsórios e imposição de convívios grupais nos moldes ocidentais (AZANHA, 1984; DA MATTA e LARAIA, 1967).

A desterritorialização dos *Kỳikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê* se intensifica a partir da década de 1960 e se estende aos anos de 1980. Deslocados na década de 1960, os *Parkatêjê* foram os primeiros retirados de suas terras para a Reserva Indígena Mãe Maria, posteriormente os poucos remanescentes *Kỳikatêjê*, oriundos do estado do Maranhão, foram inseridos via Fundação Nacional do Índio e no início da década de 1980, os *Akrãtikatêjê*, impactados pelo alagamento de suas aldeias ocasionado pela construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, passaram a formar os três “grupos” ou “turmas” que caracterizariam os Gavião da TIMM nas décadas de 1980 e 1990 (FERRAZ, 1984).

Esses deslocamentos, entretanto, não devem ser compreendidos como ação salvífica do Estado ante as violências da expansão do latifúndio, da exploração do

trabalho indígena no contexto da extração da castanha, mas antes uma articulação envolvendo setores do Estado associados a essa rapinagem econômica, como a FUNAI, que frequentemente recorria ao discurso de “pacificação” e “integração” no intento de legitimar a exploração desses grupos. As pesquisas de Lara Ferraz apresentam com detalhes as formas de “confinamento” e “submissão” originadas pela problemática inserção dos *Akrãtikatêjê*, *Kyikatêjê* e *Parkatêjê* em uma “suposta unidade, denominada ‘Comunidade Indígena *Parkatêjê*’” (FERRAZ, 1998, p.155-180).

Se a inserção desses povos na Reserva Indígena Mãe Maria, denominada a partir da década de 1980 de Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) constitui uma forma de submissão e gerou impactos culturais incontornáveis a esses grupos, por outro lado, os próprios indígenas construíram desde então práticas de afirmação cultural baseadas na reorganização social, política e cultural. O contato com a cultura do *kupê*¹ (não indígenas), a ampliação das escolas e a criação de associações são paulatinamente fortalecidas nas décadas seguintes, ampliando as estratégias de negociações com interesses estatais e privados que cerceiam a Terra Indígena Mãe Maria, à exemplo da outrora mineradora Companhia Vale do Rio Doce nas décadas de 1980 e 1990, atual Vale S/A (MIRANDA, 2015; FERREIRA, 2020).

Nos últimos anos (2001-2024), os *Akrãtikatêjê*, *Kyikatêjê* e *Parkatêjê* passaram por inúmeras transformações, as mudanças culturais internas dialogam com a inserção de não indígenas nas aldeias, a entrada significativa de igrejas evangélicas e a própria ressignificação de antigos rituais e crenças à luz da multiplicidade étnica do sudeste paraense, haja vista que o termo *kupê* para designar “branco” ou “não indígena” encobre a presença de populações negras (quilombolas ou não) e afroindígenas no interior das aldeias e no entorno, isto é, a diversidade étnica e cultural dos “não indígenas” indica a diversidade das relações de contato em vários aspectos da vida social, baseadas nas “uniões” ou “casamentos”, inserção de professores nas escolas, líderes religiosos, etc.

As relações de contato dos *Kyikatêjê* com órgãos estatais (SPI) iniciaram na década de 1960, a experiência pretérita com os não indígenas fez com que o grupo rechaçasse as tentativas de contato por meio de fugas intermitentes e

¹ Este termo tem sido utilizado atualmente para nomear os “não indígenas”, sendo traduzido também por “branco”, no entanto, a pesquisa de Gilberto Azanha situa o *kupê* no interior do sistema de classificação da “Forma Timbira” como o “in-comum”, “não-timbira”, um externo, imprevisível e desconcertante à sociedade. Todavia, o autor nos recorda que as “cisões” resultantes das relações de metades complementares dos Timbiras resultam na formação de outras aldeias, o que poderia engendrar, com o passar do tempo, o afastamento completo desta, tornando *kupê* (estranho) aquele que em tempos pretéritos era, pode-se dizer, “próximo”, “familiar” (AZANHA, 1984, p. 12-23).

confrontos, o que lhes valeu a pecha etnocêntrica de “bravos”. Deslocados nessa época do Estado do Maranhão via Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foram alocados na década de 1980 com os *Parkatêjê* e os *Akrãtikatêjê*. Após o convívio compulsório com esses grupos por duas décadas e reorganizados politicamente, os *Kyikatêjê* rompem com os *Parkatêjê* e optam em 2001 pela cisão, retomando a busca pela autonomia política na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) e constituem a própria aldeia, denominada atualmente de *Amtáti Kyikatêjê* (FERNANDES, 2010, p. 15-20)

Desde 2001 as cisões se multiplicaram nas aldeias da TIMM, e os grupos tem construído paulatinamente estratégias de unidade política em relação com projetos e enfrentamento às ameaças ao território, mas ao mesmo tempo buscam se fortalecer a partir da importância da diversidade nas redes de aliança e engajamento mútuo. O convívio de décadas possibilitou a construção de parentesco junto aos povos envolvidos, de modo que as eventuais cisões não são percebidas como um processo de ruptura, sendo na verdade seguidas posteriormente por etapas de reconciliação, aumentando a pertença e o senso de identidade territorial (FERNANDES, 2010, p. 22-30; RIBEIRO JÚNIOR, 2020).

Neste artigo, tendo como recorte narrativas orais de caçadores da aldeia *Amtáti Kyikatêjê* acerca dos encontros na mata com os *mekarõ*² (espíritos) ou entidades protetoras da mata, denominadas também de *Kupêpuxititi* (Pai da Mata), pretende-se refletir sobre como os narradores acionam elementos de religiões afro-brasileiras para explicar os atributos das entidades, os malefícios e as práticas de cura, mediante a consulta de pajé e pai de santo, sem entretanto olvidar aspectos próprios das formulações cosmológicas indígenas em se relacionar com objetos, pessoas e metafísica exógenos. Trata-se de etnografia com narradores, amparada em revisão bibliográfica de determinadas sociedades indígenas Macro-Jê, enlaçadas às matrizes culturais africanas no campo dos estudos da encantaria e suas conexões cosmológicas. Por fim, pretende-se indicar aspectos de relações interculturais ainda pouco analisadas no âmbito da Terra Indígena Mãe Maria.

² A literatura etnológica acerca da grafia é diversa (*mekarõn*, *mekharõ*, *mekarõ*, *mekaron*, *carõo* ou *karõ*), haja vista o contexto histórico das pesquisas e as formas de tradução e transliteração adotadas, mas também pela multiplicidade étnica e linguística dos povos Macro Jê. Apesar das inúmeras possibilidades comparativas, optamos por manter a grafia adotada pelos autores referenciados no âmbito das citações diretas e indiretas, mas em se tratando desta etnografia seguimos a grafia “*mekarõ*” utilizada por Ferraz (1998).

Mekarõ: “caçar a pele dos outros”

O termo *mekarõ* é usualmente pronunciado para designar um “espírito”, “fantasma” ou “assombração” que vive na mata, dotado de capacidade de “aparecer” ou manifestar aparência dos animais do entorno, e que teria o papel de punir caçadores e pescadores que intencionalmente ou por descuido venham a causar algum mal aos animais, tais como matar animais prenhas, causar sofrimento além do permitido à caça (errar o alvo e abandonar animal ferido na mata), ou exercer tais atividades em dias e horários contraindicados.

Os elementos indicados acima são informações genéricas de narradores indígenas que, num esforço de tradução e cientes da distância cultural em contexto de pesquisa, procuram se fazer entender e estabelecer paralelos entre os termos utilizados por não indígenas para designar entidade “incorpóreas” ou “espirituais” e os seres do mundo múltiplo e diverso da cosmovisão Jê e sobretudo Jê Timbira. Segundo Schultz (1950, p. 72), entre os *Krahó*, *Mepá-aarõ* seria uma entidade correspondente aos termos “espírito” e “assombração”, entretanto, outra possibilidade de tradução seria “sombra”, isto é, talvez um ser vinculado ao corpo do vivo, dotado de certa duplicidade, de uma correspondência envolvendo o “espírito do morto” e os vivos.

Na década de 1940 Nimuendajú classificara como “animismo” a crença dos “Gaviões do Oeste” de que seres animais e vegetais tinham uma “alma” e que independente de suas incertezas sobre o destino das “almas” das plantas, acreditava que ao menos os homens e os animais tinham “alma” e que esta abandona o corpo pela boca. Se é visível que as anotações do autor expressam mais dúvidas acerca da origem da “alma”, seu destino e impacto social, por outro sublinha aspectos que serão retomados décadas depois na literatura etnológica, como por exemplo a aproximação correlata do conceito de “alma” na cultura ocidental com noção do *mekarõ* enquanto a “alma” do morto, um tipo de “sombra” que remete a uma “imagem” assumida pela entidade (NIMUENDAJÚ, 1946 p. 234).

Ainda sobre os *Krahó*, Melatti (1978, p. 56, 92) apresenta nos mitos versões na qual inhames envenenados ou maus seriam uma das formas dos *mekarõ* (espíritos), e de que estes poderiam também ser espíritos de parentes mortos, embora desprovidos da familiaridade parental, os relatos indicados pelo autor também detectaram que *mekarõ* remeteria a “outro” ou “vento”. Em 1954, no contexto *Kayapó*, Lukesch (1976, p. 193) associa um quadro de febre e adoecimento na aldeia *Gorotíre* a um

episódio envolvendo o encontro de uma mulher que navegava sozinha com o *Tepti*, entidade aquática dotada de poder de visibilidade e invisibilidade habitante da bacia do Xingu, capaz de “despejar” doenças nas pessoas justamente pelo olhar, o “*Mrü-kaokre ako o-kato*”. Mas em se tratando de doenças inexplicáveis adquiridas na mata a hipótese mais aceita é a atuação de “uma variedade de espíritos, tais como espíritos dos mortos, sombras, almas de defuntos que ele chama de *mekaron*” (LUKESCH, 1976, p. 193), de modo que essas entidades possuiriam uma relação com a escuridão e suas manifestações por meio de doenças.

A existência inexorável do *mekarõn* como o “espírito de um morto”, de uma pessoa viva tornada sombra, “*meõ-karon=mekarõn*”, “sombras humanas”, não deixa de se conectar com a noção de inimidade, forças inimigas do morto *me-tuk-õ* (morto) e da sua separação dos vivos no enterro *me-tuk-õ-puká* (“cemitério”, “terra dos mortos”), isto porque o morto estende sua influência de inimidade aos seus pertences, por isso os pertences também devem ser enterrados (LUKESCH, 1976, p. 206-208).

Ainda que não generalizável a todos os contextos étnicos Jê, a pesquisa de Lukesch apresenta a tradução de *mekarõn* a partir da noção de que “*me*” seria “homem ou cabeça” e “*karõn*” um princípio básico da “alma”, apartada do corpo, e o “*karõn*” situado no corpo seria denominada de *kadyoi*, algo dotado de intimidade ou inserido no interior (LUKESCH, 1976, p. 246), nesta direção, *mekarõ* poderia ser compreendido como algo dotado de anterioridade, entidade predecessora dos vivos e com predicativos metamórficos, tais como “*Bekãre*” (ave-espírito), “*Mekarõn-dyokéretoit*” (grito terrível, doença e morte), “*Mekarõnre*” (aparição de espíritos nas ventanias ou chuvas) ou “*mekarõn kató*” (aparição do espírito) (LUKESCH, 1976, p. 251).

A etnografia de Manuela Carneiro da Cunha em “*os Mortos e os Outros Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*” é uma pesquisa na qual o termo *mekarõ* assume uma centralidade para se compreender as complexas relações de alteridade no mundo Jê Timbira e embora a situação de contato intercultural seja diversa dos gaviões no sudeste do Pará, será possível visibilizar aspectos recorrentes nos relatos posteriormente apresentados.

Para Carneiro da Cunha, entre os *Krahó* o término da vida humana é caracterizado pelo fim da respiração, o desaparecimento do vento ou sopro vital indicaria a morte física, no entanto, o segundo “princípio vital” vinculado ao primeiro seria o *karõ*, entendido pela autora em sua designação plural ou múltipla, o *mekarõ*. Um princípio vital que embora esteja no homem, se estenda para os mortos e talvez por isso a

noção de *mekarõ* seja entendida também como a manifestação coletiva dos mortos, talvez algo próximo das denominações das entidades incorpóreas nas religiões ocidentais (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 10).

Carneiro da Cunha, porém considera que o termo *karõ* apresenta outros sentidos, primeiro como o de expressar no reflexo toda “imagem do corpo”, segundo pela expertise em assumir a imagem do corpo espelhado ou incorporado e em terceiro pela assunção de corpo distinto no interior mesmo do corpo momentaneamente habitado, ou, nos termos próprios da autora:

Mas não só: o *karõ* pode assumir, mesmo enquanto ligado a um corpo hospedeiro, aparência diferente desse corpo que ele habita: foi-nos descrito, certa vez em que se nos contava a reinserção de um *karõ* vagabundo, como um objeto branco, do tamanho de um dedo, parecido com um pequeno sapo (*prokayê*), algo portanto mais manipulável pelo curador. Assim poderíamos traduzir talvez mais apropriadamente *karõ* por “duplo” lembrando que “se toda imagem é um duplo, todo duplo não é necessariamente uma imagem” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 10-11)

A complexidade da ontologia coletiva dos “*karõn-mekarõ*” revela a centralidade dessas noções para pensar a relação de alteridade com os vivos e principalmente com os mortos, coabitantes da floresta e de dimensões espaciais conexas aos vivos, não por acaso a existência da aldeia dos *mekarõ* com seus ritos e canções ouvidos noite adentro, as relações de rivalidade entre vivos e os *mekarõ* estruturados na rivalidade e alianças via xamanismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 13-57) e os reiterados predicativos transformacionais, em que, por exemplo, a experiência da morte é contornada por retornos sob diversas aparências, aves, animais terrestres, peixes, árvores, pedras (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 115).

O período noturno é tido como o típico cenário de manifestação dos *mekarõ*, principalmente pela relação alternada com o dia (período de atividade dos vivos) em oposição á noite, ambiente de sombra, penumbra e desorientação para os vivos, mas de clarividência para os mortos, também situação predileta para encontrar vivos solitários, perdidos ou em caçadas, esta relação com a noite convergiria com a própria aparência do *mekarõ*: olhar inerte, opaco, desprovidos de carne, residualmente sem circulação sanguínea “sangue coalhado”, a esses soma-se o hábito de beber água morna, se alimentar de “comida sem gosto” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978).

Os predicativos ontológicos transformacionais dos *mekarõ* não significa que sejam capazes de assumir em sua inteireza a dinâmica cultural dos vivos, posto que a

sua condição originária de mortos determina que embora recobertos pela aparência só veem “uma imagem dissociada de seu contexto. Podemos agora avaliar melhor a propriedade do termo *karõ* para traduzir em *Krahó* ‘fotografia’ e ‘imagem’: ele conota o aspecto estático, a ausência do porvir” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.129).

Se a formulação de Carneiro da Cunha a respeito da analogia das formas de tradução entre os *Krahó* envolvendo o termo *karõ* e “fotografia” ou “imagem” assumindo a faceta estática de uma imagem capturada, possibilita compreender a posição do olhar desde o mundo dos mortos, esta mesma relação estabelecida pode informar também, se assumirmos a assertiva de Lukesch, ao evocar *mekarõ* para traduzir objetos como máquinas fotográficas, binóculos e rádio, que o termo “designa aparência externa, mas ainda interna em essência” similar à frase *kaben-mekarõn*, “o sentido de minhas palavras” (LUKESCH, 1976, p. 245-249), assim, nos dois casos, se os *mekarõ* vivem num mundo idêntico à si, presos à captura da imagem do outro, por outro sempre convivem com o seu passado, com a condição anterior (vivos).

A crença de que estas entidades tenham certa relação com o passado originário é recorrente, como se observa na etnografia de Cohn sobre os “*Xikrín* do Bacajá”, sul do Pará, na qual as mulheres *xikrín* tem como hábito cuspir no retorno das roças, visando estabelecer formas de evitação com o *mekarõ*, de não o trazer para aldeia, caso esteja na espreita ou seguindo as suas trilhas (COHN, 2005, p. 72). Essa estratégia, entretanto, não assegura total distanciamento, pois estes poderiam se aproximar por meio de “trovoadas noturnas” para capturar as crianças (que teriam um *karõ* fraco, “suscetível”), um tipo de apropriação semelhante ao rapto de um cativo, se bem sucedidas as entidades levariam as crianças para a sua aldeia, operando a transformação de seu *karõ* em *mekarõ*, isto é, de sua inserção em uma outra vida social (COHN, 2005, p. 122-123).

A socialidade envolvendo os vivos e mortos apresentada acima, converge de certa maneira com a etnografia de Lux Vidal entre os “*Xikrín* do Catete”, semelhante aos do Bacajá, grupo situado nesta ampla bacia étnico-linguística dos ditos falantes da língua *Mëbêngôkre*. Em “*Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*”, os cuidados nos ritos funerários seriam absolutamente fundamentais para a manutenção da estabilidade social dos vivos, não apenas pela importância de se afastar os mortos para um melhor contato com os rios e as matas, eventuais fontes de alimento, mas também pela manutenção da distinção entre vivos e mortos, assegurando a pertença da condição de vivos, da situação “humana”. Nesse aspecto, o devido enterro do morto, observando o depósito de seus objetos pessoais na “cova”, da inserção dos cabelos

da mulher e até mesmo, em certos casos, do cachorro (devidamente morto e preparado), constitui parte de uma prescrição minuciosa para que o *karõ* do morto, vertido em *mekarõ*, não sinta falta de sua vida anterior e assim se encaminhe paulatinamente para a sua nova morada (VIDAL, 1977, p. 145-169).

A presença dos *mekarõ* também faz emergir uma série de espaço perigosos para o trânsito humano ou mesmo potencialmente impossíveis de habitar, manter qualquer proximidade com o cemitério à noite seria impossível, posto que estaria “infestado de *mekarõ*”. Muito embora as relações de evitação mencionadas e os relatos da etnografia de Vidal situando a aldeia dos *mekarõ* em local mui distante, para além das áreas de circulação dos vivos (a aldeia dos *mekarõ* estaria para além do Rio Seco, na Serra Vermelha *Kre-Kam-krãê-Kamrik*), a autora não deixa de sinalizar o importante lugar dos *mekarõ* na cadeia relacional da afirmação de “humano” dos *Xikrín*, sobretudo, *é importante ressaltar*, pelo fato de que os *mekarõ* também visitavam a aldeia para contar aos velhos as histórias antigas (*mẽtum-iaren*), as cosmogonias e saberes diversos (VIDAL, 1977, p.170-177).

Vanessa Lea, no âmbito dos *Kayapó Měbêngôkre* corrobora o temor supracitado acerca da atuação dos *mekarõ* nos rituais de nomeação, visibilizando o papel dos parentes do homenageado no ato de dançar e cuspir no entorno, neutralizando o perigo de se identificar um vivo com um morto (*mekarõ*) na recepção do nome, ou seja, o cuidado dispensado após a morte evocado no escrito de Vidal, também é dispensado no processo de entrada e constituição da pessoa, no nascimento e nos sucessivos momentos iniciais da vida (LEA, 1986, p. 188).

Entre os Apinajé, norte do estado do Tocantins, ocorre uma diferenciação entre duas partes no *karõ* de uma pessoa, que embora em vida esteja unificada no corpo, após a morte são repartidas. A metade “forte” do *karõ* se desloca para a aldeia dos mortos, com vida similar a dos vivos, sujeita às mesmas vicissitudes (alimentação, casamentos e morte). A outra metade, dita “fraca” se transmuta em “*mry* (caça), toco ou cupinzeiro, para depois desmanchar-se na terra” (GIRALDIN, 2000, p. 80-89). A explicação do pajé (*wajaga*) dada a Giraladin acerca da parte “forte” e “fraca” do *karõ* em pesquisa de campo foi esboçada justamente através da analogia com a imagem da sombra. Segundo o pajé, ao olhar para a sombra percebe-se que ela tem uma parte forte, mais escura e outra parte mais fraca, nas bordas; no limite, há uma parte do *karõ* que retorna para a terra, lugar ausente de *karõ* e outra que permanece no mundo. Ainda segundo relatos dos pajés (*wajaga*), o *karõ* tem origem no ventre materno.

No desdobramento das pesquisas, Giralдин assevera que as implicações desse aspecto duplo do *karõ* nos Apinajé teria potencial de estabelecer um paralelo entre a duplicidade do *karõ* com a oposição entre vida na terra (mineral) que alimenta os vegetais, e os últimos que alimentam animais e seres humanos (GIRALDIN, 2000, p. 90-99).

No povo Canela *Ramkókamekra*, aldeia Escavaldo, estado do Maranhão, Oliveira apreende a noção de “corpo forte” no *Pepyê*, ritual de iniciação e constituição dos jovens guerreiros como um elemento calcado, ou pelo menos indissociado da atuação dos *mekarõ* (OLIVEIRA, 2008, p. 15-23). Para que os *mekarõ* possam ensinar os cânticos aos jovens é necessário a limpeza/preparação do corpo, caso contrário o contato com a entidade resultaria na “poluição” ou “doença”, vê-se claramente a produção do corpo “forte” ou “fraco” em virtude de uma participação bem sucedida do *mekarõ* (ele poderia indicar se o iniciado seria um caçador, corredor, pajé) ou malsucedida (fragilidades corporais, aquisições de doenças permanentes) (OLIVEIRA, 2008, p. 54-60). O papel crucial no interior do ritual do *Pepyê* se revela, por exemplo, na corrida de tora que simboliza a participação dos *mekarõ*, das almas dos mortos, a *Para-kacaré*. Este nível de participação também se revela na materialidade das doenças, identificadas pelos pajés (*kay*) em eventuais infestações de aranhas, cobras, escorpiões, ou ainda em situações em que mulheres gestantes adoeceram porque tiveram relações sexuais com os *mekarõ*, possibilitando que estes cravassem as “unhas” em suas cabeças, atuando como se fossem caçadores (OLIVEIRA, 2008, p. 82).

O paralelo informado pelos *Ramkókamekra*, tal como exposto na etnografia de Oliveira, situa nas relações de alteridade com os *mekarõ* o vínculo indissociável entre a formação da pessoa, predação e xamanismo (OLIVEIRA, 2008, p. 83-90), um tipo de convergência, conforme se verá com recorrência nas páginas seguintes, que se expressará na máxima de um caçador *Kyikatêjê* de que o *mekarõ* teria uma forma de caçar estruturada na caça da “pele dos outros”.

Espectros *Mekarõ* na Terra Indígena Mãe Maria

A noção de *mekarõ*, portanto, ainda que no amplo contexto dos grupos falantes da língua Jê mencionados, ou no interior da variante timbira remete aos elementos constitutivos da noção de pessoa, percorre desde os cuidados da vida intrauterina e infantil, os cuidados no cotidiano das roças e caça, no xamanismo, no curso da morte e transição para a vida após a morte.

A relação entre vivos e mortos, embora passe irremediavelmente pela atuação dos mediadores xamãs ou pajés, não se pode olvidar que em muitas etnografias envolvendo o universo do mundo indígena de língua jê, as relações xamânicas são atravessadas pela cosmologia da predação, do mundo da caça e da pesca, e nos ritos cerimoniais, muitas vezes, pode-se confundir o papel do “caçador Gavião” com o do próprio xamã, conforme se pode constatar na pesquisa de Melo com os Gavião *Pyhcop catiji* no sul do estado do Maranhão, na qual aventa-se o potencial esgarçamento no contexto dos ditos “timbiras ocidentais” de caça e xamanismo tendo como conexão a ontologia do *mekarõ* (MELO, 2017, p. 325-329). Ou ainda, conforme a interessante revisão crítica da bibliografia etnológica acerca do mundo jê feita por Coelho de Souza em “*O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*”, com especial destaque para a temática perseguida neste escrito, a autora infere que talvez:

se possa afirmar que, retrospectivamente (mas apenas retrospectivamente), todo ex-corpo de um *mekarõ* foi um corpo “humano” (do ponto de vista do próprio sujeito), definido por uma certa relação — de participação a outros corpos do mesmo tipo. O coletivizador *me*, indicando ora a animação, ora a humanidade, ora a identidade corporal (de nosso ponto de vista, “cultural”, “linguística” ou “étnica”, mas também “específica”) do coletivo em questão, associaria a condição de sujeito ao corpo, isto é, a um corpo “específico”, e a um tipo de coletividade que só se pode predicar de tal corpo. Pura memória, traço dessa inscrição e dessa participação, as almas não podem senão imitar seus antigos corpos; e o esquecimento, por sua vez, é portanto uma dissipação (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 377-378).

Entre os Gavião na Terra Indígena Mãe Maria poucas são as pesquisas que abordam essas questões, o que obviamente não significa que não existam, a etnografia de Lara Ferraz detectou que o esforço dos Gavião em retomar festas e ritos interrompidos pela violenta exploração por décadas, não obscureceu a crença na existência e atuação dos *mekarõ*. As proibições e regras estabelecidas pelos anciões para a realização da festa do milho foram observadas a partir da preocupação de como os *mekarõ* poderiam ver e punir os transgressores (FERRAZ, 1998, p. 94). Rituais de metades cerimoniais como o *Rópkrãkaxuwa* (“prender a cabeça da onça”), praticado em episódios de captura e morte de onças descritos por Ferraz são baseados no estabelecimento de relações com os *mekarõ*, uma vez que a onça seria “depositária ou guardiã de espíritos dos mortos” (1998, p. 16-17), e por fim e não menos importante o fato de que a morte de xamãs em 1979 e 1980 aumentara a tensão ou medo local, particularmente em virtude do medo dos *mekarõ*, resultando no abandono provisório da aldeia e busca de refúgio na FUNAI (FERRAZ, 1998, p. 157).

Atualmente, ao contrário da assertiva de muitos que consideram a existência dos *mekarõ* como “relatos de velhos” ou em via de desaparecimento, dado o avanço das pesquisas de campo realizadas entre 2018 e 2020, seguida do interlúdio pandêmico e posteriormente em 2023 e 2024 com narradores e acadêmicos Gavião ingressantes da Faculdade de Educação do Campo, não apenas vieram a corroborar aspectos da literatura etnográfica supracitada como indicam a expansão desta cosmovisão em situações de contato.

Amxeré Valdenilson Topramre e *Phurerê Soares Ikrete*, indígenas da aldeia do povo *Akrãtikatêjê*, atualmente estudantes da Faculdade de Educação do Campo, com ênfase na área de Linguagens e Literaturas (LL) consideram que o termo *mekarõ* tem o seu primeiro sentido a partir do “uso tradicional da cultura”, referindo-se justamente às entidades ou “espíritos da floresta”, o segundo é o uso da palavra para traduzir os objetos do *kupẽ* como televisão, rádio e celular, indicam que objetos que emitem sons e imagens, capazes de capturá-las, foram identificadas por analogia com o termo, também destacam com maior intensidade o poder, digamos, encantatório das redes sociais, posto que “prende as pessoas também pelo olhar”, essa situação tornou-se de tal modo visível na comunidade que em determinadas situações muitos passaram a chamar o celular de *mekarõ* para expressar o “vício” dos jovens pelo aparelho.

As próprias narradoras, entretanto, fizeram uma série de ressalvas a respeito, dizendo tratar-se de um uso da palavra que talvez não fosse apropriado ou generalizável as outras aldeias. A multiplicidade de aldeias indígenas na TIMM marcadas pelo reduzido número de falantes da “Língua Gavião” na qual se misturam a língua portuguesa, majoritária, e elementos variáveis e intercambiantes dos grupos *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê*³, de forma alguma nos permite (pelo menos nos limites deste artigo) transitar no universo dos usos e circunstâncias da tradução, tanto é assim que a palavra *kupẽ-karõ* também é evocada para designar um tipo de imagem de tv ou retroprojetor, e celular pode ser chamado de *Kakokxà*,⁴ mas como dissemos, nos interessa menos a busca por uma definição terminológica, e mais a relação estabelecida por alguns narradores entre o aspecto encantatório da palavra *mekarõ* e o seu vinculado com a noção de captura nas tecnologias *kupẽ*.

³ “Língua Gavião” é expressão utilizada pelos narradores para nomear a língua indígena falada por parte minoritária dos indígenas nos três grupos (*Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê*) que habitam a TIMM. Alguns autores no campo da linguística utilizam termos como “L1”, “L2” ou “língua materna/língua portuguesa”, para marcar situações de bilinguismo em contexto de pressão social e étnica. No caso dos Gavião da TIMM, a língua majoritária “L1” ou “língua materna”, seria a língua portuguesa (COSTA; BARBOZA, 2016).

⁴ Sobre essas informações agradeço a *Rikpàrti Kôkaproti* e *Karini Rikparti Parkrekapare*.

Durante visita ao Museu Francisco Coelho em Marabá com estudantes da Faculdade de Educação do Campo, a estudante *Amxeré Valdenilson Topramre* da aldeia *Akrãtikatêê* registrou a imagem de seu irmão *Penpkoti* projetado no *data-show* na área de “exposição indígena”. Nesta projeção de aproximadamente cinco minutos o indígena apresenta aspectos gerais da cultura indígena no sudeste paraense, convidando o visitante a adentrar o espaço e conhecer a “cultura material e imaterial”, ao fundo percebe-se cestos, cerâmicas e fotos.



Figura 01 - Amxeré Valdenilson Topramre registra no Museu Francisco Coelho a projeção de Penpkoti na sala dedicada aos povos indígenas da região.
Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, acervo pessoal, 2024.

Amxeré diz que pessoalmente acredita que se usa *mekarõ* nesses casos porque pensa que “a imagem da pessoa está lá, mas ela mesmo não está”, nos fazendo recordar em tom especulatório a noção de “duplo” e de “sombra” nas etnografias revisitadas, mas igualmente ela descarta a relação entre “vivo” e “morto”, valorizando a relação “presente/ausente”. De imediato infere que a filmagem de *Penpkoti* é uma forma de “chamar”, “atrair” o público, e que o próprio museu é um “passado que é presente”.

Figura 02 - No detalhe, a imagem, da imagem, da imagem, uma sucessão de capturas.



Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, acervo pessoal, 2024.

Após a visita as fotografias foram mostradas a *Amxeré* e perguntamos se a palavra *mekarõ* se aplicaria, e em caso afirmativo, em qual sentido. A noção de que o termo remete a uma imagem de algo se repete nas respostas de *Amxeré*, mas fora acrescentado que no caso das fotos em questão um celular “pegou a imagem do outro”, diz que “ficou bem interessante né? Um pegou o outro, tipo quando os bichos na mata se caçam”. Certo princípio da duplicidade dos seres é convocado, ainda que em outro contexto, para sinalizar duas potencialidades da palavra *mekarõ* que balizam sua associação com o celular: o fascínio pela imagem de algo que é presente/ausente, e a compulsão à captura (com-pulsão à captura da imagem dos outros, da imagem de si para si e da imagem de si para os outros – “self”).

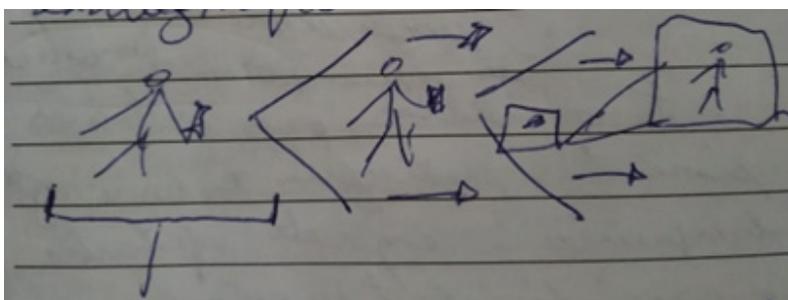


Figura 03 – Nesse rascunho de caderno de campo observamos o antropólogo (primeiro à esquerda e assim sucessivamente), *Amxeré* Valdenilson Topramre e a projeção de Penpkoti (em menor escala, enquadrado) no data-show do Museu Francisco Coelho. Com *mekarõ* em punho “quando os bichos na mata se caçam”.
Fonte: Jerônimo da Silva e Silva, *Caderno de Campo*, 2024.

Por fim, em terceiro, a associação de *mekarõ* com o diabo, ou mais precisamente “*mekarõ-punu*” (espírito ruim) traduzido genericamente por “diabo” ou “satanás”.⁵ Embora em alguns cultos evangélicos presenciados a menção ao diabo nesta associação inexista, não poucos indígenas auto proclamados convertidos justificam a relação do diabo com *mekarõ* justamente a partir da junção/adequação das formas próprias deste último.

Nesse raciocínio, tal como *mekarõ*, o diabo fora expulso do lugar de luz, lançado para uma habitação distante, perdendo definitivamente a plenitude de sua condição, vivendo na sombra, tornara-se assim um estranho, apesar íntima familiaridade anterior;⁶ trata-se de entidade com poder de assumir diferentes formas, de enganar,

⁵ Estudantes da Faculdade de Educação do Campo da etnia *Xikrín Mëbêngôkre* são mais enfáticos ao adotar o termo *mekarõ-punu* como uma tradução para “diabo”, “demônio” ou “espírito mau”, entre os estudantes “Gavião” prevalece *mekarõ*, acrescentando *punu* em situações pontuais e desconhecidas para nós.

⁶ A compreensão detalhada desse personagem, ora como um ser angelical a serviço de Deus nos preâmbulos no Livro de Jó (2:1-5), ora tornado decadente pelo afastamento de Deus, segundo certa leitura do Livro de Ezequiel (Ez 28:17-18), ou ainda, pelo status de simples inimigo de Deus em disputa do destino das almas humanas no Livro de João (Jo 10:10), moldou sobremaneira não somente o mundo religioso europeu, mas caracterizou a formação da ciência europeia (CLARK, 2006).

de se “passar por anjo de luz”, de seduzir, mas sempre com a intenção de “levar para as trevas”, a “morte espiritual”, “as garras do inimigo”, “as flechas do inimigo”, etc. (PARKREKAPARE, 2023)

O diabo e sua grei, outrora entranhados nos arcos celestiais, emergiriam como alteridade radical e ameaçadora, rebaixados, trevosos, mas ao mesmo tempo, curiosamente, dotados de reconhecidos atributos transformacionais e recorrentemente evocados quando se quer fortalecer o espírito gregário na comunidade praticante. A interpretação da figura mítica de Satanás como um signo de alteridade, quer para distinguir um conjunto de crenças consideradas opostas ou inimigas, quer para rebaixar outras sociedades e suas respectivas culturas, tem sido pensada para sublinhar aspectos mais gerais do cristianismo europeu, ou do cristianismo eurocêntrico.

Essa caracterização mais ampla do cristianismo, no entanto, deve ser observada com ressalvas, porque embora fartamente presente em momentos históricos variados, não se deve esquecer que talvez se trate menos de um traço essencialista do cristianismo e mais de como as experiências religiosas recriam parte das formas próprias de inclusão e exclusão, socialmente elaboradas (PAGELS, 1996; DELUMEAU, 1989, p. 230-257; MUCHEMBLED, 2001). A expansão do cristianismo evangélico na Amazônia e particularmente nas sociedades indígenas tem produzido da parte dos próprios praticantes convertidos situações em que as cosmovisões foram de fato enfraquecendo, mas também se constatou momentos em que a especificidade dos povos originários incorporou ou modificou o discurso evangélico (MONTERO, 2006; WRIGHT, 1999).

Embora não seja o objetivo deste artigo analisar as mesclas culturais do cristianismo na Terra Indígena Mãe Maria e que inexistam pesquisas específicas nesta temática, é válido ressaltar que há registros de contatos esparsos de evangelizadores que remontam aos anos de 1965-1970, e depois considerações da saída destes missionários em 1976, conforme as pesquisas da antropóloga Iara Ferraz (1998, p. 122-125). Os narradores entrevistados em nossas pesquisas situam a presença das igrejas a partir da década de 1990, e o seu aumento exponencial nos anos 2000, pontualmente relacionando-os ao crescimento das escolas nas aldeias. Outrossim, também indicamos que a multiplicação de aldeias na TIMM não significou a expansão de apenas uma denominação evangélica, pelo contrário, o cenário de múltiplas igrejas indica a construção de relações próprias em cada aldeia, a formação de lideranças indígenas e inclusive situações de interações cosmológicas que devem ser lidos intimamente em seus contextos.

O veado, o castanheiro e o pai da mata (Kupēpuxititi)

Dentre as inúmeras aparições de *mekarõ*, as ocorridas em situações de caça são as mais recorrentes entre os narradores, principalmente na parte da mata denominada de “Limpeza”, área predileta de cultivo e criação de animais há anos pelos *Kyikatêjê*. Segundo T.P.⁷ a caça é um dos momentos em que se deve ter mais cautela, principalmente à noite, pois nesse horário “os bichos” (*mekarõ*) se revelam e castigam as pessoas que maltratavam os animais: matar animal prenha ou matar os filhotes, atirar/flechar a caça e deixá-la sangrando em sofrimento seriam as motivações mais comuns para atrair o castigo dos *mekarõ*. T. P. por exemplo explica como o fato de ter caçado um veado grande com seu genro quase custou-lhe a vida. O veado fora baleado durante o dia, mas conseguiu escapa e ficou em sofrimento na floresta toda a noite, enquanto durava o sofrimento do veado ele, que até então não sabia de nada, enquanto pernoitava na Limpeza ouviu reiteradas vezes a voz de sua mulher chamando-o pelo nome, o clamor era seguido de pequenos assovios, barulhos de palhas sendo arrastadas no local e uma ventania com total ausência de chuva.

No dia seguinte, no retorno pra casa começou a sentir febre, dor no corpo e vômito durante três dias, arrefecido apenas quando sua mulher fez um chá e banho de quina. Após a melhora ouviu de seu genro uma possível explicação para o fato havia sido um tiro mal dado numa caça grande (veado), que fugiu e nos dias seguintes foi encontrado sendo devorado por urubus, para o seu genro esse teria sido o motivo da ira de *mekarõ*.

Desse momento em diante T.P. sentia-se apreensivo ao se afastar da aldeia, temia o retorno dos castigos e não sabia ao certo o que fazer para se proteger. Explicações de outros narradores acionados a respeito do mesmo episódio revelam que a entidade estava não apenas zangada, mas alertando-o do sofrimento da caça, por um lado, e por outro avisando do eventual castigo. O *mekarõ* estaria chamando T.P. com a voz da mulher para que pudesse pôr fim ao “bicho em agonia”, conforme o sofrimento do veado intensificava até o último suspiro, os sintomas no corpo de T.P aumentavam, perdurando por três dias.

⁷ Por opção metodológica as autoras e o autor passam a designar pelas iniciais T.P. e A.K. os narradores indígenas entrevistados. Para além do mero registro, as entrevistas foram realizadas levando em consideração o diálogo anterior com os narradores e o contexto etnográfico registrados no caderno de campo da primeira autora, bem como a análise dos relatos e o cotejamento das informações com outras pesquisas desenvolvidas na TIMM, a participação da segunda autora no levantamento bibliográfico e as pesquisas do terceiro autor entre 2017 e 2023.

O chamamento de T. P. por meio da voz de sua mulher na mata é tida como uma forma de interação de um *mekarõ* com os vivos, há um tipo de “imitação” da voz (ou da aparência corpórea) de pessoa viva do círculo familiar do caçador no intento de estabelecer a comunicação, mas em geral há uma expressa recomendação de que na mata não se deve responder a assovios, chamados e nem se deixar levar por sinais incomuns, sob a pecha de serem castigados ou mortos.

A referência ao poder de apropriação de imagens e sons do *mekarõ* é corroborada por A.K. um *meprekre* (velho) da aldeia, conhecido como referência no ensino da cultura na Escola *Tatakti K̄yikatêjê*. Para ele, *mekarõ* seria uma espécie de “espírito” capaz de “caçar a pele dos outros”, de assumir a aparência, de imitar/capturar tudo o que vive na floresta. Para além da capacidade de capturar, ferir ou simplesmente assustar homens e mulheres desatentos na mata, A. K. evoca relatos de pessoas desaparecidas ou mortas na floresta que continuam aparecendo “levadas pra sempre pelo *mekarõ*”.

Uma das aparições que mais impressionam o narrador é o espírito “em forma de homem” chamado de “castanheiro” (refere-se ao coletor de castanhas), figura alta, corpulenta, com trajes e equipamentos de coletor de castanha que aparece silenciosamente, observa, encara a pessoa e depois desaparece ao se esconder atrás de uma árvore, os locais de aparição do “castanheiro” são conhecidos pelo tremor e arrepios sentidos por todos, um sinal de que esteve nas proximidades.

Se a condição de testemunha ocular de quase meio século de exploração da castanha nos territórios indígenas, das guerras entre os “Gavião” e os não indígenas com relatos de fugas, desaparecimentos e mortes na “ponta do facão” acionam a memória de A.K. para sublinhar ainda que indiretamente aspectos da história da ocupação nesta parte da Amazônia (LARAIA e DAMATTA, 1967), convêm neste escrito nos distanciarmos mais desta orientação e nos conduzirmos para outra leitura, qual seja, refletir a respeito do potencial ontológico de *mekarõ* em capturar, aprisionar e se manifestar por meio de objetos e pessoas considerados inicialmente externos da cultura indígena, mas uma vez inseridos na floresta, horizonte de captura cosmológica, internalizados, tornar-se-iam vetores operacionais. Ademais, nestes contextos de contato há registros de que o medo dos indígenas em relação ao *mekarõ* era semelhante ao medo do *kuben* (não indígena, para os *Mëbêngôkre* e *kupe* para

os Gavião), entendido nesses termos, a qualidade de alteridade radical atribuída ao morto, tornar-se-ia compartilhada com o *kuben*, *kuben-karõ* (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; VIDAL, 1977; COHN, 2005).

Os relatos de A.K. não nos permitem afirmar se a aparição de castanheiros e caçadores *kupe* mortos ou desaparecidos seriam uma forma de aparição de seus próprios *mekarõ* (“alma”) presos na floresta ou se seriam “almas” dominadas e ou em permanente estado de desorientação em virtude da ação dos *mekarõ*. De ambas as formas, entretanto, depreende-se a centralidade dos predicativos do *mekarõ*, na medida em que além de assumir a aparência do “castanheiro”, captura, entretanto, o modo de atuação deste na floresta, sempre silencioso, perto das grandes árvores com as ferramentas em punho, sumindo por detrás das árvores, camuflando-se e confundindo o observador.

O veado e o castanheiro, respectivamente são entidades mobilizadas pelas ontologias da cosmologia em questão, não se tratando de quão as consideremos “próximas” ou “distantes” do mundo indígena, e sim de como a captura de seus atributos (imagens, sons, funções) não apenas são incorporados na engrenagem conceitual dos *mekarõ*, mas como a própria cura ou liberação de seus efeitos não lhes são alheios ou opostos. Tanto o veado, para o caso da caça, como o castanheiro, um tipo de “bicho-extrativista”, requeriam especial atenção.

Dentre as inúmeras maneiras de curar ou dirimir o sofrimento de pessoas vitimadas pelo contato com os *mekarõ*, a depender da situação, temos tanto a ingestão de chás caseiros, banhos em água morna, vaporização da cabeça com ervas, ou a busca de um pajé, quer dizer uma pessoa conhecedora das formas de atuação dos espíritos e dos segredos envolvendo cura, proteção e ataque (feitiço). Na eventual ausência de pajés nas aldeias, as pessoas acometidas viajam para outras regiões ou estados, algumas inclusive buscando socorro em “pajé que não era da aldeia”, conhecidos como “pai de santo” de terreiros de Umbanda. É justamente nos relatos acerca das relações com os pais de santo que reportaremos.

A insegurança de T. P. após os castigos recebidos na floresta por *mekarõ* e o receio de ser acometido novamente pela entidade fizeram-no buscar auxílio em terreiro de Umbanda, o objetivo principal da visita era a busca de proteção. Vimos que ante a ausência de pajés nas aldeias as consultas aos pajés de fora da aldeia, isto é, pajés não indígenas não era incomum, pelo contrário, a pesquisa indicou que,

embora com discricção, essa prática tornara-se corrente. Por “pajé que não era da aldeia” destacam-se principalmente os pajés ou curadores não indígenas, com locais de rito em suas próprias casas e “pajés de terreiro” denominados de pai de santo, neste último caso trata-se de terreiros de umbanda.

As orientações recebidas por T. P. pelo Pai de Santo consistiam em medidas protetivas como andar com alho no bolso e ofertar nos locais de manifestação pedaços de fumo (tabaco em barra) até arrefecer a raiva da entidade. O alho no bolso seria um mecanismo de evitação, desvio e camuflagem da intencionalidade nociva do “espírito”, que embora eficaz não deveria ser utilizado de forma permanente, mas apenas até dissipar a raiva da entidade mediante o tabaco. Do interior das recomendações do Pai de Santo emerge a noção de “encantado”, personagem central nas religiões afro-brasileiras e neste enredo acionado pelo narrador que passa a mobilizá-lo alternadamente com o de *mekarõ*.

De forma análoga, A. K. descreve que as “doenças” infringidas pelo “castanheiro-*mekarõ*” poderiam ser tratadas com rezadores, pajés, pais de santo e inclusive pastores de igrejas evangélicas, na medida que qualquer forma de bicho ou pessoa pode ser usado pelos *mekarõ*, bastando para tal que “pegue a imagem”. Aparentemente o narrador considera que o aspecto transformacional de uma entidade com tantas “sombas” e “duplos” assume tantos corpos como podem ser designados com nomes diferentes, mas sempre com o mesmo princípio volitivo. Os cuidados com os efeitos do curupira e do encantado Pai da Mata enunciado por curadores e pais de santo nas religiões afro-brasileiras são imediatamente considerados como *mekarõ*.

Castanheiro, Curupira, Mãe do Mato, Vaqueirinho e o Pai da Mata, este último denominado de *Kupēpuxititi* por A.K. compõe uma plêiade de entidades denominadas de encantados nas religiões afro-brasileiras e nos estudos pretéritos de “pajelança cabocla”. Nesses estudos alguns narradores nomeiam de “incante”, “incantamento” e “encantoria”, outras falam de “coisa ruim” ou “bruxaria”, “feitiço” (GALVÃO 1975; MAUÉS 1995).

De forma mais genérica os encantados seriam pessoas que morreram tragicamente ou desapareceram na floresta, permanecendo em estado de vagar nessas áreas, punindo ou ajudando transeuntes, conforme humor e respeito aos seres da mata, são invisíveis, mas capazes de se manifestarem com aparência de aves, peixes, animais de caça, pessoas e até árvores (FERRETI, 2001; MAUÉS, 1990). Alguns autores

adotaram o termo “Encantaria brasileira” para designar a amplitude dos estudos na temática, haja vista o reconhecimento da crença nos encantados em todas as regiões brasileiras, embora cada uma delas seria caracterizada por especificidade própria (CASCUDO, 1983; PRANDI, 2004).

Nessa religião, com panteão sempre em expansão, formou-se em mesclas e influências de deuses, entidades, caboclos, preto-velhos, mestres, espíritos das águas e florestas, oriundos, provavelmente das religiões afro-brasileiras, cosmologias ameríndias, elementos do catolicismo devocional, kardecismo e, em certas ocasiões, princípios do cristianismo evangélico. A expressão, portanto, é encontrada em experiências religiosas que se manifestavam nas práticas de diversos grupos sociais que habitavam o território nacional desde o período colonial. Câmara Cascudo (1983) na *Geografia dos mitos brasileiros* já percebia o caráter multifacetado e polissêmico do termo e Roger Bastide sinalizara que o culto dos encantados, manifesta nas formas próprias de compreensão e absorção das alteridades uma intrincada rede conceitual do universo indígena e africano, *vis-à-vis*:

Mas, sob a influência do espiritismo, às antigas divindades tupis vão reunir-se os espíritos dos mortos, dos catimbozeiros célebres, dos quais alguns eram negros; por outro lado, resta sempre uma margem de nostalgia ou de remorso na passagem de uma religião a outra; daí, os mestres africanos irem se integrar, no reino dos encantados, ao lado dos mestres caboclos e assim criar, a par com a “linha indígena”, uma “linha africana” (BASTIDE, 1971, p. 250).

Os estudos de encantaria são uníssonos ao fato de que esse panteão de entidades moradoras das águas, florestas e espaço etéreo são compostas de elementos de cosmologias indígenas, religiões afro-brasileiras e cristãs, a própria noção de “encante” ou “encantamento” é tida por alguns autores como um tipo de “tradução cultural” incorporada por diversas matrizes religiosas para designar a crença em princípios transformacionais, dentre eles a incorporação de príncipes e princesas europeias (LUCCA, 2010), produção de parentesco e sobreposição de entidades europeias e linhagens “sacerdotais” africanas (PACHECO 2004) e o amálgama diaspórico de encantados entre o nordeste brasileiro e o litoral atlântico do estado Pará (SILVA e SARRAF-PACHECO, 2015).

Nas últimas décadas um conjunto de pesquisas ampliaram os estudos sobre os encantados e seus locais de habitação, chamados de “encante”, cidades subaquáticas, debaixo de montanhas, igrejas e areais na qual vivem os encantados e na qual as pessoas desaparecidas “sequestradas” ou “mundiadas” são levadas (SILVA, 2019; SILVA 2014; QUINTAS, 2007). Segundo Maués (1990, p. 82-89), na região do Salgado do

Pará, os encantados são conhecidos como “encantados da mata (curupira, anhangá, caruana) e encantados do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca)”.

Os encantados em geral são tidos como “donos” ou protetores das áreas em que habitam, dentre eles os denominados de “pai da mata”, “mãe da mata” ou “mãe do rio”, são compreendidos como protetores não apenas dos locais em si mas também dos demais encantados, estabelecendo entre eles relação de hierarquia, alguns curadores, pajés e afro-religiosos são requeridos por enfermos para pedir ao pai ou mãe da mata no intento liberação de infortúnios e feitiços. É nos “salões” de curadores, pajés e terreiros afro-religiosos que tais entidades são consultadas ou incorporam no corpo ou “cavalo” do “médium” (portadores do “dom”, capazes de receber e adentrar o universo da encantaria) para as recomendações necessárias.

Em que pese a definição de encantado na literatura etnológica em geral estar baseada na definição de um ser que não passou pela morte, tendo simplesmente desaparecido na floresta, daí o processo encantatório baseado na ausência do corpo físico, o encantado não seria uma aparição espiritual ou fantasma, ele aparece na mata sob diversas formas, podendo interagir fisicamente com os vivos, oferecer comida, tocar, conversar e manter relações sexuais (WAWZYNIAK, 2003, p. 33-55; SILVA e SILVEIRA, 2021, p. 1-38, 2021).

A etnografia de Jerônimo Silva destaca que as mortes violentas ou ditas “trágicas” também seriam vetores para o encantamento, quer dizer, haveria o reconhecimento de algumas formas de morrer e outras não, para a abdução pela encantaria. Sublinha-se ainda a relação predatória dos encantados como “sedutores”, “caçadores”, “pescadores” de seres humanos, num tipo de captura xamânica inversa efetuada por alguns encantados, semelhante aos xamãs curadores, pajés e pais de santo (SILVA, 2018, p. 28-57).

A relação entre humanos e encantados é percebida em geral como “ambígua” e é discutida no contexto paraense desde a etnografia realizada por Maués (1990) entre 1977 e 1984 em Itapuá, uma comunidade de pescadores na Zona do Salgado paraense. A capacidade de ajudar ou causar malefícios a requerentes nas salas dos pajés ou terreiros oscila em virtude das “doutrinas” (orientação ou temperamento) da entidade, e da dedicação do requerente. Nesse sentido pajés ou pais de santo dependem da capacidade de “domar” os seres que o conduzem no transe, denominados de “guias”, que podem ver o corpo dos requerentes com algum grau

de inimizade, esse fenômeno tem a ver com a afinidade ontológica desses corpos. Pois podem ver os humanos como seres escolhidos por eles antes do nascimento, tratando-os como a) veículos de incorporação (cavalo/aparelho), b) seres que motivam a manutenção de alianças e conflitos com outras entidades, é o caso de caboclos e pretos velhos peritos em desfazerem a ação de encantados “geniosos”, criadores de “feitiço”, c) objetos cobiçados por pura “malinação” ou “diversão” tendo prazer em punir pessoas desatentas ou desrespeitosas na floresta.

As relações específicas de T.P. e A.K. com relatos de pais de santo, pajés e invariavelmente os relatos de entidades afro-brasileiras da encantaria por meio de não indígenas não significa certamente uma aderência aos elementos xamânicos acerca da possessão, do transe e das relações ontológicas e encantados enunciados acima, mas sem dúvida possibilita pensar que os atributos do Castanheiro e do Pai da Mata acionados por afro-religiosos em práticas de cura com requerentes indígenas são incorporados ao seu universo socio cósmico, mesmo em suas particularidades.

Do ponto de vista prático, sempre menos interessados em definições ou explicações que talvez só façam sentido para o etnógrafo, e mais afeitos aos desdobramentos efetivos das “consultas” e prescrições de afro-religiosos, os caçadores afetados se dedicam a recuperação física e urgente necessidade de retomar as atividades na aldeia. Talvez as longevas relações de contato dos *Kyikatêjê* com o *kupê* justifiquem esta postura, apenas uma pesquisa de campo com outros narradores possa ampliar este horizonte. Recordar-se, por exemplo, que ao mesmo *mekarõ* tornado diabo nas súplicas de conversos evangélicos também recebe tabaco e cabeça de alho em incursões de caça (curupira, pai da mata, etc.), e simultaneamente ainda lhe é atribuído aparições “visageiras” de *kupê* mortos.

Afirmar que o Pai da Mata, o Castanheiro e os encantados em geral seriam também *mekarõ* não pretende aderir a um modelo de incorporação genérica, também não significa a defesa de um exercício de tradução em contexto bilíngue. Embora essas assertivas possam ser justificáveis a depender dos contextos de contato, preferimos argumentar que recair nessas explicações sem ponderar a respeito da complexidade do modo “ontológico-*mekarõ*”, além de ignorar a força gravitacional do termo, invisibiliza o seu papel de aparato ôntico para calibrar as alteridades que emergem no horizonte cultural destes narradores, também revelaria a nossa postura etnocêntrica ao explicar as mudanças e incorporações culturais *Kyikatêjê à luz dos nossos modelos de interpretação de mudanças culturais*.

Os sinais da mata

As intrincadas relações cosmológicas na qual se situam a crença nos *mekarõ* e nos encantados, ora dispostos a partir de suas especificidades, ora nas eventuais associações presentes nas narrativas dos indígenas tem como contexto as relações de contato que remete ao longo processo de interação com o mundo não indígena, indo desde conflitos, casamentos, presença de funcionários e professores nas escolas, igrejas, trânsito de estudantes nas universidades e o permanente ir e vir nas cidades de Bom Jesus do Tocantins e Marabá.

Se as mudanças culturais entre os Gavião não podem ser compreendidas sem olvidar os elementos indicados, também não é possível desconsiderar as formas próprias dispostas na cosmologia indígena como um pensamento dotado de lógica interna para lidar com as pessoas, os objetos e a formulação das alteridades. O aspecto transformacional operacionalizado nas relações com a alteridade mais próxima e ao mesmo tempo mais radicalmente distante é manifesto, por exemplo, na interação com o *mekarõ*, expressão espectral de quem era vivo, mas teve alteridade tecida na passagem pela morte. Para além de uma entidade assentada nas distinções ontológicas entre vivos e mortos e na dinamização desses mundos, *mekarõ* seria um dos conceitos centrais para capturar a “imagem” do outro e torná-la a imagem de si, isto é, um movimento do pensamento vindo de dentro, e não necessariamente o dito processo de “ressignificação” que subordina sem ressalvas as mudanças culturais de uma sociedade aos elementos exógenos.

Longe de estabelecer um paralelo dos *mekarõ* com os atributos dos encantados, nem de recorrer às formulações das possíveis conexões e “traduções” culturais nos debates das ditas matrizes indígenas e africanas (que tem o seu mérito!), o que mais se pretendeu valorizar neste artigo foi a força gravitacional do conceito de *mekarõ*, chamando e já alterando para si a imagem e o sentido dos encantados, um “devir-*mekarõ*” (perdoem o pleonasma), nos relatos de T.P. e A.K.

Convêm ressaltar que se por um lado as considerações acima estão presentes em outros contextos etnológicos, por outro não se pode generalizar as assertivas ao povo “Gavião”, nem tão pouco aos *Kỳikatêjê* da aldeia *Amtáti* como um todo, apesar da pesquisa de campo em andamento possibilitar algumas inferências.

A relação com os encantados evocada pelos narradores certamente seria pensada em outros termos se se tratasse de uma pesquisa na qual a abordagem principal

fossem as dinâmicas e apreensões do universo cosmológico da encantaria, principalmente nos panteões da umbanda, na qual pululam na especificidade desta rica orientação transformacional, situação na qual dar-se-ia ênfase para a intrigante relação negativa dos encantados com a morte, um tipo de superação ontológica da passagem existencial de seres que talvez ainda mereça mais atenção.

Realizar pesquisa de campo antropológica na densa floresta repleta de liminaridade, de matrizes culturais indígenas e africanas exige um sem número de ressalvas, tais como muito alho no bolso, tabaco na mão e cuidado com os sinais da mata; um dos paralelos entre o encantado e o *mekarõ* em respectivos mundos é o fato de que tanto aquele que foi mundiado pelo encanto para o fundo como o morto tornado *mekarõ não se veem como deveriam se ver* ou como queremos ou pensamos que se vejam, isto é, como “mortos” ou “desaparecidos”, até porque “morto” e “desaparecido” é um pressuposto “nosso”, dos ditos “vivos”.

Acompanhar os predicativos dos *mekarõ*, este caçador da “pele dos outros”, requer transformarmos nossa pele na pele da mudança; ora, fazer da mudança uma *pele* não seria exigir do etnógrafo (com a devida licença especulativa), a assunção de um *karõ* constituído de três partes? Primeira parte, a de ser vivo para os vivos, e morto para os mortos (relação de identificação/familiaridade/proteção), segunda parte, de estar morto para os vivos e vivo para os mortos (alteridade/estranhamento/captura), e a terceira parte, a de ser o duplo de cada parte na encruzilhada, de estar para si mesmo em oposição ao que os vivos pensam que ele é em relação aos mortos e ao que os mortos pensam que ele é em relação aos vivos.

Semelhante as entidades da encantaria, que fazem da encruzilhada um terceiro caminho, a tarefa encantatória do fazer etnográfico talvez tenha muito a aprender (a-prender) com a possibilidade de convocar a aliança com encantados e *mekarõ* (matrizes afro-brasileiras e indígenas) para se pensar como uma sombra, um duplo dos “vivos” ou um duplo do duplo.

Referências

- ARNAUD, Expedito. *Os índios Gaviões do Oeste*. Pacificação e Integração. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975.
- AZANHA, Gilberto. *A "Forma Timbira": Estrutura e Resistência*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1. São Paulo: Edusp, 1971.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Edusp, 1983.
- CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2002.
- COSTA, Lucivaldo; BARBOZA Tereza. Situação Sociolinguística Dos Gavião K̀yikatêjê: Conflito Diglósico Entre As Línguas Indígena e Portuguesa. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Volume 8, Número 1, julho, 2016.
- COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH/USP, 2005.
- CROCKER, William. *The Canela (Eastern Timbira)*. I. An ethnographic introduction. Smithsonian Contributions to Anthropology 33. Washington: Smithsonian Institution, 1990.
- DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FERNANDES, Rosani. *Educação Escolar K̀yikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

FERRAZ, Iara. *Os Pàrkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira*. São Paulo: USP, 1984.

FERRAZ, Iara. *De "Gaviões" à "Comunidade Pàrkatêjê": uma reflexão sobre os processos de reorganização social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

FERREIRA, Tayana Cortez. *O processo de construção da aldeia Akrãtikatêjê: memória e retomada aos Mãnkatêjê da Montanha*. Dissertação de Mestrado. Marabá: Unifesspa, 2020.

FERRETTI, Mundicarmo. *A Encantaria de 'Barba Soeira': Codó, capital da magia negra?* São Luís: Siciliano, 2001.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyràk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2000.

LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ, 1986.

LUCCA, Taíssa Tavernad. de. *Tem branco na guma: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira*. Tese de Doutorado Antropologia. Belém: Universidade Federal do Pará, 2010.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caiapós*; tradução de Trude Arneitz von Laschan Solstein. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

MELATTI, Júlio César. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

MELO, Maycon Henrique Franzoi. *O nome e a pele: nomeação e decoração corporal Gavião (Amazônia maranhense)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2017)

MIRANDA, Adenilson Barcelos. *Os "Gavião da Mata": uma história da resistência timbira ao Estado*. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Goiás, 2015.

- MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 8 Rio de Janeiro, 1944, p. 76-101.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology dan Ethnology, v. 41, 1946.
- OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardo e proteção entre os Canela Ramkókamekra*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2008.
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- PAGELS, Elaine. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PARKREKAPARE, Karini Goreth R. *Pýt mẽ kaxêre (Sol e Lua) e Hákti mẽ kuhý (gavião e fogo): mito e transformação histórica entre os Gavião*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2023.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- QUINTAS, Gianno. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.
- RIBEIRO JÚNIOR, Ribamar. *"Nós estamos igual Kaprán": um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos*. Tese de Doutorado Antropologia. Belo Horizonte: UFMG, 2020.
- SCHULTZ, Harald. "Lendas dos índios Krahô", *Revista do Museu Paulista* n. s. vol. 4, 1950, p. 49-164.
- SILVA, Jerônimo; SARRAF-PACHECO, Agenor. "Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina". *Horizontes Antropológicos*, 21(43):2015, p. 129-156.
- SILVA, Jerônimo da Silva; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. Enrabamento, cura e proteção: cosmologias do Caboclo Ataíde no nordeste paraense. *MANA* 27(1): 2021, p. 1-38.

SILVA, Jerônimo. *Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Jerônimo. Tarrafa, Anzol & Flecha: tecnologia Xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense. *Revista Antropológicas*, 29(1): 2018, p. 28-57.

SILVA, Joel Pantoja. *Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1977.

WAWZYNIAK, João Valentim. "Engerar': uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo". *Ilha*, 5 (2): 2003, p. 33-55.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1999.