

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PATÁ MATÁ

O que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo

Caio Monticelli

Dissertação de Mestrado

São Carlos/SP
2020

PATÁ MATÁ

O que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo

Caio Monticelli

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca examinadora

Prof. Dr. Geraldo Andrello (orientador – UFSCar)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Profa. Dra. Artionka Manuela Góes Capiberibe (UNICAMP)

São Carlos/SP
2020

Monticelli, Caio

Patá Matá. O que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo / Caio
Monticelli. -- 2020.
148 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: Geraldo Luciano Andrello

Banca examinadora: Felipe Ferreira Vander Velden, Artionka Manuela Góes
Capiberibe

Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Taurepáng. 3. Cristianismo Indígena.
I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado CRB/87325

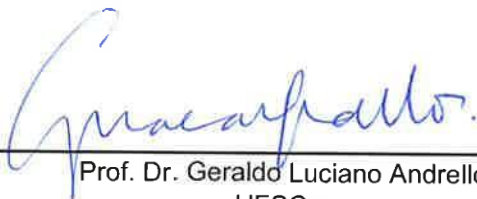


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

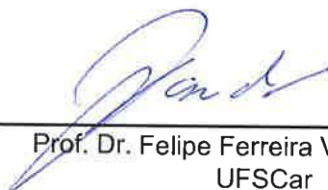
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

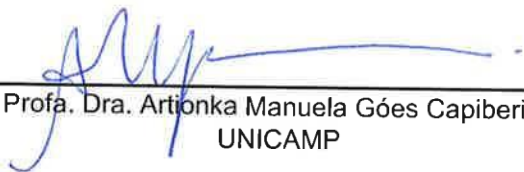
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Caio Monticelli, realizada em 21/02/2020:



Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
UFSCar



Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
UFSCar



Profa. Dra. Artionka Manuela Góes Capiberibe
UNICAMP

Resumo: O objetivo desse trabalho é apresentar a maneira pela qual os Taurepáng, povo Carib que no Brasil vive no norte do estado de Roraima, vem interpretando os desdobramentos da crise venezuelana. Suas comunidades se encontram dispostas dos dois lados da fronteira Brasil-Venezuela, exatamente no meio do caminho de um dos maiores fluxos migratórios da história da América Latina. Após um trabalho de campo em 2018 na comunidade do Bananal, distante apenas doze quilômetros da fronteira, a argumentação que se propõe é que os Taurepáng compreendem esses acontecimentos ativando aspectos de sua própria prática da religião Adventista do Sétimo Dia. Compreensão essa que, por sua vez, remete a problemas cosmológicos de fundo. Nesse contexto, destaca-se a intensificação da exploração mineral na savana venezuelana e o aumento de ataques e acusações de *Kanaimé* nas comunidades taurepáng que lá se encontram, bem como a relação cuidadosa que esse povo mantém com uma série de agentes sobrenaturais, dentre os quais o próprio “dono dos minérios”. A combinação de todos esses elementos reforça algo que os Taurepáng elaboram constantemente em seus cultos, a saber, a noção de que vivem em um mundo essencialmente “estragado pela obra de Satanás”. A superação dessa condição se encontraria no *post-mortem*, no lugar a ser preparado no céu por Jesus Cristo. Diante dessa perspectiva, os pastores taurepáng são os especialistas responsáveis por interpretar as “palavras de Deus” contidas na bíblia, e por transmiti-las na forma de sermões aos membros da congregação, dando especial ênfase às qualidades do paraíso celeste a ser alcançado após a morte.

Palavras-chave: Etnologia Indígena; Roraima; Taurepáng; crise venezuelana; cristianismo indígena; fim do mundo.

Abstract: The aim of this paper is to present the way in which the Taurepáng, Carib people who lives in the north of the state of Roraima in Brazil, has been interpreting the consequences of the Venezuelan crisis. Their communities are located on both sides of the border with this country, exactly halfway to one of the largest migratory flows in Latin American history. Following fieldwork in 2018 in the Bananal community, only twelve kilometers from the Venezuelan border, the argument is that the Taurepáng understand these events by activating aspects of their own practice of the Seventh-day Adventist religion. This understanding, by the way, refers to background cosmological problems. In this context, we highlight the intensification of mineral exploitation in the Venezuelan savannah and the increase of attacks and accusations of *Kanaimé* in the vicinity of the taurepáng communities that are there, as well as the relationship that these people maintain with a series of supernatural agents, among them, the “mineral himself owns”. The combination of all these elements reinforces something that the Taurepáng have already elaborated in their worship, namely, the notion that they live a world essentially “spoiled by the work of Satan.” Overcoming this condition would be found in the *post-mortem*, in the place to be prepared in heaven by Jesus Christ. Given this perspective, Taurepáng’s pastors are the experts responsible for interpreting the “words of God” contained in the bible, and elaborating them in the form of sermons to members of the congregation, emphasizing the “good messages” about the heavenly paradise to be attained after death.

Keywords: Indigenous Ethnology; Roraima; Taurepáng; venezuelan crisis; indigenous Christianity; end of the world.

Índice de ilustrações

<i>Figura 1.</i> Mapa da região das Guianas onde vivem os Pemon e Kapon.....	1
<i>Figura 2.</i> Mapa do território tradicionalmente ocupado pelos Pemon.....	3
<i>Figura 3.</i> Revista mostrando a comunidade do Bananal e seus atrativos turísticos.....	7
<i>Figura 4.</i> A BR-174 e o vicinal Bananal	10
<i>Figura 5.</i> A Terra Indígena São Marcos e o Monte Roraima.....	13
<i>Figura 6.</i> Igreja adventista construída em homenagem à O. E. Davis	23
<i>Figura 7.</i> Fronteira fechada	41
<i>Figura 8.</i> Muda de <i>muran</i>	55
<i>Figura 9.</i> Retrato em tela do <i>Kanaimé</i>	69
<i>Figura 10.</i> Serra de Pacaraima, onde se localiza a comunidade do Bananal	75
<i>Figura 11.</i> Trabalho na roça	94
<i>Figura 12.</i> Os Taurepáng no Culto de Adoração	102
<i>Figura 13.</i> Exemplar de uma bíblia bilíngue.....	125
<i>Figura 14.</i> Passeata taurepáng pela cidade de Pacaraima	129

Sumário

Introdução	1
Capítulo I: A profecia de um líder-sogro	11
1.1 – Notas sobre a situação na fronteira brasileira	11
1.2 – O retorno das palavras do finado fundador	29
Capítulo II: A manifestação do espírito do mal	42
2.1 – Prisão em Maurak	42
2.2 – As técnicas assassinas do <i>Kanaimé</i>	49
Capítulo III: Anjos caídos	70
3.1 – Todo cuidado é pouco	70
3.2 – Os donos do minério	87
Capítulo IV: Os Taurepáng e a religião do Sétimo Dia	97
4.1 – <i>Apuremin</i> , “aquele que aceitou a nova mensagem”	97
4.2 – Breve retrospecto sobre alguns movimentos proféticos <i>circum</i> -Roraima	102
4.3 – <i>Potorito maimü</i> , “as palavras de Deus”	116
Considerações Finais	130
Referências Bibliográficas	134

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Taurepáng, pela confiança que em mim depositaram, dando-me a oportunidade e o privilégio de com eles conviver por alguns meses. Ao longo desse período, jamais se mostraram indispostos com minhas constantes perguntas, e tampouco deixaram de me tratar com simpatia, sempre pacientes em me ensinar seu idioma e sobre a dinâmica de seu cotidiano.

Sob o risco de cometer esquecimentos imperdoáveis, dedico esse trabalho a todos os moradores e moradoras da comunidade do Bananal, dos mais velhos aos mais novos, dos *patá moná* aos *moreton*. Obrigado por respeitarem minha inexperiência enquanto pesquisador e por terem me abrigado em suas casas, compartilhado viagens, refeições, momentos de sono, e por terem aturado por tanto tempo esse *enék* que veio de longe. *Wakiipekuruman!*

Apesar de nossos caminhos, no fim, terem se desencontrado, sou muito agradecido a Mozarildo Contrera por ter me levado a primeira vez para a comunidade do Bananal. Admiro seu carisma, suas boas intenções e força de vontade. Quem sabe das surpresas que a vida nos reserva?

Agradeço à FAPESP (número do processo 2017/19647-5) pela concessão da bolsa, possibilitando-me dedicação exclusiva à pesquisa.

Agradeço ao meu orientador, Geraldo Andrello, por sua assídua participação, interesse e paciência nas etapas desse trabalho. A ele devo minha iniciação na Etnologia Indígena e, especialmente, no profetismo pemon. Obrigado pelo estímulo intelectual permanente ao longo dessa jornada. Tenho consciência de que não poderei retribuir tudo o que recebi.

Sou grato a Felipe Vander Velden e a Clarice Cohn pelas valiosas sugestões no exame de qualificação. Suas considerações, bem como as dos demais membros do Laboratório de Etnologia Transespecífica da UFSCar, foram imprescindíveis para organizar a complexidade do material apreendido durante o trabalho de campo.

No decorrer do ofício, vários amigos e amigas partilharam comigo dos desafios, das dificuldades e dos prazeres da pesquisa. Gostaria de registrar meus agradecimentos a Gabriel Sanchez, Gabriel Jimenez, Diego, Tamires, Hasani, Michel, Gi, Rod e Debone. Vocês sempre me fizeram sorrir.

Aos meus pais, Alex e Elaine, e irmãos, Cauê, Bruno e Breno, pelos cuidados e apoio incontestável. Espero que algum dia vocês possam visitar o “paraíso nas montanhas” chamado Bananal.

Por fim, agradeço a Daniela, que o tempo todo esteve ao meu lado. Obrigado por me ensinar o poder da palavra e por elevar meu astral nos momentos de desânimo, acompanhando tudo com muito amor. Esse trabalho também é para você.

E que recompensa maior poderia haver do que o fim da morte?
Bernard Cornwell, Stonehenge

INTRODUÇÃO

Quando conversam entre si, os Taurepáng se dizem Pemon, mas embora todo Taurepáng seja Pemon, nem todo Pemon é Taurepáng. Isso porque Pemon é uma autodenominação que significa *gente, pessoa*, e diz respeito ao modo pelo qual os indígenas que vivem a oeste e sudoeste do Monte Roraima se reconhecem. A literatura frequentemente os trata como sendo “um grande grupo étnico” composto por três subgrupos internos: os Arekuna e os Kamarokoto, que seriam os “Pemon do norte”, e os Taurepáng, os “Pemon do sul” (Thomas, 1982). Acrescenta-se a esse quadro que os Macuxi, povo indígena vizinho aos Taurepáng, também se reconhecem como Pemon (Santilli, 1994, 2000, 2002).

Habitantes das montanhas a norte e leste do Monte Roraima, os Kapon representam outro “grande grupo étnico” bastante semelhante aos Pemon. Mas, diferentemente da autodenominação que significa *gente*, Kapon é um termo cuja tradução varia entre “povo do alto” e “povo do céu” (Amaral, 2019). Eles também possuem suas próprias subdivisões internas: os Patamona e os Ingarikó, de forma que, fora do Brasil, esses últimos são conhecidos pelo etnônimo Akawaio. A região em que os Pemon e Kapon vivem é chamada de área *circum-Roraima*, e está situada na faixa central no maciço guianense (Butt Colson, 1985, 1986).

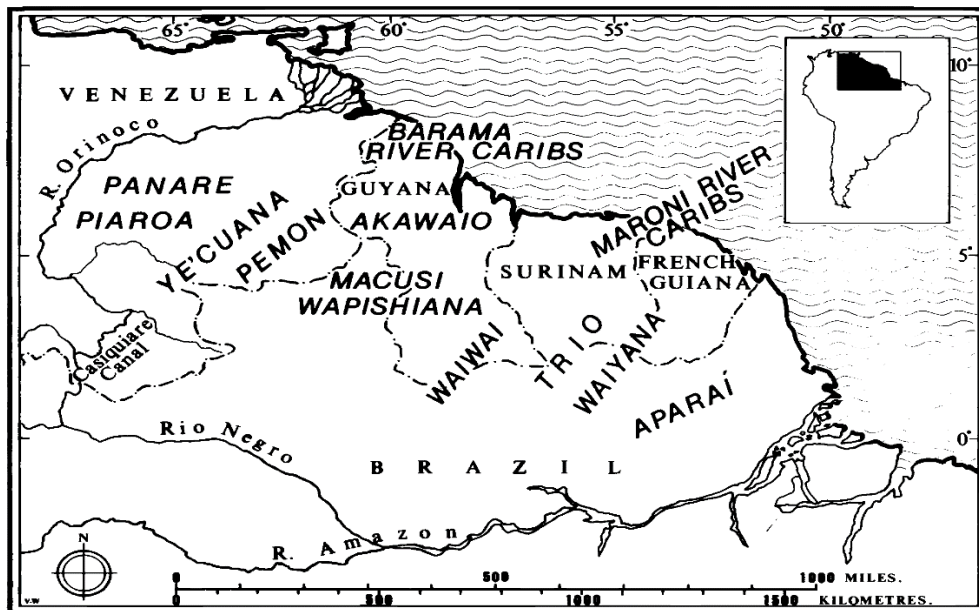


Figura 1. Mapa da região das Guianas onde vivem os Pemon e Kapon. Fonte: Rivière (1984).

Falantes de uma língua Carib, os diversos subgrupos pemon e kapon mobilizam variações dialetais como mecanismos de distinção social e geográfica entre si. Os Taurepáng, por exemplo, utilizam a palavra *iesato* para expressar o que em português chamam de corpo, ao passo que os Arekuna, seus parentes ao norte, chamam corpo de *esak*. Já a noção de alma, para os Taurepáng, é chamada de *yekaton*, enquanto que para os Arekuna é *ekatong*. Como consequência, a maneira como determinada pessoa fala revela muito a seu respeito — se é ou não do mesmo subgrupo que seus interlocutores, e se é ou não de um local próximo de onde vivem.

Apesar das variações dialetais, Pemon e Kapon compartilham a terminologia de parentesco do tipo dravidiano¹ e um complexo cultural bastante semelhante, fruto de séculos de intercâmbio e casamento entre seus subgrupos. Nesse complexo cultural amplamente compartilhado, que envolve hábitos alimentares e sociais, destaca-se um *corpus* mitológico que enfatiza os feitos de *Makunaima*, demiurgo que se comporta como um *trickster*. *Makunaima* é responsável por grande parte da paisagem geográfica e cosmológica da região *circum*-Roraima, inclusive foi uma de suas façanhas que originou o próprio Monte Roraima (ver Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. II)².

O território tradicionalmente ocupado pelos Pemon abrange uma extensa área montanhosa de mais de 30.000 km², que fora partilhado por três países com três línguas oficiais diferentes: a Venezuela (espanhol), o Brasil (português) e a Guiana (inglês). Na Venezuela, esse território se encontra no sudeste do estado Bolívar, região conhecida como *gran sabana*, enquanto que no Brasil se localiza na parte o norte do estado de Roraima — pequena faixa de floresta na fronteira e grandes extensões de lavrado roraimense —, e na Guiana outra pequena faixa de terras, também de floresta amazônica, localizada no extremo oeste daquele país.

Habitantes da parte meridional desse território, no Brasil os Taurepáng vivem principalmente nos vales do alto rio Surumu, grande curso d'água situado na parte alta da Terra Indígena São Marcos, norte de Roraima. Suas comunidades, de fato, estão muito

¹ De acordo com a definição de Albert, “as terminologias de tipo dravidiano dividem o universo social de qualquer indivíduo em dois conjuntos de parentes (consanguíneos e afins), distintos por gênero (homem/mulher) e geração (-1, 0, +1), e incorporam uma regra de casamento entre primos cruzados (filhos de germanos de sexo diferente)” (Kopenawa & Albert, 2015: p. 691, nota 2). Para uma discussão mais aprofundada a respeito das particularidades do dravidianato na Amazônia indígena, ver Viveiros de Castro (2002).

² Influenciado pelos registros etnográficos de Koch-Grünberg, etnólogo alemão que no início do século XX empreendeu uma longa viagem pelo norte do atual estado de Roraima e pelo sul da Venezuela, Mário de Andrade encontrou importantes referenciais para sua famosa obra de 1928: *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter.

próximas da fronteira com a Venezuela, pois é lá que se encontra o maior contingente demográfico desse povo, bem como a maior extensão de sua área tradicional de ocupação. O último censo, datado de 2014, indica que são pouco menos de 800 Taurepáng que vivem no Brasil, mas esse dado está claramente desatualizado, sobretudo porque é anterior à intensificação da crise na Venezuela. Em meio ao fluxo migratório de pessoas que deixam aquele país, há também muitos Pemon que procuram melhores condições de vida do lado de cá da fronteira, entre seus parentes do alto Surumu.

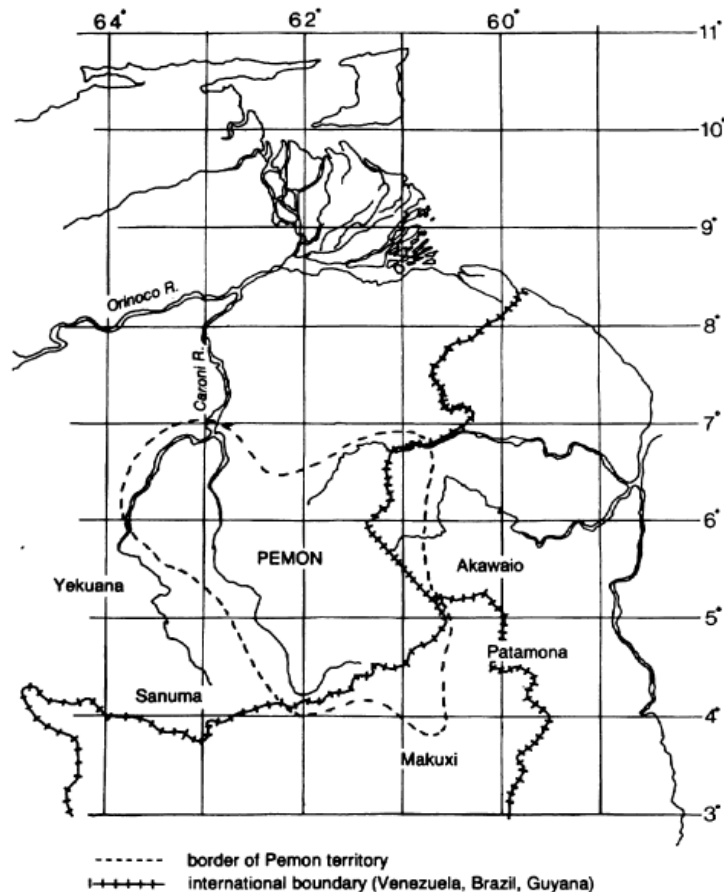


Figura 2. Mapa do território tradicionalmente ocupado pelos Pemon.
Fonte: Thomas (1982).

Localizada na parte alta da Terra Indígena São Marcos (TISM), distante apenas doze quilômetros da fronteira com a Venezuela e onze quilômetros da BR-174, a primeira vez que visitei a comunidade do Bananal foi no final do ano de 2016. Fundada quase seis décadas atrás, em meados dos anos 1960, o Bananal é a maior comunidade taurepáng em lado brasileiro. À época de minha primeira visita, sua população era de aproximadamente 320 moradores, ou seja, uma parcela considerável dos Taurepáng que vivem em lado brasileiro.

Esse primeiro contato com os Taurepáng do Bananal se deu no último ano da graduação, e ocorreu por conta de uma iniciação científica, também orientada pelo professor Geraldo Andrello. Diante do entusiasmo de fazer meu “primeiro campo”, eu mal sabia o que esperar e tampouco o que deveria de fato fazer. Inquietação que logo foi suplantada pela empolgação de viajar pela primeira vez para a Amazônia. Assim, na segunda semana de dezembro de 2016, peguei um voo de São Paulo para Boa Vista rumo à maior floresta tropical do planeta. Após uma escala em Brasília, cruzei a linha do Equador e cheguei em Boa Vista; no aeroporto da capital de Roraima fui recepcionado por Mozarildo, um dos netos de Bento Loyola, o finado fundador da comunidade do Bananal. Mozarildo e eu já trocávamos mensagens via Facebook há algum tempo, e ele prontamente se dispôs a me receber no aeroporto e me acompanhar até o Bananal.

Depois de descansar da viagem (os voos para Boa Vista normalmente chegam de madrugada), almoçamos e pegamos um transporte para a fronteira com a Venezuela. Chegando em Pacaraima, outro serviço de taxi foi necessário, dessa vez para que nos levasse até o Bananal. Dependendo das condições estruturais da BR-174, o trajeto Boa Vista-Pacaraima, e Pacaraima-Bananal, demora entre três horas e meia e quatro horas. Nesse momento, a única certeza que levava comigo era passar as festas do Natal e Ano Novo entre os moradores da comunidade, um período de quase trinta e cinco dias junto aos Taurepáng. A partir dessa experiência, elaborei um texto bibliográfico tanto para a iniciação científica como para o trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. Formei-me com habilitação em Antropologia e só pensava em experimentar novamente o “trabalho de campo”.

Ter passado as festas de fim do ano no Bananal acabou se revelando ocasião privilegiada para conhecer um grande número de Taurepáng de outras comunidades. Por conta dos eventos do Natal e Ano Novo, havia um intenso esquema de visitas intercomunitárias entre parentes e amigos. Em meio a essa dinâmica, por exemplo, fui apresentado à alguns moradores San Francisco de Yuruaní, grande comunidade pemon que fica na savana venezuelana. Soube, então, que essas pessoas trabalhavam intensamente com a atividade turística no Monte Roraima, uma situação que até então me era desconhecida. Descobri também que em épocas de temporada no Monte Roraima, até mesmo alguns moradores do Bananal trabalhavam como guias ou carregadores de mochilas em expedições turísticas.

Assim, minha primeira ida ao Bananal já revelava um material promissor a se explorar em futura pesquisa de mestrado. Dadas as dimensões cosmológicas de sua

paisagem, haveria alguma preocupação taurepáng ante o acesso frequente de turistas ao Monte Roraima? Que consequências as agências e expedições turística implicariam para esse povo? Quais as possíveis conexões entre aquilo que Grunewald (2001, 2003) chamou de *arena etnoturística*, entre os Pataxó na Bahia, e o cenário verificado entre os Pemon no Monte Roraima?

De maneira complementar, os reflexos da atividade turística no Roraima já se faziam sentir no Bananal, pois, no final do ano de 2016, seus moradores estavam analisando a possibilidade de construir uma estrutura permanente na comunidade para a venda de artesanato e para receber turistas. O que, então, os Taurepáng buscavam com o turismo? Seria apenas uma alternativa de renda para suprir uma necessidade financeira vigente sobretudo entre os mais jovens? Quais as implicações da introdução de uma nova atividade socioeconômica na dinâmica comunitária, onde a principal ocupação de seus moradores é com a agricultura?

A fim de tentar organizar a proposta de pesquisa que vinha desenhando, essas foram algumas interrogações iniciais que me conduziam no assunto, e, ao final da primeira estadia na comunidade do Bananal, soube de outros dois fatores que reforçaram a pertinência do tema do turismo entre os Taurepáng.

Alguns anos antes do Natal de 2016, uma empresa sediada em Brasília chamada *Bioma*, consultora nas áreas de turismo e meio ambiente, ofertou um curso de curta duração para os moradores do Bananal. Seu objetivo foi formar *condutores de visitantes por paisagens naturais*. À época, dos pouco mais de 190 moradores da comunidade, cerca de 30 o fizeram, e, a partir de então, o Bananal passou a constar oficialmente enquanto um atrativo turístico em Terra Indígena no norte do Estado de Roraima. Em decorrência dessa capacitação, a comunidade passou a integrar o portfólio de serviços da *Roraima Adventures*, agência sediada em Boa Vista que oferece pacotes turísticos para todo o Estado³. Apesar de proporcionar experiências com a culinária, artesanato e vivência em uma comunidade indígena na Amazônia, o principal atrativo da *Roraima Adventures* no Bananal envolve uma série de trilhas que partem da comunidade e levam às cachoeiras Galo da Serra e Urubu-Rei.

³ A *Roraima Adventures* se preocupa em “transformar potencialidades em oportunidades de negócio, gerando renda sustentável nas comunidades envolvidas, fomentando parcerias nacionais e internacionais, e gerando ambiente propício para as atividades de turismo”. Para mais informações, conferir <https://roraimaadventures.com.br> (acesso em: setembro/2019).

Outro evento que indicava a pertinência de explorar o tema em questão envolveu uma iniciativa encabeçada pelo próprio governo do Estado de Roraima. Após aprovação pela FUNAI em 2015, no início de 2016 o governo de Roraima anunciou seu primeiro itinerário de turismo étnico e ecológico em Terra Indígena — um roteiro de mais de quatrocentos quilômetros pela região norte do Estado e, conseqüentemente, pela Terra Indígena São Marcos. Elaborado por uma equipe composta por servidores da Secretaria Estadual de Planejamento e Desenvolvimento (Seplan), da Secretaria Estadual do Índio (SEI) e por operadores locais de turismo, o projeto recebeu o nome *Caminhos de Macunaíma*. Pouco tempo depois, através do Programa de Desenvolvimento Sustentável da Terra Indígena São Marcos, *Caminhos de Macunaíma* foi inserido no Plano Plurianual (PPA) 2016-2019 do governo do Estado para o norte de Roraima⁴.

Em entrevista ao jornal *Roraima em Foco*, o diretor do Departamento Estadual de Turismo afirmou o seguinte sobre esse projeto: “teremos um novo produto para oferecer, certamente tão relevante quanto o Monte Roraima. Falaremos dos caminhos percorridos pela figura lendária de *Macunaíma*, tão importante para a cultura dos povos nativos. Em cada ponto de parada haverá um indígena para contar histórias, apresentar danças e mostrar como são feitas as comidas e bebidas típicas”. Na conclusão da matéria, o redator comentou: “já existem operadores nacionais e internacionais de turismo interessados nesse novo produto. O objetivo do Departamento de Turismo é transformar o roteiro *Caminhos de Macunaíma* em objeto de atração de visitantes nacionais e estrangeiros e alavancar ainda mais o setor, que deslanchou nos últimos dois anos, com crescimento de 68,6%, fazendo o Estado avançar dez posições, saindo da 26ª para a 16ª no ranking do Ministério do Turismo quando avaliada a intenção de viagens para a região”⁵.

Portanto, consciente de que o turismo no Monte Roraima — um local de grande valor cosmológico para os Pemon — atrai um intenso público internacional, e diante da iniciativa oficial do governo de Roraima em promover essa atividade em lado brasileiro, minha primeira ida ao Bananal já dava indícios de um interessante tema de pesquisa a ser investigado. Especialmente porque, no caso do turismo, parecia despontar algo como uma hesitação dos Taurepáng mais velhos quanto a adotar ou não essa nova atividade

⁴ Ver <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2016/03/terra-indigena-sao-marcos-em-roraima-recebe-projeto-turistico.html> e <https://terrasindigenas.org.br/es/noticia/161071>. Sobre as comunidades indígenas da Terra Indígena São Marcos aprovarem o projeto turístico, conferir: <http://amazonia.org.br/2016/03/comunidades-aprovam-projeto-turistico-na-terra-indigena-sao-marcos/> (todos os três sites acessados em: dezembro/2019).

⁵ <http://www.roraimaemfoco.com/roteiro-turistico-caminhos-de-macunaima-esta-em-fase-de-consolidacao/> (acesso em: maio/2017).

econômica. Também não se poderia dizer que o turismo, tal como começava a ser planejado no Bananal, correspondia a um discurso totalmente exterior. Afinal há, na própria comunidade, pessoas devidamente treinadas para essa atividade e, em muitos casos, já engajadas como guias ao Monte Roraima.

Tratava-se, então, de elucidar o que alimentava essa hesitação. Seria apenas uma diferença geracional pautada em novas necessidades de consumo? Todavia, há décadas — possivelmente desde a abertura da BR-174, nos anos 1970 — os Taurepáng vêm progressivamente se articulando ao mercado local da cidade de Pacaraima. Nesse sentido, assumem explicitamente a posição de agricultores, de modo que semanalmente comercializam seus produtos na Feira do Produtor, um espaço construído na cidade de Pacaraima em homenagem à Bento Loyola, o finado fundador da comunidade do Bananal e pessoa bastante afamada na região.

Complementando essas questões, outras interrogações compunham o pano de fundo do projeto de pesquisa que começava a ganhar forma. Em que medida o impacto de novas atividades econômicas pode ser avaliado com precisão sem uma consideração pormenorizada da vida ritual local? Parece que no caso taurepáng, a prática da religião do Sétimo Dia implicou a valorização de certas atividades tradicionais, como a agricultura, em detrimento de outras, como a caça de animais de grande porte e seu consumo regular. Assim, em que medida o turismo poderia reintroduzir certos riscos que os Taurepáng trataram de evitar no processo de incorporação da doutrina adventista?



Figura 3. Revista mostrando a comunidade do Bananal e seus atrativos turísticos.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Com a finalidade de precisar tais questões, elaborei um projeto de pesquisa e ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de São Carlos. Porém, quando retornei ao Bananal cerca de um ano e meio depois de minha primeira visita, encontrei um cenário totalmente diferente do que havia experimentado nas festas de fim de ano em 2016. Em 2018, ao longo dos seis meses de um “segundo campo”, o assunto do turismo desapareceu completamente das reuniões comunitárias e nenhum turista sequer deu as caras no Bananal!

De fato, o agravamento da crise venezuelana e a crescente miséria que assola sua população praticamente inviabilizou o turismo no Monte Roraima. E se antes os Taurepang mais velhos do Bananal se questionavam se deveriam, ou não, protagonizar uma maior abertura da dinâmica interna da comunidade para o turismo, o fluxo de imigrantes saindo da Venezuela adiou essa decisão sem previsão de retomada. Muito dessa postura está relacionada ao aumento da violência tanto em Pacaraima como ao longo da BR-174, rodovia que atravessa toda Terra Indígena São Marcos até a capital Boa Vista. Não obstante, todos os eventos relacionados à intensificação do fluxo migratório venezuelano para o Brasil, que necessariamente passa por Pacaraima, vêm sendo interpretados pelos Taurepáng a partir das lentes de sua prática da religião adventista do Sétimo Dia, e de seu forte teor milenarista.

Essa dissertação de mestrado, portanto, é o resultado do que pude apreender dessa experiência etnográfica em 2018, quando passei seis meses quase que exclusivamente entre os Taurepáng do Bananal. Uma vez que o assunto do turismo praticamente desapareceu da vida comunitária, ele também não se fará presente nas páginas a seguir. Desse modo, embora cada capítulo dessa dissertação trate de um tema específico, todos eles se referem a diferentes aspectos do conturbado contexto com o qual me deparei em 2018. E se há um problema de fundo que percorre todo o trabalho, creio não ser incorreto apontar que se trata da concepção taurepáng segundo a qual vivem um mundo “estragado pela obra de Satanás”. A crise na fronteira parece, assim, ser mais um indício de que esse mundo, a seus olhos, se aproxima aceleradamente do fim.

Sinopse dos capítulos

No primeiro capítulo, começo com algumas notas a respeito da crise venezuelana e a situação alarmante que encontrei na fronteira brasileira. O cenário experimentado em abril de 2018 foi muito diferente do que vivi em dezembro de 2016, quando o impacto da

imigração venezuelana ainda não era tão marcante. Para respaldar minhas próprias impressões sobre a experiência de 2018, ao longo desse primeiro capítulo lanço mão de algumas fontes já divulgadas em portais de notícia, tanto brasileiros como internacionais. Isso porque, quando estive em campo, deparei-me com eventos de tamanha intensidade que não me permitiam compreender o que realmente estava em jogo — especialmente sobre o caso dos Warao. É apenas por esse motivo que descrevo o que apreendi em paralelo ao que já foi oficialmente noticiado. Focalizo, em seguida, a comunidade do Bananal, detalhando sua dinâmica e rotina e de que maneira seus moradores receberam o conteúdo de algumas fitas K7 que o antropólogo Geraldo Andrello gravou nos anos 1990 com Bento Loyola. Como grande parte desse material está gravado em idioma taurepáng, eu não tinha conhecimento de seu conteúdo e tampouco poderia imaginar o impacto que causaria em meus anfitriões. Como veremos, o retorno desse material veio a suscitar efeitos notáveis sobre o modo como os descendentes de Bento vêm interpretando a atual conjuntura em que se encontram inseridos.

No segundo capítulo busco estabelecer uma conexão entre a intensificação da exploração garimpeira na savana venezuelana, promovida pelo governo de Nicolás Maduro, com o entendimento taurepáng a respeito do aumento de ataques de *Kanaimé* pela região. O termo *Kanaimé* abrange uma categoria de feitiçaria que envolve técnicas específicas de mutilação e assassinato, mas que também pode ser utilizado para acusar pessoas desconhecidas, moradoras de outras comunidades, e forasteiros. Em meio à crise venezuelana, foi estabelecido em Maurak, a maior comunidade pemon na savana venezuelana, uma prisão unicamente para *Kanaimé* denunciados e presos em flagrante. Trata-se de uma medida inédita e nunca antes documentada na literatura sobre os Pemon e Kapon. Em seguida, tal como os Taurepáng me relataram, abordo algumas técnicas utilizadas pelo *Kanaimé* para atacar e assassinar suas vítimas.

No terceiro capítulo discorro sobre alguns seres predadores de alma que povoam os espaços adjacentes às comunidades taurepáng, coletivos extra-humanos que fazem das serras e montanhas, bosques e florestas, rios e cachoeiras suas respectivas moradas. Trata-se dos mesmos domínios para onde levam as almas raptadas dos vivos, separando-os, assim, da convivência de seus parentes. Chamados de *bichos* (*eneton*, o plural de *enék*, *bicho*), esses seres também são classificados pelos Taurepáng enquanto “anjos caídos”, isto é, servos de Satanás (*Makoi*) que o acompanharam em sua expulsão do céu. Uma vez alojados nessa terra, os “anjos caídos” passaram a fazer desse mundo um lugar impróprio para se viver. Um desses seres, aliás, é o “dono/mestre” dos minérios, motivo pelo qual

os Taurepáng do Bananal evitam trabalhar em garimpos, afinal seu dono sempre cobra um preço.

No quarto capítulo exploro o tema da religião adventista do Sétimo Dia entre os Taurepáng. Após abordar a dinâmica comunitária no Bananal, com seus cultos quase diários, passo para os elementos de fundo da conversão taurepáng à essa religião. Nesse processo, uma série de movimentos proféticos que eclodiram na região *circum*-Roraima, ao longo do século XIX, é de alta relevância. Em seguida, discuto de que forma os pastores taurepáng, chamados de *ekamanin*, buscam na bíblia (*potorito maimü*) a compreensão das “palavras de Deus”. Esses especialistas cerimoniais transmitem, de maneira elaborada, tais palavras na forma de pregações, visando transmiti-las aos membros da congregação reunidos sob o teto da igreja. Além de trabalharem intensamente as “boas mensagens” a respeito do paraíso celeste (*potorito patá*) a ser alcançado após a morte, os *ekamanin* também buscam atribuir sentido à atual crise na região de fronteira em que vivem.



Figura 4. A BR-174 sentido Boa Vista e o vicinal Bananal, onde se encontram, respectivamente, as comunidades indígenas Sorocaima I, Guariba e Bananal. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

CAPÍTULO I

A PROFECIA DE UM LÍDER-SOGRO

1.1 – Notas sobre a situação na fronteira brasileira

Em primeiro lugar, é necessário pontuar que não sou especialista em política internacional ou economia, e tampouco possuo essa ambição. Os fatores envolvidos no que concerne à crise venezuelana, de fato, sequer seriam pertinentes à discussão etnológica à qual essa dissertação se dedica, se não fosse por um simples motivo: a proximidade espacial da comunidade do Bananal com a fronteira venezuelana, com a BR-174 e com a cidade de Pacaraima.

Algumas fontes indicam que a atual crise na Venezuela possui raízes nas políticas populistas iniciadas na “Revolução Bolivariana”, quando, no fim dos anos 1990, o governo de Hugo Chávez estabeleceu uma série de mudanças políticas, econômicas e sociais no país⁶. Porém, sua intensificação a ponto de gerar uma demanda por ajuda humanitária internacional data de um período mais recente. Está relacionada à conjuntura internacional do começo de 2015, quando os preços do petróleo venezuelano caíram vertiginosamente no mercado internacional. Há comparações, inclusive, que afirmam que a queda do Produto Interno Bruto e *per capita* da Venezuela, entre 2015 e 2018, foi mais acentuada que a dos Estados Unidos durante a Grande Depressão, de 1929, e de Rússia, Cuba e Albânia após a dissolução da União Soviética, em 1991⁷.

Ao mesmo tempo que a crise venezuelana reduz drasticamente as importações do país, gera uma escassez de bens de primeira necessidade sem precedentes em sua história, e até mesmo na da América do Sul⁸. A turbulência social que atravessa a Venezuela produziu protestos civis que foram violentamente reprimidos, além de prisões em massa, perseguição de figuras políticas contrárias ao governo de Maduro, desmoralização das instituições democráticas, *apagões* por todo o país e, como é de se imaginar, uma das

⁶ <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/06/venezuela-populism-fail/525321/>. A não ser quando devidamente notificado, todos os sites utilizados como referência nesse primeiro capítulo foram acessados em outubro de 2019.

⁷ https://www.washingtonpost.com/world/the_americas/us-officials-16-nations-agree-to-track-venezuela-corruption/2018/04/19/773021c2-43f6-11e8-b2dc-b0a403e4720a_story.html?arc404=true

⁸ https://www.moodys.com/research/Moodys-Political-risk-poses-major-challenges-to-credit-in-Latin--PR_371832

inflações mais altas do mundo⁹. Até o final de 2018, os preços de itens básicos como gêneros alimentícios, óleo de cozinha, papel higiênico e remédios, por exemplo, dobraram, em média, a cada 19 dias, e nos doze meses encerrados em janeiro de 2019, a inflação no país atingiu a marca de 2,688 milhões por cento¹⁰.

Em meio a essa realidade, muitos venezuelanos optaram pela busca de melhores condições de vida em outros países. De acordo com dados da ONU, mais de três milhões de pessoas deixaram a Venezuela desde 2014, e estima-se que até o final de 2019 esse número chegue em cinco milhões¹¹. Para um efeito comparativo, a população total daquele país é de aproximadamente 30 milhões de pessoas.

A emigração venezuelana se tornou uma das maiores da história da América Latina, e tem gerado enormes dificuldades para os governos regionais que a recebem. Ela coloca em xeque, por exemplo, as infraestruturas de acolhimento disponibilizadas, colapsa serviços de saúde e sobrecarrega todo e qualquer tipo de atividade remunerada nos lugares onde há grande concentração de imigrantes. Como efeito colateral, há denúncias dos moradores locais a respeito do aumento da insegurança e da violência, onde, não raro, se manifestam de maneira xenofóbica e contrária aos recém-chegados. Tudo parece depender da aplicação de políticas públicas estritamente direcionadas aos imigrantes, contudo os recursos são sempre insuficientes. Com efeito, Pacaraima e Boa Vista se tornaram prova viva desse cenário.

Pacaraima, distante apenas vinte e cinco quilômetros da comunidade do Bananal, está localizada exatamente na fronteira com a Venezuela, e se tornou porta de entrada para o Brasil. Quando os venezuelanos chegam em Pacaraima, não há muito o que fazer. Além do pequeno porte da cidade, com uma população estimada em pouco mais de 12 mil habitantes segundo o censo do IBGE de 2017, o município não possui estrutura adequada nem condições para dar suporte ao contingente que sai do país vizinho. Para se ter uma imagem dessa situação, em janeiro de 2018, de acordo com uma matéria publicada no G1, Pacaraima registrou uma cifra de 800 venezuelanos que entraram por dia na cidade¹².

Muitos desses imigrantes optam por não ficar em Pacaraima, mas seguir para Boa Vista na expectativa de melhores condições de vida. Quem tem dinheiro compra uma

⁹ https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2019/06/10/interna_internacional,1060738/inflacao-na-venezuela-atingiu-815-194-em-12-meses-no-mes-de-maio.shtml

¹⁰ Para valores entre outubro de 2018 e setembro de 2019: <https://noticias.r7.com/internacional/inflacao-acumulada-na-venezuela-em-2019-ultrapassa-os-3000-09102019>

¹¹ <https://nacoesunidas.org/onu-numero-de-refugiados-e-migrantes-venezuelanos-chega-a-3-milhoes/>

¹² <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2018/02/por-dia-800-venezuelanos-entram-no-brasil-pela-cidade-de-pacaraima-rr.html>

passagem de ônibus, quem não tem vai a pé pela BR-174, rodovia que corta a porção norte da Terra Indígena São Marcos, interligando os duzentos e vinte quilômetros entre Pacaraima e a capital do Estado. Se de ônibus esse trajeto é de no máximo quatro horas, a pé são de cinco a oito dias dependendo das condições do tempo, que varia entre fortes chuvas e um calor extremo no lavrado roraimense. Durante o deslocamento a pé, muitos venezuelanos acampam na beira da estrada, desmaiam ou morrem pelo caminho. De fato, muitas comunidades indígenas que margeiam a BR-174 (como Nova Esperança, Sorocaima I, Sorocaima II e Boca da Mata) se tornaram os locais preferenciais onde os imigrantes buscam amparo, como roupas, sapatos, comida ou um trabalho temporário. Inclusive, furtos nessas comunidades por parte dos caminhantes venezuelanos se tornaram frequentes.

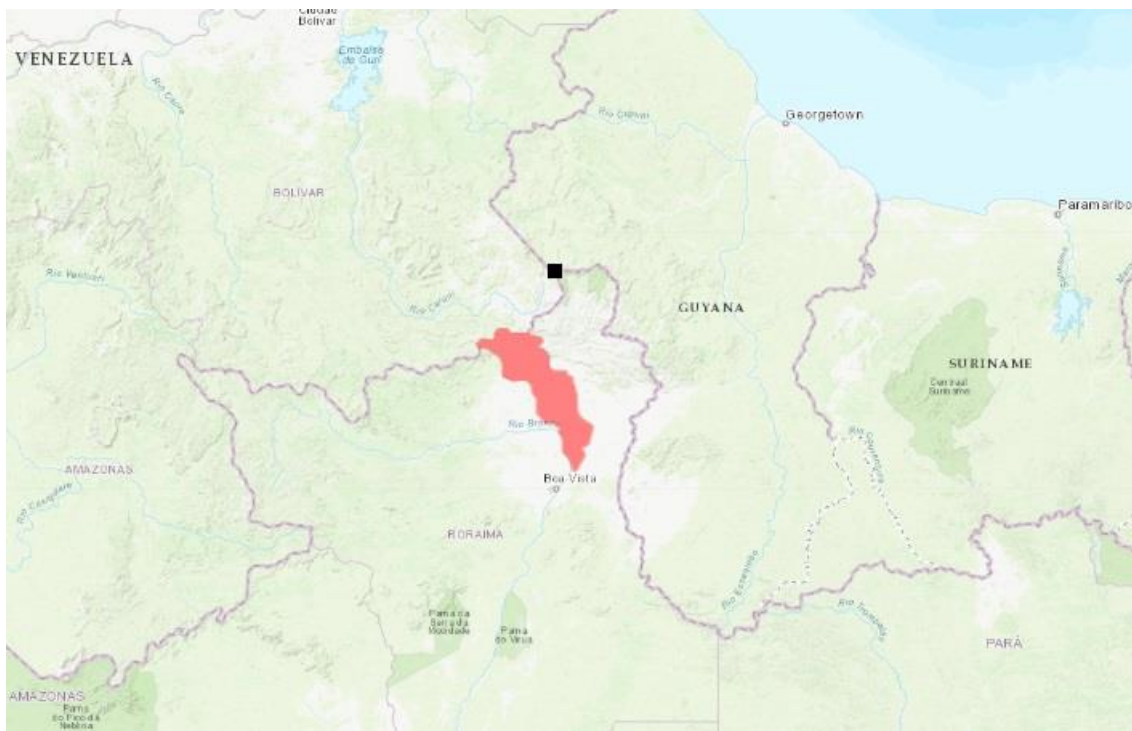


Figura 5. A Terra Indígena São Marcos, em vermelho, e o Monte Roraima, representado pelo quadrado preto. Fonte: Instituto Socioambiental.

Ao longo do trabalho de campo em 2018, e na companhia dos moradores do Bananal, visitei diversas vezes as comunidades de Nova Esperança, Sorocaima I, Sorocaima II e Boca da Mata, pois todas ficam relativamente próximas umas das outras. A comunidade do Bananal, porém, se encontra vicinal adentro, distante onze quilômetros da BR-174, ao passo que as demais margeiam a rodovia. Não é incorreto dizer que esse afastamento preserva os moradores do Bananal de um contato mais intenso com os

venezuelanos imigrantes, mas o mesmo não ocorre com os moradores das comunidades acima. Entre eles, pareceu-me evidente a tensão, principalmente devido aos roubos de ferramentas agrícolas e à invasão das casas mais afastadas do seio comunitário.

Em julho de 2018, por exemplo, quando os Taurepáng do Bananal organizaram um grande evento em comemoração aos 50 anos da religião Adventista do Sétimo Dia na comunidade, cuja festa foi chamada de “50 anos anunciando a volta de Cristo”, muitos parentes pemon que moram em lado venezuelano foram impedidos de comparecer. O ônibus que o Bananal fretou para buscá-los foi impossibilitado, pelos militares, de cruzar a fronteira. Ao mesmo tempo, diversos parentes que residem em lado brasileiro não puderam prestigiar o evento, pois receavam deixar suas casas vulneráveis ao saque venezuelano. Em outro momento, quando eu e Marcelino, um dos moradores do Bananal, íamos de carro para Pacaraima, vimos, durante o percurso, um venezuelano caminhando pela rodovia com nada mais que uma roçadeira apoiada no ombro. É certo que imigrantes se direcionarem para Boa Vista, sem levar praticamente nenhuma bagagem consigo, não é raro, mas carregando apenas uma roçadeira desperta a atenção e levanta suspeitas. No momento em que o vimos, Marcelino imediatamente comentou comigo — “será que esse *veneca* roubou a roçadeira dos parentes lá de cima [da comunidade Nova Esperança] ou a ferramenta é dele mesmo?”.

Ao se deslocar para Boa Vista, a esperança de muitos imigrantes é encontrar trabalho, ou eventualmente de lá partir para outras cidades com melhores oportunidades. Mas, assim como Pacaraima, a capital de Roraima não oferece o suporte necessário que esse contingente demanda. Como se pode facilmente constatar pelas ruas de Boa Vista, há incontáveis venezuelanos dormindo em acampamentos improvisados nas praças da cidade, instalados em terrenos baldios, vivendo em abrigos superlotados, alimentando-se graças a doações de alimentos e disputando a limpeza dos para-brisas dos carros, nas pausas dos semáforos, por qualquer trocado. Os semáforos, aliás, se tornaram ponto de venda de uma diversidade de produtos, bem como de serviços, como os de jardineiros, carpinteiros, madeireiros, pedreiros, pintores, fotógrafos, cozinheiros e, como previsível, de prostituição. As venezuelanas que fazem programa por R\$ 80, preço abaixo dos R\$ 100 cobrados pelas brasileiras, ficaram conhecidas em Boa Vista como “*Las ochenta*”¹³. Nessa mesma chave, a condição de penúria que leva os imigrantes venezuelanos a oferecer os mesmos serviços que os brasileiros locais, em preços inferiores, tem

¹³ https://www.vice.com/pt_br/article/paw9mv/las-ochenta-as-venezuelanas-que-se-prostituem-em-boa-vista

produzido frequentes manifestações xenofóbicas destes para com aqueles. Manifestações essas que, não raro, descambam em agressões físicas e mortes de ambos os lados¹⁴.

Sobre o outro grupo de imigrantes, aqueles que não partem de Pacaraima para Boa Vista, a situação é igualmente catastrófica, se não pior. Os motivos para permanecerem em Pacaraima são múltiplos: a completa falta de dinheiro, a obtenção de um *bico* temporário, a expectativa de que a inflação em seu país diminua para então retornar, etc. Há também aqueles que aguardam na fronteira brasileira a fim de se reencontrar com familiares e amigos que, por algum motivo, ainda não conseguiram emigrar — ou seja, a fim de planejar uma rota em comum juntos. Esse segundo tipo de imigrante não necessariamente quer se instalar no Brasil e, enquanto a situação em seu país não ameniza, seguem aguardando na cidade brasileira mais próxima da Venezuela.

Em Pacaraima, porém, a situação me parece um pouco mais delicada que em Boa Vista. Isto é, se nem a capital do Estado estava preparada para recebê-los, o que dizer de uma cidade com 12 mil habitantes cuja situação jurídico-administrativa é controversa, já que se encontra dentro de uma Terra Indígena demarcada e homologada há anos? Assim, se o cenário em Boa Vista é gravíssimo, em Pacaraima não é exagero afirmar que beira a distopia, uma vez que os venezuelanos são hostilizados continuamente pelos moradores locais, acusados pelo aumento da violência, pela escassez de empregos e pela ruína dos serviços de saúde.

Cito um caso que adquiriu repercussão nacional quando, em agosto de 2018, um levante dos moradores de Pacaraima agrediu e expulsou cerca de 1.200 venezuelanos abrigados em barracas e acampamentos improvisados pelas ruas e praças da cidade. Em seguida, atearam fogo nos poucos pertences que encontraram pelo caminho e organizaram uma série de protestos contra a presença dos imigrantes em frente ao Comando Especial de Fronteira do Exército em Pacaraima¹⁵. Alguns venezuelanos agredidos, por sua vez, chegaram a declarar que preferem morrer de fome na Venezuela que ser linchados até a morte no Brasil¹⁶.

Durante este episódio, eu estava no Bananal e me lembro muito bem da tensão que pairava na comunidade. Não havia notícias do que realmente estava acontecendo. As

¹⁴ <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/09/06/brasileiro-e-venezuelano-morrem-apos-confusao-em-boa-vista.ghtml>

¹⁵ <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-08/moradores-de-pacaraima-se-revoltam-e-expulsam-venezuelanos>

¹⁶ <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/18/prefiro-morrer-de-fome-na-venezuela-do-que-agredido-aqui-diz-imigrante-atacado-por-brasileiros-na-fronteira-em-rr.ghtml>

poucas informações que chegavam na comunidade davam conta de que os moradores de Pacaraima haviam instalado barricadas pela cidade e estavam desmantelando os acampamentos venezuelanos à força, passando por cima deles com tratores e ateando fogo nas barracas pelo caminho. Nessa ocasião, Tércio, o tuxaua do Bananal, convocou uma reunião extraordinária a fim de compartilhar as poucas informações que possuía, bem como averiguar se algum morador do Bananal estava desaparecido.

O estopim para o supracitado levante de Pacaraima se deu quando Raimundo Nonato, um antigo e conhecido comerciante da cidade, teve sua residência invadida por uma quadrilha de venezuelanos. Depois de amarrado e espancado com socos, chutes e agredido com uma chave de fenda, seus pertences foram roubados junto com todo dinheiro que estava na casa. Após ser socorrido por vizinhos, Raimundo foi levado ao hospital da cidade, mas o estabelecimento não possuía recursos para tratar seu grave estado. Perdendo muito sangue, Raimundo precisava ser transferido às pressas para Boa Vista. Entretanto, a ambulância do hospital de Pacaraima não estava disponível para efetuar a transferência, e outra ambulância da cidade, aquela que o Exército Brasileiro utiliza na Operação Acolhida¹⁷, estava com o retrovisor quebrado e não pode ser cedida. Essa situação gerou muita revolta entre as pessoas que acompanhavam Raimundo no hospital. Por fim, sua transferência para Boa Vista aconteceu em um carro particular. Raimundo foi levado às pressas para o Hospital Geral de Roraima, onde recebeu sete bolsas de sangue e treze pontos na cabeça¹⁸.

De acordo com uma matéria de agosto de 2019, do jornal Folha de São Paulo, Pacaraima foi a cidade brasileira cuja população mais cresceu no último ano. Em números, esse crescimento representa um aumento de 11,7%. Todavia, desde 2017 o aumento populacional na cidade já alcançou o surpreendente patamar de 41%, de modo que se esse ritmo de crescimento se mantiver, em cinco anos a cidade poderá ter o dobro de seu atual tamanho¹⁹. Em fevereiro de 2019, alguns meses antes desses dados, o prefeito de Pacaraima, Juliano Torquato dos Santos (PRB), solicitou ao governo federal um aumento mensal de 3 milhões de reais no repasse à cidade. Juliano alegou ser impensável que Pacaraima tenha condições de comportar os 14 mil venezuelanos que cruzaram a

¹⁷ Operação que atende exclusivamente os imigrantes venezuelanos: <http://www.eb.mil.br/operacao-acolhida>

¹⁸ <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/20/nao-esperava-essa-repercussao-toda-diz-comerciante-de-rr-agredido-em-assalto-na-fronteira-com-a-venezuela.ghtml>

¹⁹ <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/com-crise-venezuelana-pacaraima-e-cidade-que-mais-cresce-veja-outras-curiosidades.shtml>

fronteira brasileira somente em janeiro de 2019²⁰. Mesmo após esse pedido junto ao governo federal, pouca atenção foi dada à situação de Pacaraima, e quatro meses depois, em maio de 2019, o prefeito da cidade declarou publicamente que Pacaraima estava à beira do colapso social²¹.

Acompanhado o aumento da insegurança e da violência local, outro imbróglio relacionado à imigração em massa de venezuelanos para o Brasil foi a eclosão de um surto de sarampo de proporções inéditas na região. Trata-se de uma problemática da mais alta relevância, uma vez que esse contingente se desloca maciçamente a pé pela BR-174, fazendo escalas tanto nas comunidades indígenas que margeiam a rodovia, como naquelas que se encontram vicinais adentro. A incidência de casos de sarampo, em áreas onde havia sido erradicado, se tornou tão intensa que o governo federal autorizou o repasse de mais de cem mil reais do Fundo Nacional de Saúde para o Fundo Municipal de Saúde de Pacaraima. Essa transferência emergencial teve a finalidade de auxiliar “ações de vigilância epidemiológica, laboratorial, imunizações e educação em saúde contra sarampo”²². De fato, em abril de 2018, quando cheguei a Boa Vista, fui praticamente coagido a tomar vacina contra sarampo, mesmo porque, segundo informações de um posto de saúde da capital, em Pacaraima as vacinas já estavam esgotadas e sem previsão de abastecimento.

Além dos imigrantes venezuelanos, os moradores de Pacaraima também se defrontam com refugiados de outra natureza. Trata-se dos Warao, povo indígena oriundo da região do Delta Orinoco, na Venezuela, que tem se deslocado em massa para o Brasil. Por serem imigrantes indígenas, a situação dos Warao é específica, o que proporciona novos desafios para o Estado Brasileiro e para a FUNAI. Moreira (2018) salienta que diferente dos povos indígenas que vivem no estado de Roraima, historicamente divididos por fronteiras internacionais entre Brasil, Venezuela e Guiana — como os Yanomami, Ye’kuana, Wapixana, Macuxi, Taurepáng, Ingarikó e Patamona — os Warao não possuem parentesco com nenhum povo indígena em lado brasileiro, além de falarem uma língua isolada.

Conta a autora que de acordo com os dados do Ministério Público Federal, os primeiros Warao chegaram na capital de Roraima em 2014, quando 33 indígenas desse

²⁰ <https://veja.abril.com.br/brasil/pacaraima-rr-pede-r-3-milhoes-a-mais-por-mes-para-atender-venezuelanos/>

²¹ <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-05/pacaraima-esta-beira-de-colapso-social-com-aumento-de-imigracao>

²² <https://exame.abril.com.br/brasil/governo-libera-r-1028-mil-para-combater-sarampo-em-pacaraima/>

povo foram deportados pela Polícia Federal por estarem vivendo “nas ruas” de Boa Vista. Dois anos depois, em 2016, cerca de 450 Warao foram recolhidos na sede da Polícia Federal de Boa Vista e quase foram deportados para a Venezuela. Na ocasião, uma liminar impediu que essa ação fosse concluída. A estimativa da autora é de que 3 mil Warao viviam no Brasil em 2018, sendo que 1.400 estariam entre Pacaraima e Boa Vista (Moreira, 2018: p. 57-58).

Com cerca de 50 mil pessoas, os Warao representam o segundo maior povo indígena na Venezuela. Desde os anos 1960, seu território tradicional, localizado na região do Delta do Orinoco, vem sofrendo intervenções externas de exploração de petróleo e construção de barragens. Essas iniciativas provocaram impactos ambientais diretos nos canais do delta desse rio, onde a salinização da água e do solo alteraram radicalmente as atividades tradicionais de subsistência warao, limitando a pesca e uso da terra para agricultura. Além disso, os Warao conviveram por décadas com madeireiros instalados ilegalmente em seu território, de forma que, nos anos 1990, sofreram com uma grande epidemia de cólera que deixou centenas de mortos. Para Moreira, a migração warao é uma continuidade de suas estratégias de resistência, mas agora traduzida na linguagem da crise venezuelana, onde a escassez de produtos básicos e de medicamentos se tornou regra (Moreira, 2018: p. 59).

A autora argumenta que a crise venezuelana lhes privou de uma importante atividade econômica: a venda de artesanatos nos centros urbanos daquele país. Esse seria um grande fator para motivar os Warao a migrar para o Brasil, uma vez que suas atividades de pesca e roça estão seriamente comprometidas. Para Moreira, os Warao explicaram sua vinda para o Brasil simplesmente pelo fato de um parente ter vindo anteriormente e conseguido vender todo o artesanato trazido. Todavia, o Estado Brasileiro insiste em taxar os Warao enquanto “índios estrangeiros”, ao invés de “índios migrantes”, lavando as mãos ante as alternativas para ampara-los (Moreira, 2018: p. 65-66).

Embora a autora mencione que os primeiros Warao chegaram à Boa Vista em 2014, e que essa migração se intensificou no decorrer dos anos, foi somente no início de 2018 que eles tiveram um abrigo oficializado em Pacaraima. O espaço em questão é o ginásio adaptado de uma escola da cidade, e foi batizado de Janokoida, palavra que na

língua warao significa “casa”²³. Com capacidade para comportar 250 pessoas, em agosto de 2018 o abrigo Janokoida contava com 423 Warao, sendo que metade eram crianças²⁴.

Para os moradores de Pacaraima que tive contato, os Warao são sinônimo de “oportunismo”, “preguiça” e “malandragem”, e aumentam a insegurança local. Em consonância a esse tom intolerante, não são raros os casos em que venezuelanos não-indígenas e Warao entram em conflito na disputa por oportunidades remuneradas no descarregamento de caminhões, que chegam na cidade para abastecer seus armazéns e mercadinhos. Na madrugada de 11 de outubro de 2018, em um desses conflitos, um jovem warao de 19 anos foi assassinado a pedradas por um grupo de venezuelanos²⁵.

Já para os Taurepáng, a presença warao também tem se revelado mais um problema incontornável com que têm que lidar. O abrigo Janokoida foi instalado exatamente em frente à Feira do Produtor, espaço de enorme importância para os moradores do Bananal. Trata-se de um local fixo em Pacaraima inaugurado em 2012 por Altemir da Silva Campos, ex-prefeito da cidade (PSDB), em homenagem ao finado Bento Loyola, fundador do Bananal e seu amigo de longa data. Desde então, toda sexta-feira pela manhã é na Feira do Produtor que os Taurepáng comercializam seus produtos agrícolas (banana, laranja, farinha branca e farinha amarela). Além de garantir a fonte principal de renda da grande maioria das famílias do Bananal, a Feira do Produtor possibilita que muitos Taurepáng, especialmente os mais velhos, se encontrem com amigos moradores de Pacaraima. Se não fosse por esse espaço, suspeito que muitos deles dificilmente se deslocariam semanalmente à cidade. No mais, as manhãs de sexta-feira também possibilitam o encontro com muitos parentes de outras comunidades.

Para organizar o comércio de seus produtos agrícolas, os Taurepáng do Bananal chegam bem cedo à Feira do Produtor, visto que o ônibus que fretam não dá conta de transportá-los junto com a totalidade de seus produtos. Com isso, eles simultaneamente mobilizam um dinâmico sistema de caronas com os poucos parentes que possuem carro, uma vez que a lógica é chegar cedo para sair cedo, preferencialmente antes das 14h, pois as tardes de sexta-feira são reservadas para a agenda adventista: o preparo para o sábado. Porém, em frente à Feira do Produtor, apenas do outro lado da rua, encontra-se o abrigo

²³ <https://amazonasatual.com.br/abrigo-em-roraima-e-recriado-para-imigrantes-da-etnia-warao-da-venezuela/>

²⁴ <http://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-08/ambiente-e-recriado-para-imigrantes-da-etnia-warao-da-venezuela>

²⁵ <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/10/11/indigena-warao-e-morto-a-pedradas-apos-briga-em-pacaraima-e-quatro-suspeitos-sao-presos.ghtml>

Janokoida e centenas de Warao, de forma que toda sexta-feira pela manhã os primeiros Taurepáng a chegar precisam acordar e remover os Warao que utilizam o espaço da Feira para dormir, fazer suas necessidades fisiológicas ou simplesmente passar o tempo na tentativa de conseguir alguma banana, mandioca ou farinha que não foi vendida.

Como se pode presumir, atritos e desentendimentos são a marca primordial dessa interação, onde, de um lado, há os que utilizam regularmente o espaço da feira para obter sua renda semanal (o local da Feira é compreendido como uma conquista) e, do outro, pessoas que ali se encontram simplesmente por não terem para onde ir (o local é, com efeito, é a extensão de um abrigo improvisado). Como se não bastasse tais animosidades, os Taurepáng também temem que entre os Warao haja *Kanaimé*, uma categoria de feiticeiros-assassinos amplamente difundida na região *circum*-Roraima que explorarei no próximo capítulo.

Não deixa de ser emblemático que o etnônimo Warao signifique “povo da canoa”, e que a realidade atual de grande parte dessa população seja sobreviver fora de suas terras, em outro país, na dependência da doação de alimentos e de abrigos superlotados que ficam em hostis espaços urbanos. Além do abrigo em Pacaraima, também há um abrigo para os Warao em Boa Vista, o qual compartilham com os Panare, índios que também migraram da Venezuela. Em agosto de 2018, quando visitei o abrigo de Boa Vista, localizado no bairro Pintolândia, um dos encarregados pelo local me informou, não sem certo embaraço, que ali havia ao menos quinze pessoas portadoras de HIV. O administrador inclusive revelou que não sabia como lidar com essa situação, pois além da superlotação²⁶ e de constantes protestos por parte dos moradores do bairro²⁷, ali também havia indígenas envolvidos com o uso de crack²⁸.

Após visitar os abrigos de Pacaraima e de Boa Vista, e me chocar com a imagem de dezenas de Warao se deslocando a pé pela BR-174, sendo que muitos eram mulheres grávidas acompanhadas por crianças pequenas, soube que a migração warao já havia alcançado as cidades de Manaus²⁹ e Belém³⁰. Reproduzo aqui minhas inquietações registradas no diário de campo, no calor do momento — será que os abrigos são uma

²⁶ <http://amazonia.org.br/2019/02/imigrantes-em-roraima-indigenas-warao-sem-abrigo/>

²⁷ <http://www.centralcultura.com.br/roraima-sofremos-humilhacoes-por-sermos-indigenas-diz-indigena-warao#>

²⁸ <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/indios-venezuelanos-em-boa-vista-sofrem-com-superlotacao-e-crack.shtml>

²⁹ <https://www.amazoniasocioambiental.org/pt-br/radar/em-busca-de-comida-mais-de-100-indios-venezuelanos-warao-migram-para-manaus/>

³⁰ <https://nacoesunidas.org/onu-e-governo-levam-assistencia-para-indigenas-venezuelanos-no-para/>

solução paliativa e temporária? Caso o cenário venezuelano apresente melhoras, os Warao voltariam para lá? E se não voltarem, será que se instalarão definitivamente em algum lugar do Brasil? Mas onde? Por extensão, acredito que essas mesmas interrogações podem ser feitas a respeito de muitos imigrantes venezuelanos.

Dando sequência às notas sobre a situação na fronteira brasileira, no início de 2019 uma controversa “operação humanitária”, conjunta dos Estados Unidos com Colômbia, Brasil e Holanda, se prontificou em levar à Venezuela um carregamento com bens de primeira necessidade. Para essa operação ser viável, três bases de apoio foram necessárias ao longo da fronteira venezuelana: uma na cidade colombiana de Cúcuta, uma em Pacaraima e outra na ilha de Curaçao, país que pertence ao Reino dos Países Baixos. Nicolás Maduro, por sua vez, negou a existência de uma crise humanitária no país, e rebateu que os problemas que afetam a Venezuela são consequência direta de sanções econômicas que bloqueiam as contas da *Petróleos de Venezuela* (PDVSA) no exterior. O dinheiro congelado da principal empresa do país, segundo o presidente, poderia ser utilizado para a aquisição de remédios e alimentos para a população³¹.

Obviamente contrário à tal iniciativa liderada pelos Estados Unidos, poucos dias antes da data oficial para a entrega dos mantimentos, o governo venezuelano fechou as fronteiras terrestres e marítimas do país e proibiu voos entre o território venezuelano e as ilhas holandesas Aruaba, Bonaire e Curaçao, que ficam no mar do Caribe. Essa medida foi fortemente censurada pelo governo dos Estados Unidos, que declarou a possibilidade de enviar tropas à Colômbia e ao Brasil para proteger a entrega. Foram dias de muita tensão militar na região onde vivem os Taurepáng.

Em 22 de fevereiro de 2019, às vésperas do dia da entrega, um pelotão da Guarda Nacional Bolivariana (GNB) bloqueou a via de acesso que liga Santa Elena, na fronteira, com o interior do país. Desse episódio na *gran sabana*, as notícias oficiais são de que os soldados da GNB entraram em atrito com os Pemon da comunidade de San Francisco de Yuruaní, que esperavam a entrega do carregamento. Apesar dos números incertos, o resultado desse confronto foi o de muitos Pemon feridos e de ao menos dois mortos³². No dia seguinte, em 23 de fevereiro, um novo confronto, mas dessa vez na cidade de Santa Elena, onde ao menos vinte e cinco Pemon foram mortos³³. No terceiro dia, mais

³¹ <https://www.reuters.com/article/us-venezuela-politics-un/un-warns-against-politicizing-humanitarian-aid-in-venezuela-idUSKCN1PV2GF>

³² <http://news.trust.org/item/20190222215031-a8xxv/>

³³ <http://www.ntn24america.com/america-latina/venezuela/confirman-25-muertos-en-santa-elena-de-uaiaren-y-denuncian-uso-de-presos>

confrontos na fronteira com o Brasil, mas dessa vez entre civis e a Guarda Nacional Bolivariana³⁴.

Atritos semelhantes também ocorreram na fronteira com a Colômbia, até que Maduro anunciou a chegada de trezentas toneladas de ajuda vindas da Rússia, um dos poucos países que ainda reconhece e comercializa com o governo venezuelano. A entrega desse carregamento chacoalhou a política internacional, sobretudo com o incômodo manifestado pelo governo dos Estados Unidos³⁵. Pouco tempo depois, representantes da Rússia e dos Estados Unidos trocaram acusações públicas sobre a questão. Enquanto Mike Pompeo, secretário de Estado americano, declarou que “os russos devem partir”, o ministro russo das Relações Exteriores, Sergey Lavrov, exigiu que os Estados Unidos “abandonem seus planos irresponsáveis na Venezuela”³⁶.

Nesse quadro, o ponto que nos interessa mais diretamente aqui diz respeito ao fato de que a região onde vivem os Taurepáng se transformou radicalmente ao longo dos últimos anos. Nos anos 1960, quando Bento Loyola se transferiu da comunidade de Maurak, na savana venezuelana, e fundou a comunidade do Bananal, no alto curso do rio Surumu, o deslocamento pela fronteira era tranquilo. Apesar do falecimento de Bento no final dos anos 1990, muitos dos primeiros moradores do Bananal ainda estão vivos, e relembram emocionados desse tempo passado, época em que não havia Polícia Federal ou Exército para fiscalizar seus movimentos. Pacaraima, por exemplo, era apenas uma pacata vila, e Roraima nem sequer era Estado, mas Território Federal de Roraima, sucessor do antigo Território Federal do Rio Branco. Certamente essas lembranças de um tempo que se perdeu fortalece a noção taurepáng de que vivem em um mundo “estragado”, como dizem. Outros fatores de peso para essa compreensão têm sido a crescente miséria entre seus parentes em lado venezuelano, seus assassinatos do lado de lá da fronteira e a tensão militar que se instalou na região onde vivem, seja na Venezuela ou no Brasil.

Poucos meses antes da eclosão do confronto entre a GNB e os moradores de San Francisco de Yuruaní, eu estava no Bananal e fui convidado por alguns Taurepáng para acompanhá-los em uma visita à San Francisco de Yuruaní. Em seu idioma, os Taurepáng

³⁴ <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2019/02/24/fronteira-com-a-venezuela-em-pacaraima-amanhece-fechada-pelo-terceiro-dia.ghtml>

³⁵ <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/02/21/entenda-como-a-ajuda-humanitaria-oferecida-a-venezuela-ficou-no-centro-da-disputa-politica-no-pais.ghtml>.

³⁶ <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/05/05/russia-pede-que-estados-unidos-abandonem-planos-irresponsaveis-na-venezuela.ghtml>

chamam essa comunidade de Kumarakapay, um lugar histórico de grande valor para os moradores do Bananal e para todos os Taurepáng adventistas. A história de Kumarakapay está intimamente relacionada ao início da conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia, pois foi lá, em 1911, que o missionário O. E. Davis tentou estabelecer a primeira missão adventista entre eles. Mas Davis não chegou a ficar nem cinco meses entre os Taurepáng, tendo falecido por conta de uma forte doença. Seu corpo, no entanto, permanece enterrado em Kumarakapay, de forma que os Taurepáng construíram uma igreja adventista inteiramente em pedra ao lado de sua sepultura, e a batizaram em homenagem à Davis. Pelo que registrei nas comunidades taurepáng que visitei, seja em lado brasileiro ou venezuelano, nenhuma outra igreja possuía um nome homenageando alguém. Nesse sentido, a igreja de San Francisco de Yuruaní é única, bem como sua estrutura, que é inteiramente em pedra, ao contrário das demais, que são em madeira.



Figura 6. Igreja adventista construída em homenagem à O. E. Davis, em San Francisco de Yuruaní, Venezuela. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Na ocasião da viagem, a ideia era sair cedinho do Bananal no sábado, cruzar a fronteira com a Venezuela e participarmos do culto na igreja de San Francisco de Yuruaní. Os Taurepáng que eu acompanhava aproveitariam a oportunidade para rever seus parentes

que lá residem. Não obstante, além de experimentar um passeio único pela savana venezuelana na companhia dos meus anfitriões, conhecer San Francisco de Yuruaní me interessava bastante. Isso porque em trabalho sobre o movimento religioso de San Miguel entre os Pemon na Venezuela, Levy (2003) chegou a comentar que essa comunidade modelou sua dinâmica interna para atender o forte movimento turístico que se faz no Monte Roraima. O Roraima, com efeito, está muito perto de San Francisco de Yuruaní, de modo que sua presença se ergue nos vales, no horizonte da paisagem.

Partimos então do Bananal rumo à savana. Após ficarmos barrados por quase uma hora por militares venezuelanos, chegamos em Kumarakapay quase às 10h da manhã. Localizada em meio a um grande vale cercado de morros, a comunidade possui diversas casas e muitas ruas, dois campos de futebol e uma grande estrutura com inúmeros barracões acoplados que comercializam diversos tipos de artesanato. À época, San Francisco de Yuruaní contava com uma população de aproximadamente 1.600 moradores, cifra bastante alta se compararmos com as comunidades pemon em lado brasileiro, que não somam mais que 350/370 moradores. A única comunidade pemon maior que San Francisco também fica em lado venezuelano. Em meados de 2018, a população da comunidade de Maurak era estimada em pouco mais de duas mil pessoas.

Conheci, nessa ocasião, a família de Franklin, que é irmão de Rosa. Rosa é a esposa de Avelino, um dos filhos do velho Bento, o fundador do Bananal. Ao longo dos dois períodos de campo que passei no Bananal, em 2016 e 2018, foi na casa de Avelino e de Rosa que fiquei hospedado. Meus anfitriões foram muitos gentis e sempre me estimularam a aprender seu idioma. Fomos, então, visitar a família do irmão de Rosa, parentes que ela não via há muito tempo. Dentre os filhos de Franklin, conheci Rolando Garcia, artesão e guia turístico em expedições no Roraima. Ficamos hospedados em sua casa e comemos de sua comida.

Após a refeição, enquanto Rosa e os demais parentes ficaram conversando, Rolando me levou para conhecer os artesanatos que ele e sua esposa vendiam no grande barracão da comunidade. Além de interlocutor privilegiado a respeito da maneira como a comunidade vem se modelando a partir da atividade turística, Rolando Garcia também me deixou as portas abertas de sua casa para uma próxima oportunidade, quando, em uma futura estadia em San Francisco, me mostraria as cachoeiras da região e alguns lugares importantes para seu povo do ponto de vista de uma “geografia cosmológica”, tais como o próprio Roraima.

Ao final de meu trabalho de campo, e quando já havia retornado para São Paulo, soube que, devido ao impasse resultante da “ajuda humanitária” liderada pelos Estados Unidos, Rolando e sua esposa foram assassinados pelos soldados da Guarda Nacional Bolivariana. É com imenso pesar que escrevo as próximas linhas, onde reproduzo a versão taupéng do confronto entre os moradores de Kumarakapay e os soldados da GNB. Quem me forneceu o relato foi Marcelino, morador antigo do Bananal e filho de Lino, que é um dos irmãos de Franklin e de Rosa. O relato a seguir, portanto, é também uma versão dos próprios parentes da vítima.

Com 51 anos de idade completados em janeiro de 2019, Rolando García nasceu e foi criado em San Francisco de Yuruaní, onde se casou com Zoraida Rodríguez, outra moradora local poucos anos mais jovem. Os dois tocavam um ponto de venda de artesanato e *damorida* — refeição típica dos Pemon que consiste em um caldo de peixe, ou de carne, acompanhado de beiju e bastante apimentado. Além desse comércio, sempre que possível Rolando trabalhava como guia turístico no Roraima, mas, como o turismo está em baixa no país, a renda de sua família caiu consideravelmente, restando-lhe apenas o trabalho na roça. Dessa forma, quando Rolando soube que a suposta ajuda humanitária chegaria na região via Pacaraima, na fronteira, ele e os demais moradores de San Francisco de Yuruaní sentiram uma ponta de esperança para amenizar a penúria pela qual vinham passando.

Com o agravamento da crise venezuelana e o aumento da violência, o turismo na região do Roraima encontra-se praticamente paralisado, situação que reduz a fonte de renda de muitas famílias indígenas envolvidas com essa atividade. Por mais que a maioria dos Pemon tenha suas roças, o alimento que retiram da terra muitas vezes não supre integralmente suas necessidades. Além disso, uma comunidade das dimensões de San Francisco de Yuruaní, com 1.600 moradores, tem múltiplas demandas. Muitos produtos são comprados nas cidades de Santa Elena de Uairén e Pacaraima; cidades estas, vale sublinhar, que foram instaladas dentro do território tradicional desse povo, e desde então só crescem, desmatando e poluindo cada vez mais suas áreas adjacentes.

A “ajuda humanitária”, então, era esperada, mas ao saberem que os militares venezuelanos vinham com ordens de bloquear a estrada e impedir que o carregamento adentrasse o país, muitos moradores de Kumarakapay anteciparam esse movimento e eles próprios interditaram a via de acesso dos militares à fronteira com o Brasil. Foi então que o conflito irrompeu. Passando por cima das barricadas pemon, a Guarda Nacional Bolivariana chegou com bombas e tiros. Nesse momento, Rolando ainda não se

encontrava em meio ao confronto, mas sua esposa Zoraida sim. Ela tomou três tiros no peito e morreu na hora.

De acordo com Marcelino, ao chegar perto do local das barricadas e ver sua esposa morta estirada no chão, Rolando ficou tomado pela fúria e partiu para cima dos soldados. Muitos Pemon, inclusive, chegaram a trocar socos e atirar pedras na Guarda Nacional Bolivariana. Foi nesse momento que Rolando tomou quatro tiros: dois no peito, um no abdômen e um no braço. Mas não morreu na hora, e ficou deitado no chão agonizando em seu próprio sangue, junto com outros tantos feridos. Horas depois, uma ambulância foi autorizada a resgatá-los e conseguiu transportar Rolando para Santa Elena junto com Clíver, outro Pemon em grave estado. O percurso entre Kumarakapay e Santa Elena é de aproximadamente setenta quilômetros. Chegando no hospital, o estabelecimento não possuía recursos para tratar os feridos. Com isso, uma nova transferência foi necessária, dessa vez para Pacaraima, do outro lado da fronteira, distante quinze quilômetros de Santa Elena. Embora, na ocasião, a fronteira estivesse fechada pelos militares venezuelanos, ela foi aberta somente para que a ambulância passasse.

Apesar do hospital de Pacaraima possuir mais recursos que o hospital de Santa Elena, Rolando e Clíver também não puderam ser tratados nesse local. Então, uma nova transferência foi necessária, dessa vez para Boa Vista, distante duzentos e quinze quilômetros de Pacaraima. Durante todo o trajeto de San Francisco de Yuruaní à Boa Vista, Rolando e Clíver perderam muito sangue. Na capital do Estado, ambos foram diretamente encaminhados para a UTI do Hospital Geral de Roraima, onde permaneceram internados em estado grave. Clíver morreu em menos de três dias, mas Rolando aguentou por oito dias, quando faleceu em 01 de março — o mesmo dia em que seu primo Marcelino completou 36 anos de idade.

Como morreu na hora, Zoraida foi enterrada na própria comunidade de San Francisco, mas o óbito de Rolando em lado brasileiro colocava um problema. Como levar seu corpo para ser enterrado ao lado da esposa, onde ambos viveram a vida inteira, se a fronteira estava fechada por tempo indeterminado? Diante dessas circunstâncias, Marcelino prontamente registrou um boletim de ocorrência na Polícia Militar de Boa Vista e também deu entrada no pedido da certidão de óbito no cartório da capital. Com a documentação em mãos, seguiu com o corpo do primo para o Bananal. Após uma espera de três dias para saber se a fronteira iria abrir, tal como diziam os noticiários, isso não aconteceu. Assim, no dia 06 de março de 2019, Rolando finalmente foi enterrado no cemitério do Bananal, em uma sepultura próxima à do velho Bento.

Dos cinco filhos que Rolando e Zoraida deixaram, o mais velho, já casado, e a segunda, ainda solteira, permaneceram na Venezuela. Já as três crianças mais novas, com respectivamente 16, 14 e 11 anos de idade, mudaram para o lado brasileiro, para morar e completar os estudos no Bananal. O barracão que Rolando e Zoraida mantinham em Kumarakapay para a venda de artesanatos e *damorida* se encontra desativado, bem como os demais do mesmo tipo. Clíver foi enterrado em Tarau Paru, comunidade taurepáng que também fica na fronteira, mas dentro da área do quartel do Exército Brasileiro. Marcelino comentou que não sabe os números exatos de quantos Pemon morreram e quantos ficaram feridos nos confrontos em San Francisco de Yuruaní e Santa Elena, mesmo porque a Guarda Nacional Bolivariana também entrou em atrito com os Pemon das comunidades de Manakrü e Maurak, provocando mais vítimas.

O ponto é que após o conflito em Kumarakapay, há rumores de que a Guarda Nacional Bolivariana haveria ameaçado os indígenas sobreviventes de que voltaria para “terminar o serviço” caso bloqueassem novamente a estrada. Seja como for, o fato é que muitos Pemon de San Francisco de Yuruaní fugiram com seus familiares. Utilizando antigas rotas tradicionais, que foram abandonadas após a criação das vias oficiais do Estado, eles passaram ao lado brasileiro. Esse é o caso de Alexandre, filho de Cláudia, moradora antiga do Bananal. Alexandre nasceu e cresceu no Bananal, mas em 2018, durante meu trabalho de campo na comunidade, se casou com uma jovem de Kumarakapay e para lá se transferiu após o matrimônio. Os dois tinham planos de abrir uma cantina para atender os turistas que passassem pela comunidade. Porém, em meio a esses acontecimentos recentes, Alexandre, sua esposa e filha fugiram para as serras e lá ficaram escondidos por quase duas semanas, até que finalmente conseguiram chegar ao Bananal, já magros e muito maltratados pela fome e medo.

Ao chegar em Pacaraima, muitos dos Pemon fugidos de Kumarakapay e outras comunidades se somaram ao contingente de imigrantes venezuelanos e Warao. Mas, diferente desses, os recém-chegados logo mobilizaram suas redes de relações com os parentes de aldeias próximas à cidade, como Tarau Paru, Sorocaima I e o Bananal, e para lá se transferiram. Contudo, é interessante comentar que o fluxo Kumarakapay-Bananal já se mostrava em curso durante meu trabalho de campo em 2018, onde presenciei a transferência de famílias inteiras do lado venezuelano para o brasileiro. No entanto, a reação da Guarda Bolivariana à iniciativa americana injetou novo fôlego a esse deslocamento. Desse modo, ainda de acordo com Marcelino, nos últimos meses o Bananal recebeu ao menos 40 famílias de parentes refugiados, ao passo que Tarau Paru,

por ficar mais próxima da fronteira, recebeu a surpreendente quantia de 400 refugiados! Trata-se de uma cifra extraordinária, uma vez que quando visitei essa comunidade em 2018, seus moradores não somavam mais que 230 pessoas.

Devido a sua posição geográfica limítrofe com a fronteira venezuelana, Marcelino me confirmou que em dado momento Tarau Paru chegou a abrigar cerca de 800 indígenas refugiados, provenientes de diversas comunidades pemon na savana venezuelana, como Kumarakapay, Apoipo, Santo Domingo, Santo Antonio, Maurak, Campo Grande, Uaramacém e Manakrü. Mas, tanto pela incapacidade de suportar tantas pessoas, como pela incidência de conflitos entre os próprios recém-chegados, dos 800 Pemon que se abrigaram em Tarau Paru, em pouco tempo cerca de 400 já haviam regressado para suas casas do outro lado da fronteira. Deve-se ressaltar também que por se encontrar dentro do perímetro do quartel do Exército Brasileiro, os militares são praticamente a única fonte de auxílio que os refugiados nessa comunidade recebem.

No Bananal a situação é outra. Ao passo que Tarau Paru se encontra em uma grande planície de areia esbranquiçada³⁷ dentro do perímetro do quartel, a comunidade do Bananal fica em uma região de floresta ombrófila densa ao pé da serra de Pacaraima. Além de ter recebido menos refugiados, essas pessoas contam com a ajuda de três organizações: o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), a Organização Internacional para Migrações (OIM) e a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), que se responsabiliza em arrecadar mantimentos, roupas e remédios para os refugiados. Até onde me informaram, apesar desse suporte aparentemente mais dinâmico que em Tarau Paru, as barracas fornecidas para os refugiados no Bananal ainda são insuficientes para abrigá-los, de modo que o malocção da comunidade, espaço utilizado para reuniões e discussão de assuntos importantes, se tornou literalmente um abrigo superlotado.

Marcelino confessou-me que ainda não sabe se os parentes vindos de Kumarakapay almejam retornar para suas casas, uma vez que alegam estar completamente amedrontados. De fato, a recordação das explosões de bombas, dos tiros e dos gritos dos feridos, dos parentes mortos estirados no chão e do sangue de seus corpos manchando a terra jamais será esquecida. Por tudo isso, afirmam que Kumarakapay se tornou um lugar de lembranças ruins, um lugar de morte. Não deixa de ser emblemático que o massacre promovido pela Guarda Nacional Bolivariana se deu justamente no lugar

³⁷ Enquanto *paru* significa “cor branca”, *tarau* pode ser traduzido como “pedra” ou “areia”.

onde, há mais de cem anos atrás, o missionário adventista O. E. Davis espalhou a mensagem da segunda vinda de Cristo, que guiaria seus filhos a um novo patamar de existência no céu.

A partir do momento que se consolidou a conversão dos Taupéang à religião do Sétimo Dia, a rotina de suas comunidades passou a ser ditada pelos cultos e pela leitura da Bíblia, o livro que compreendem como “as palavras de Deus”. É com a perspectiva do paraíso celeste, um lugar de glória e de luz a ser preparado no céu por Jesus Cristo, que os Taupéang vêm elaborando sua vida ritual, e é em meio à situação alarmante produzida pela crise venezuelana que eles vêm buscando uma maneira de sobreviver nessa terra “estragada” por Satanás.

1.2 – O retorno das palavras do finado fundador

No dia 08 de dezembro de 2018, Charly Peñaloza, um jovem pemon de 21 anos, foi morto por militares venezuelanos da *Direção Geral de Contraineligência Militar* (DGCIM). O assassinato ocorreu durante um protesto indígena contra a presença desses soldados nas proximidades da comunidade El Arenal, na savana venezuelana, onde Charly morava. Após o disparo que matou Charly, os oficiais da DGCIM foram cercados e dominados pelos Pemón, que estavam em maior número, e só foram liberados após entregarem todas as suas armas.

Quatro dias depois do episódio, Nicolás Maduro declarou que a ação da DGCIM fez parte de um plano do governo de combate à mineração ilegal na região. No pronunciamento do presidente, foi afirmado a existências de pequenos grupos de garimpo ilegal na *gran sabana* que estariam contando com o apoio das comunidades indígenas para a realização de suas atividades. De fato, desde o início de 2015, quando as receitas venezuelanas com o petróleo desabaram e as sanções econômicas internacionais passaram a estrangular a economia do país, o governo tem buscado equilibrar a balança por meio da potencialização da extração mineral na savana. Nessa lógica quase desesperada para amenizar a crise nacional, tanto o *Parque Nacional Canaima*, como a quase totalidade da *gran sabana*, se encontram seriamente ameaçadas. Em suma, basicamente todo o território tradicional de ocupação pemón.

Esse quadro se torna mais grave quando percebemos que os acontecimentos que provocaram a morte de Charly Peñaloza são uma consequência direta do decreto nº 2.248, assinado em 2016 por Maduro. À época, alegando a necessidade de superar o modelo

econômico nacional amplamente dependente do petróleo, o governo criou a *Zona de Desenvolvimento Estratégico Nacional do Arco Mineiro do Orinoco* (AMO). O objetivo da medida foi intensificar a exploração mineral no cinturão de minas que se estende por toda região sul e sudeste do país, abarcando a quase totalidade da fronteira venezuelana com a Guiana e com o Brasil³⁸.

O decreto 2.248/2016 anula os direitos de reunião e associação sindical dos moradores dessa gigantesca região — muitos deles índios Pemon —, e também assegura por quarenta anos o direito de exploração do *Arco Mineiro do Orinoco* (AMO) para 150 multinacionais provenientes de 35 países. Além de ouro, diamante, ferro e bauxita, a região é muito rica em coltan, uma mistura de dois minerais, columbita e tantalita, de onde se extrai nióbio: um minério de alta resistência térmica amplamente utilizado na fabricação de celulares e notebooks³⁹. Para se ter uma ideia das dimensões do *Arco Mineiro do Orinoco*, sua extensão é de 112 mil km², o que equivalente a 12% do território da Venezuela ou a soma dos territórios de Portugal, Cuba e Bulgária em uma única faixa de terra.

Voltando ao assassinato do jovem Charly, os Pemon não se limitaram a dominar e desarmar os agentes da *Direção Geral de Contraineligência Militar*. No mesmo dia que Maduro se pronunciou em rede nacional sobre o incidente, os indígenas invadiram e ocuparam o aeroporto de Santa Elena da Uairén, interditando seu funcionamento. Na ocasião, uma equipe da BBC viajou até a cidade fronteira com o Brasil e entrevistou alguns dos ocupantes. Quando abordado, um Pemon de idade avançada contou que a falta de segurança e uma série de outros problemas de estrutura no país provocaram a queda abrupta do turismo na região, prejudicando essa importante fonte de renda para seu povo. Tendo em vista que na Venezuela em crise um salário de professor não compra nem dois sacos de farinha de milho, os Pemon, a fim de obter alguma renda, se viram impelidos a trabalhar no garimpo. Não que essa atividade não fosse feita antes, mas indubitavelmente se intensificou ao longo do agravamento da crise no país. Contudo, conta o entrevistado que o governo venezuelano iniciou uma “guerra não declarada” contra os Pemon, a fim de eliminar todo índio que seja um obstáculo no acesso das autoridades aos minérios do

³⁸ <https://movimentorevista.com.br/2017/09/arco-mineiro-na-venezuela-viola-soberania-democracia-e-direitos/>

³⁹ As maiores reservas do mundo de tantalita, na forma “coltan”, ficam na República Democrática do Congo, onde, há anos, é travada uma guerra civil em torno da posse das minas. Conflito esse, por sua vez, que é agravado por questões étnicas, territoriais e políticas. No Brasil, as maiores reservas do “ouro azul”, como o coltan é conhecido, encontram-se nos estados de Roraima e Amapá.

subsolo⁴⁰. Não possuo informações diretas de campo para avaliar as nuances do conflito entre os Pemon e o Estado venezuelano, mas é possível que a ação de empresários ilegais de garimpo na área esteja influenciando diretamente a situação.

Não é possível, tampouco, afirmar com certeza, mas suspeito que a criação da *Zona de Desenvolvimento Estratégico Nacional do Arco Mineiro do Orinoco* esteja intimamente relacionada com a intensificação da emigração dos Warao para o Brasil. Quando estive no abrigo Janokoida, em Pacaraima, um *aidamo*, isto é, uma liderança warao, me disse que haviam descoberto ouro na região onde moravam, na Venezuela, e que helicópteros chegaram a bombardeá-los. Na visão dessa liderança, o governo venezuelano os intimidou para que a área onde moravam fosse “liberada” para a exploração mineral. Não deixa de ser sintomático que o *Arco Mineiro do Orinoco* tenha sido criado em 2016, o mesmo ano em que os Taurepáng afirmam que se intensificou a presença warao pelas ruas de Pacaraima.

Além disso, também suspeito que os Taurepáng vejam na situação vivida pelos Warao algo que possa vir a lhes acontecer no futuro. Pensando no que se passou recentemente nas comunidades de Kumarakapay e El Arenal, é possível que um cenário ainda mais violento possa vir a se configurar para os Pemon que vivem na savana venezuelana. Minha impressão é que os Taurepáng do Bananal, hoje, têm isso em mente. Essa impressão se formou quando, em meu reencontro com os Taurepáng em 2018, levei algumas fitas K7 que foram gravadas pelo antropólogo Geraldo Andrello, no início dos anos 1990, há quase trinta anos. Esse material contém uma série de conversas entre Andrello e o velho Bento, o finado fundador do Bananal, pai, avô e bisavô da maioria de seus atuais moradores. O impacto que o contato com esse material causaria era uma incógnita, pois Bento fala em seu próprio idioma em grande parte das gravações.

Entreguei as fitas para Tercio, tuxaua da comunidade e um dos netos de Bento. Para a surpresa coletiva, em dado momento seu avô estava formulando para Andrello justamente sua própria versão a respeito do fim do mundo e da iminente segunda vinda de Cristo. Além de fundador da comunidade, Bento, falecido em 1996, foi um influente pregador adventista. Seu pai foi Akuri, um habilidoso xamã que guiou parte da viagem do alemão Koch-Grünberg pela região, no início do século XX. Contudo, após se converter ao adventismo, Akuri abdicou de suas habilidades xamânicas para se dedicar ao novo domínio de conhecimento que então teve acesso através da religião do Sétimo

⁴⁰ O conteúdo completo da entrevista se encontra em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46777763>

Dia. O filho de Akuri, Bento, por sua vez, já “nasceu na religião”, como afirmam seus descendentes. Todos os filhos e netos de Bento, aliás, também “nasceram na religião”, de modo que a própria comunidade do Bananal foi fundada para ser um local de prática da religião adventista.

De acordo com o conteúdo das fitas, a versão do velho Bento sobre o fim do mundo, fenômeno que os Taurepáng chamam de *patá matá*, enfatiza o crescimento da miséria, da fome e de doenças entre seu povo, bem como a morte que tomará conta dos lugares onde habitam. Mais pontualmente, Bento também se atentou para a grande quantidade de pessoas desconhecidas que passarão a se instalar pelo território onde os Taurepáng vivem. Com efeito, *patá* significa “lugar”, “mundo”, e *matá* corresponde a uma variação do termo *mata-ki*, “coisa estragada” (Armellada & Salazar, 1981). *Patá matá*, então, pode ser traduzido como “lugar estragado”, mas no âmbito de uma mensagem profética essa expressão adquire o sentido de “fim do mundo”. O retorno das fitas, portanto, revelou a compreensão do finado Bento a respeito de como o “fim do mundo” acontecerá. Nesse sentido, elas seriam a materialidade imortal das palavras proféticas de uma pessoa de suma importância para a comunidade — seu fundador e um dos pregadores mais influentes que por lá passou.

Palavras essas que não poderiam ser mais precisas. Miséria e fome arrasam os Pemon do lado de lá da fronteira, ao passo que a morte cobriu San Francisco de Yuruaní e outras comunidades próximas à Santa Elena. A fronteira Brasil-Venezuela está profundamente marcada por uma tensão militar, de forma que na serra de Pacaraima exercícios de treinamento do Exército Brasileiro ocorrem com regularidade. Certa vez, em uma manhã de sexta-feira, quando a maioria dos moradores adultos do Bananal estava na cidade, comercializando na Feira do Produtor, três jipes do Exército Brasileiro repentinamente irromperam na comunidade e atravessaram todo o campo de futebol em alta velocidade. Estacionados bem no limite da comunidade com a floresta, foi possível ver dois homens uniformizados saírem da serra e entrarem nos veículos, no que parecia ser uma espécie de operação de vistoria da fronteira. Em seguida, os jipes partiram da mesma forma abrupta com que surgiram. Não obstante, indo de encontro com a profecia do velho Bento, alguns portais de notícias responsabilizam o fluxo de imigrantes venezuelanos pela reintrodução do sarampo em áreas onde antes essa doença já havia sido erradicada⁴¹.

⁴¹ <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,oms-alerta-para-proliferacao-de-surto-de-sarampo-na-fronteira-entre-brasil-e-venezuela,70002262250>

Os moradores do Bananal receberam o conteúdo das fitas com grande espanto, e as reproduziram diversas vezes no sistema de som da igreja, para que todos ouvissem sua mensagem. Parte das fitas também foi reproduzida na festa de celebração dos 50 anos de adventismo na comunidade, evento celebrado em julho de 2018 que foi afetado pela situação que perpassa a fronteira. No sábado que se seguiu à primeira vez que as fitas foram reproduzidas, o tuxaua Tércio preparou uma pregação com especial foco no retorno das palavras vivas de seu avô. Em outro culto, Avelino, filho de Bento, complementou a versão apocalíptica de seu pai afirmando que tais calamidades, como as que vem se passando na Venezuela e no Brasil (à época da greve dos caminhoneiros, em maio de 2018), devastarão primeiro as cidades, forçando o deslocamento em massa dos brancos para os campo e para a floresta, tal como exatamente vem acontecendo com os venezuelanos.

De acordo com Avelino, *patá moná* (morador antigo) do Bananal e pessoa cuja opinião é bastante influente na comunidade, as palavras de seu pai estão “cheias de vida”. Por isso, em sua opinião, que os Taurepáng jamais devem deixar de cultivar a terra, pois mesmo diante das convulsões que varrem as cidades dos brancos, eles continuarão a ter o que comer e como sustentar suas famílias. Tudo isso, enfatizou, sem precisar de dinheiro ou de um patrão para lhes dar ordens. Em sua própria versão do *patá matá*, Avelino comentou que após atingir os centros urbanos, a onda de destruição também alcançará os campos e até mesmo as comunidades indígenas mais afastadas na floresta. Mas esse fenômeno não será abrupto, e sim aos poucos, afetando cidade por cidade. Enquanto não se consolida, Avelino é da opinião de que os Taurepáng devem continuar praticando as “boas palavras” da bíblia, trabalhando na roça e aguardando com muita fé a segunda vinda de Jesus Cristo. Quando isso acontecer, o Salvador os guiará para um novo lugar, no céu, onde não haverá mais fome, doenças ou morte. Será um lugar de glória e de luz, um *auka patá* ao lado de Deus.

Parece-me oportuno, neste ponto, lembrar o que teria motivado Bento Loyola, nos anos 1960, a migrar de Maurak, na savana venezuelana, para o alto curso do rio Surumu, no Brasil, e fundar uma comunidade. Esse movimento é descrito por Andrello (1993) como um retorno de Bento e sua parentela para um antigo sítio que fora abandonado por seus antepassados. Assim, na fase madura de sua vida, com os filhos já crescidos, Bento decidiu migrar da savana venezuelana para reocupar um antigo sítio à beira do igarapé Macaiapáng, afluente da margem esquerda do Surumu, um dos principais rios do norte

do Estado de Roraima⁴². Fundou então a aldeia que recebeu o mesmo nome do igarapé, Macaiapáng, que significa algo como “se você assim está dizendo”. Porém, depois de alguns anos, diante da dificuldade apresentada pelos agentes do governo de Roraima em escrever o nome da comunidade, Bento a rebatizou de Bananal. O interessante é que dentre as opções possíveis para rebatizar Macaiapáng, Bento cogitava o nome “Água Viva”, mas acabou escolhendo Bananal em referência aos inúmeros pés de banana que já se encontravam no sítio à época de sua chegada nos anos 1960.

De fato, esse é um procedimento bastante comum entre os Pemon, a saber, estabelecer seus assentamentos nas proximidades de um curso d’água e nomeá-los de acordo com as características da área (Thomas, 1982). Portanto, apesar de se encontrar residindo há muitos anos em lado venezuelano, Bento, que viveu boa parte da juventude em comunidades em lado brasileiro, decidiu fundar seu próprio *patá* para viver a velhice, criar a família e praticar a religião adventista do Sétimo Dia.

Como é de se imaginar, desde sua fundação até o presente, a comunidade do Bananal passou por muitas transformações. Uma delas é o aumento expressivo de sua população. Se em seus primeiros anos de existência contava com aproximadamente 19 pessoas (Bento, sua esposa, filhos, filhas casadas, genros e alguns netos), no fim de 2016, quando estive pela primeira vez no Bananal, registrei um total de quase 230 moradores. Em agosto de 2018 esse número subiu para 350 pessoas, de modo que essa última cifra não abarca todos os parentes refugiados que progressivamente passaram a migrar da Venezuela. Não os contabilizei porque, à época, o conselho dos anciões da comunidade ainda não havia decidido se os recém-chegados de fato construiriam casa no Bananal, ou se ficariam abrigados apenas temporariamente.

Outra transformação de forte impacto na dinâmica local ocorreu em 1976, com a construção da BR-174, rodovia federal distante apenas onze quilômetros do Bananal e que conecta Pacaraima, na fronteira, até as capitais Boa Vista e Manaus. Pavimentada, a BR-174 atravessa a parte alta da Terra Indígena São Marcos e favorece o tráfego de veículos para Pacaraima, sobretudo de caminhões. Contudo, não são raros os casos de atropelamento de pessoas e de cachorros pela estrada, especialmente entre os moradores de comunidades situadas em suas margens, como Nova Esperança, Sorocaima I,

⁴² O curso do rio Surumu perpassa o município de Pacaraima e tem como foz o rio Cotingo; este, por sua vez, nasce no Monte Roraima e serpenteia todo o município de Uiramutã até chegar no rio Tacutu, quando se une ao rio Uraricoera e forma o rio Branco. As águas claras do rio Branco seguem para o sul até desaguar no rio Negro, seguindo para o rio Amazonas.

Sorocaima II e Boca da Mata. Por se situar justamente entre as cidades Boa Vista e Pacaraima, o acesso ao interior da Terra Indígena São Marcos é completamente descontrolado, algo bastante distinto de outras Terras Indígenas no Brasil, cujo acesso é mediado pela FUNAI. Pacaraima está a apenas vinte e cinco quilômetros do Bananal, e o que à época de Bento era apenas uma pequena vila, atualmente é uma cidade geopoliticamente estratégica para o governo brasileiro, e que cresce a cada dia, sobretudo com a imigração venezuelana.

Os moradores antigos do Bananal são enfáticos em denunciar que a construção da rodovia espantou os animais de caça para lugares cada vez mais distantes. Com isso, o caçador que quer ser bem-sucedido precisa percorrer grandes distâncias mata adentro para quem sabe, ao fim do dia, retornar com alguma caça. E não é só a escassez de animais de caça que os Taurepáng lamentam, mas também a indisponibilidade de peixes nos rios e igarapés. Alegam que lhes resta somente “piabinhas”, e que mesmo no Surumu, distante apenas uma hora de caminhada pela mata, a situação não é muito diferente.

Da mesma forma que identificam que a construção da BR-174 espantou os animais de caça, também afirmam que o crescimento de Pacaraima tem afetado a disponibilidade de peixe na região. Além da poluição dos rios em função de garimpos ilegais na Terra Indígena, acusam os moradores de Pacaraima de pescar com redes de malha fina, prática que o fazem até mesmo na época da piracema. Por isso os moradores do Bananal lamentam da escassez de peixes. Comentam todas essas transformações, inclusive o aumento do desmatamento em torno de Pacaraima, com bastante pesar, como se fossem testemunhas da lenta e progressiva destruição de sua área tradicional de ocupação. Assim, se nos anos 1960 a abundância de caça e de pesca teria sido uma das principais motivações de Bento para reocupar o sítio Macaiapáng no alto curso do rio Surumu, quase sessenta anos depois a situação é radicalmente outra⁴³.

Portanto, além dos transtornos causados pelo trânsito contínuo ao longo da BR-174, pela poluição dos rios e pelo desmatamento, que afetam invariavelmente a vida dos Taurepáng do Bananal, para piorar eles ainda se encontram em meio a uma das maiores migrações em massa da história da América Latina. É através de alternativas para *lidar*

⁴³ Crimes ambientais em Pacaraima e suas proximidades não são incomuns, com casos recorrentes de desmatamento ilegal e até mesmo de aterramento de áreas de nascentes. Para mais informações, conferir: <https://g1.globo.com/rr/roaima/noticia/2019/06/01/cinco-pessoas-sao-detidas-por-crime-ambiental-em-pacaraima-norte-de-rr.ghtml>.

com esse problema que os moradores da comunidade vêm buscando maneiras de sobreviver.

Com a chegada ininterrupta de parentes vindos do lado venezuelano, à procura por melhores condições de vida, me pergunto até que ponto a comunidade poderá comportar novas pessoas sem que fissuras internas ocorram. Como abrigar os que chegam? Como alimentar os que ficam? Em que direção abrir novas roças, já que a serra de Pacaraima ocupa grande parte das terras próximas? Onde construir novas casas? Até que ponto os atritos internos poderão ser administrados pelas lideranças do Bananal?

Essas são apenas algumas das interrogações que os Taurepáng se fazem. Como se não bastasse, eles também passaram a lidar com o progressivo enrijecimento da fiscalização no trajeto de vinte e cinco quilômetros que liga o Bananal à cidade de Pacaraima. Como bem descreve Avelino:

Quando o General Rondon chegou, ele dizia assim — “Olha pessoal, a partir de hoje vai ser fronteira agora. Aqui vai ser Brasil, ali Venezuela. Quem quiser ficar aqui, fique. Quem quiser ficar lá, fique. Aqui vai ser país. Vai ser difícil para vocês”. Porque antes era livre. O pessoal ficava aqui, depois ia para ali. Eu mesmo falo quatro línguas, para poder me comunicar com os parentes. Depois, chegou a polícia, chegou guarda. Hoje está aí. Ninguém pode passar sem documento. Se passar lá, tem que se identificar. Antes não tinha isso. Era livre. O índio caçava com espingarda. Hoje a gente fica chateado. Ali em Pacaraima, a 500 metros da Vila, da cidade, tem fiscalização. Chama-se “balança”. Porque lá tem balança de pesar caminhão e tudo isso. Ali tem uma briga com nós. Entre eles e nós. Pessoal da fiscalização. Por quê? Porque lá tem o ADERR [Agência de Defesa Agropecuária de Roraima], a Receita Federal, o Exército, a Rodoviária, a Polícia, estão todos concentrados. Quando a gente vem de Pacaraima com as coisas compradas, principalmente carne, mesmo se é só um quilinho de carne, eles param e pedem a nota. Sem a nota você não pode passar. Dizem que vai ser tomado. Vai ser queimado. O que revolta a gente é isso lá. Antes não existia isso. Eu falo para eles — “Eu moro aqui. Fui criado aqui. Meu pai era daqui. Eu só tô andando mais depressa porque tenho carro!”. De toda forma eles querem proibir que a gente passe. A polêmica hoje com os brasileiros, indígenas ou não indígenas, é essa. Porque não existia antes. Hoje eles estão lá, dizendo que ninguém mais pode vender a farinha por litro. A gente vende por litro. Não pode. Vem a fiscalização dizendo que não pode vender. Que tem que empacotar a farinha para poder ser vendido. Então está essa polêmica. A Polícia Federal fica o tempo todo em cima — “O que está levando aí? O que é que tu leva?”.

A fala de Avelino, a meu ver, expõe precisamente o incômodo geral dos Taurepáng com o controle muitas vezes perverso que as autoridades policiais e militares impõem aos

índios. Além de vulneráveis à indisposição das autoridades, que nem sempre são flexíveis, os Taurepáng são obrigados a exibir repetidamente seus documentos de identidade nas diversas barreiras policiais entre a comunidade do Bananal e a cidade de Pacaraima. Caso haja alguma irregularidade, pendência, deterioração física do documento ou até mesmo divergência de informações, são retidos, ouvem longas advertências e podem ficar marcados negativamente para abordagens futuras.

Caso não estejam com a nota fiscal dos alimentos de origem animal que compraram em Pacaraima, como peixe ou carne, então o produto é confiscado. No mais tolerante dos casos, a pessoa é forçada a retornar para a cidade e solicitar a nota fiscal no estabelecimento que comprou. Também não são raras as situações em que as autoridades repreendem as condições desgastadas dos poucos carros que os Taurepáng possuem, intimidando-os com possíveis apreensões do veículo. Em outras palavras, já faz algum tempo que cada ida à Pacaraima se tornou motivo de grande angústia: será que vão implicar com os documentos, com o veículo, com a farinha vendida na Feira do Produtor ou com o que foi comprado na cidade?

Para ilustrar essa atmosfera de tensão, certa vez eu e Avelino íamos de Pacaraima para o Bananal quando fomos interceptados em uma barreira policial incomum naquele trecho da estrada. O guarda, todo encapuzado de preto e com uma submetralhadora pendurada ao ombro, solicitou nossos documentos. Quando conferiu meu RG, suspeitou que fosse falso e que eu, na verdade, fosse um venezuelano tentando entrar ilegalmente no Brasil com a ajuda dos índios. Mesmo que contra argumentasse, em sotaque paulistano, dizendo que estava realizando pesquisa de campo na comunidade do Bananal, com a autorização de seus moradores e tudo mais, ainda ficamos retidos por cerca de quarenta minutos. Abordagens semelhantes nos pararam muitas outras vezes durante todo o trabalho. Se o problema não era com os documentos, com os produtos, com o carro ou com os índios, era comigo. Em outra ocasião, repetindo esse roteiro de explicações aos guardas, eles suspeitaram que o real interesse de minha pesquisa fosse descobrir jazidas de ouro e diamante nos subsolos das comunidades indígenas.

Como espero ter ficado evidente, ambas as partes desse primeiro capítulo tiveram a finalidade de produzir imagens acerca da situação na qual os Taurepáng encontram-se inseridos, e que eu próprio experimentei durante o trabalho de campo. O cenário que

encontrei em 2018 foi muito distinto do de 2016, e foi sob essas condições de tensão cotidiana que a pesquisa se deu ao longo de seus quase seis meses de duração. Não possuo informações para afirmar que a vida ritual adventista do Bananal fosse menos intensa antes da crise venezuelana, e de fato os trabalhos de Andrello (1993, 1999) sugerem que não. Contudo, parece-me que a situação de miséria e desamparo que atinge os venezuelanos e Warao potencializou a dinâmica religiosa entre os Taurepáng. Em grande medida, é como se reforçasse o que eles já vêm elaborando em seus cultos: a ideia de que esse mundo é um lugar essencialmente “estragado” pela obra de Satanás. O retorno das palavras do velho Bento veio mais uma vez confirmá-la.

Acompanhei e participei da maioria das atividades dos moradores do Bananal, trabalhando nas roças, nos barracões de farinha, percorrendo trilhas pela mata que levam a belas cachoeiras (como a cachoeira Galo da Serra e Urubu-Rei), indo às cidades de Pacaraima, Santa Elena ou Boa Vista, visitando seus parentes de outras comunidades, seja em lado brasileiro ou venezuelano. Porém, o que mais me impressionou foi a cadência semanal dos cultos adventistas, a regularidade com que lotam a igreja, seu regime intenso de orações diárias, os louvores que cantam tanto nas primeiras horas do dia, em casa, como dentro da igreja, e o contínuo exercício de relacionar os fatos do dia-a-dia com as mensagens da bíblia. É notável a habilidade dos Taurepáng em manusear o “livro que contém as palavras de Deus”, como dizem. Parece-me, assim, que eles encontraram na religião adventista do Sétimo Dia uma alternativa viável para se viver nesse mundo “estragado”, um lugar essencialmente de doença (*enek patá*) e de morte (*rinotok patá*).

Em *A queda do céu*, o xamã yanomami diz “os Brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia eles terão medo, talvez tanto quanto nós” (Kopenawa & Albert, 2015: p. 540). A profecia do desmoronamento do céu, desenvolvida com excepcional eloquência por Kopenawa, é tema recorrente em diversas escatologias ameríndias. Via de regra, o fim do mundo está associado ao desmoronamento de diversos “céus” e “terras” empilhados uns sobre os outros, que é a forma como alguns povos compreendem a estrutura do cosmos, na qual os Taurepáng não são exceção (ver Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. II).

Em diversas cosmologias, a destruição do mundo é causada por cataclismas universais, tais quais um grande dilúvio ou um incêndio devastador. Com efeito, apocalipses periódicos correspondem a um certo padrão nas mitologias ameríndias (Danowski & Viveiros de Castro, 2017). Mas, contam os autores, na imaginação dos povos indígenas atuais, quando estes referenciais se cruzam com a destruição ambiental

generalizada, que é crescente e violenta em seus territórios tradicionais de ocupação, as inquietações nativas quanto à “impossibilidade patente de reproduzir o presente etnográfico” adquirem um sentido marcadamente pessimista. Sobretudo quando acompanhadas da presença já antiga, mas atualmente muito acelerada, de escatologias apocalípticas disseminadas por vertentes cristãs evangélico-fundamentais (Danowski & Viveiros de Castro, 2017: p. 108).

O fato é que, para muitos povos ameríndios que nunca parecem ter imaginado que o mundo fosse durar para sempre, nem que seu presente etnográfico pudesse de fato tornar-se eterno, menos ainda ir-se transformando em um futuro crescentemente glorioso, a destruição do mundo atual é cada vez mais vista como algo iminente (Danowski & Viveiros de Castro, 2017: p. 109).

Essas considerações condizem significativamente com a compreensão dos Taurepáng sobre o iminente fim do mundo. Mas o céu não cairá e não haverá um cataclisma natural avassalador, pois, na verdade, em sua mitologia algo do tipo já aconteceu. Quando os irmãos *Makunaima* derrubaram *wadaka-tepuy*, a grande árvore que todos os frutos continha, eles foram responsáveis por imprimir ao mundo taurepáng sua atual configuração perigosa. Depois desse evento, os diversos seres que habitavam o mundo primordial (*pia daktai*) foram se alocando em domínios específicos, e passaram a engendrar relações de predação para com os humanos, de modo que cada ser se converteu em um possível predador. Após o corte de *wadaka-tepuy*, cujo tronco remanescente é o próprio Monte Roraima, de seu interior jorrou muita água, seguido por incêndio que destruiu a terra e matou grande parte de seus habitantes (ver Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. II; Andrello, 1993: p. 64).

Portanto, se nesse evento cosmológico o corte de *wadaka-tepuy* se fez acompanhar de eventos destruidores, as atuais apreensões taurepáng sobre o fim do mundo são de outra ordem, ainda que o resultado final seja equivalente. A partir do retorno das fitas com a profecia do velho Bento, alimentou-se a ideia de que o *patá matá* será marcado pelo crescimento da fome, miséria e violência, e pelo aumento do trânsito de pessoas desconhecidas (estranhas) em seu território. Ou seja, os desdobramentos da crise venezuelana vieram a reforçar esses prognósticos, notavelmente embasados na doutrina

adventista, que, por sua vez, é criativamente manejada pelos pastores taurepáng, chamados de *ekamanin*, que são seus especialistas cerimoniais.

Diante desse quadro, a hipótese que levanto nesse trabalho é que a maneira pela qual os Taurepáng praticam a religião do Sétimo Dia adquire seu sentido à medida que compreendem que habitam um mundo essencialmente “estragado” — primeiramente pelas ações imoderadas de *Makunaima*, e hoje, como o sabem, pela obra de Satanás. As facetas que evidenciam essa situação são múltiplas, como o aumento da miséria de seus parentes, a intensificação da exploração mineral na savana venezuelana, o aumento dos ataques de *Kanaimé* nessas comunidades, a presença descontrolada de pessoas desconhecidas e suspeitas em seu território (militares e civis), a ameaça de transferência da comunidade do Bananal caso ocorra uma guerra entre Brasil e Venezuela, e, ainda, a predação interespecífica por parte dos seres que os Taurepáng chamam de *bichos* ou “anjos caídos”. Complementando essa hipótese, indico que os Taurepáng mobilizam a ideia de um “eterno confronto” entre Jesus Cristo (*Jeshikrai*) e Satanás (*Makoi*), que disputam forças pelas almas das pessoas. Com isso, a prática da religião do Sétimo Dia seria uma forma de se resguardar parcialmente, e coletivamente, da influência de Satanás.

Nessa chave, a atuação dos “anjos caídos” é central. Para desenvolver a argumentação, apoio-me na afirmativa de meus interlocutores de que os “anjos caídos” são os servos de Satanás, seres que o acompanharam em sua expulsão do céu e que, desde então, estão nessa terra para roubar a alma dos Taurepáng e dissuadi-los da busca pelo “verdadeiro caminho da salvação eterna”, como dizem. Consequentemente, interpreto que essa afirmação indica que aqueles Taurepáng que tiveram a alma roubada por algum “anjo caído” encontram-se impossibilitados de alcançar o prometido paraíso celeste ao lado de Deus. As diretrizes colocadas pela religião do Sétimo Dia, especialmente a reserva do sábado e as restrições alimentares, acompanhadas da adesão às mensagens de Deus contidas na bíblia, seriam condições essenciais para os que visam alcançar o paraíso *post-mortem*. Um lugar onde todos serão irmãos e onde não haverá mais doenças ou mortes; algo impossível de se obter nessa terra, como o atestam uma vez mais os acontecimentos recentes na fronteira.



Figura 7. Fronteira fechada, situação que se tornou corriqueira ao longo do trabalho de campo em 2018.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.

CAPÍTULO II

A MANIFESTAÇÃO DO ESPÍRITO DO MAL

2.1 – Prisão em Maurak

A crise venezuelana tem afetado os Pemon de muitas formas. Com o crescimento da inflação no país e a conseqüente escassez de produtos básicos, houve drástica redução na atividade turística no Monte Roraima, ao passo que o garimpo ilegal em suas áreas adjacentes vem atingindo uma intensidade preocupante. Essa atividade, embora já existisse na região, se dava de maneira mais tímida e afastada das comunidades indígenas. Hoje, passou a ser a principal fonte de renda para muitas pessoas, que arriscam suas vidas diariamente na esperança de encontrar qualquer mineral que possa ser vendido.

Notícias sobre parentes desaparecidos ou que estão reféns da violência dos patrões do garimpo chegam frequentemente aos moradores do Bananal. Durante o trabalho de campo, mais de uma vez nos comunicaram que Jonas — morador da comunidade, pai de Soraida e de Geraldo — desapareceu enquanto trabalhava em algum campo de mineração na savana venezuelana. Diziam, inclusive, que ele havia sido assassinado, embora o corpo ninguém chegou a ver.

Os Taurepáng estão impressionados com a disseminação de campos de garimpo na região, especialmente pela intensidade com que novas pistas vêm sendo abertas. De acordo com Lázaro, um dos filhos de Bento:

“Ali onde papai morava, em Maurak, onde a gente morava [na década de 1960], ninguém falava de garimpo. Eles falavam de garimpo mais longe, lá pra cima, mas em Maurak mesmo ninguém falava. Só que agora, hoje em dia, já tão trabalhando, já tão explorando tudo por lá. Isso não é nada bom.”

O aumento da mineração na savana venezuelana, sobretudo em áreas próximas às comunidades pemon, como Maurak e San Francisco de Yuruaní, tem como conseqüência a poluição de solos e rios, bem como o aumento da insegurança local. Mas, além disso, os Taurepáng do Bananal também a relacionam com o aumento das acusações e ataques de *Kanaimé* nas comunidades de seus parentes que lá residem.

Ao priorizar as análises dos Yonggon, povo que habita a Papua Nova Guiné, quanto aos impactos da mineração no rio Ok Tedi e em outras partes de seu território,

Kirsch (2006) chamou a incorporação do outro na narrativa nativa de “antropologia reversa”. Quando equacionam o aumento dos campos de garimpo na savana com o aumento dos ataques de *Kanaimé* em suas comunidades, algo semelhante parece se aplicar aos Pemon. No entanto, inversamente ao caso yonggon, no qual os efeitos da poluição do rio obrigam as pessoas a se deslocar para áreas mais distantes para obter alimentação, tornando-se, assim, mais vulneráveis a ataques sobrenaturais, os Pemon na Venezuela avaliam que o garimpo, por sua vez, tem acarretado um aumento inédito da presença de *Kanaimé* nas imediações de suas comunidades.

Polissêmico, o termo *Kanaimé* abarca a um só tempo algo espectral, inesperado e inevitável, e também diz respeito a uma única pessoa, uma aldeia inteira ou um coletivo maior. Simultaneamente, mobiliza uma espécie de arquétipo que condensa em si perigos para os quais os índios dizem jamais encontrar proteção suficiente, bem como expressa o vingador de uma ofensa ou assassinato, alguém capaz de perseguir anos a fio seu inimigo até finalmente obter a vingança (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 187).

Quase toda morte é atribuída à ação do *Kanaimé*, até mesmo aquelas que aos olhos dos brancos seriam atribuídas a “acidentes”, “câncer”, “complicações no parto” ou “velhice”. Assim, quando os ânimos no interior de uma aldeia estão exaltados por conta de repentinos adoecimentos ou mortes, sempre será afirmado que há *Kanaimé* por trás. Em geral, essa suspeita raramente recai sobre um parente próximo, pois *Kanaimé* é majoritariamente entendido como o outro, um inimigo oculto que ataca suas vítimas quando estão sozinhas, vulneráveis. Porém, *Kanaimé* também pode ser compreendido como “um devir possível”, “um risco ao qual todos os indivíduos estão sujeitos”, mesmo os do próprio grupo (Sztutman, 2005).

Na literatura, o *Kanaimé* pode ser encontrado sob as grafias *Kanaimo*, *Kanaima* ou *Canaémé*. Os Taurepáng, por sua vez, o chamam de *Kanaimü*, em seu idioma, ou apenas de *rabudo* ou *bicho*, em português. Mas, independente da forma adotada, trata-se de um fenômeno entendido ao mesmo tempo como condição e ato de vingança (Farage, 1997: p. 85). O aumento das acusações de *Kanaimé* nas comunidades pemon vem sendo interpretado pelos moradores do Bananal através das lentes de sua prática adventista, reafirmando seu entendimento de que esse mundo em que vivem é um “lugar de morte”, como dizem.

Para ilustrar a correlação entre o agravamento da crise venezuelana e o aumento de casos de *Kanaimé*, reproduzo a seguir um trecho de conversa gravada em maio de 2018, com Conrado. Casado há muitas décadas com Galdêncina, filha de Estevão — o

homem mais velho no Bananal —, Conrado é pregador, evangelista e morador antigo da comunidade do Bananal.

Eu: Você acha que essa miséria na Venezuela pode influenciar ataques de *Kanaimé* por aí?

Conrado: *Sim! Lá na Venezuela os Kanaimé têm chefe. Eles que mandam matar. Foi assim em Sorocaima, por exemplo, quando recentemente mataram duas pessoas. Tem um grupo que tá investindo, mandando em busca. Eles têm até lista de pessoa pra matar e matam mesmo. Já mataram dois. São muito covardes.*

Eu: E matam branco?

Conrado: *Mata. Qualquer branco eles pegam. Branco não é muito vigilante que nem o índio né? Que nem vovô Estevão, ele vai pra roça mas tá sempre vigiando. Ele sabe qualquer ar, qualquer barulho — ‘Tem bicho aqui, vou-me embora!’.*

Antes de detalhar os pormenores de um ataque de *Kanaimé*, chamo a atenção para o comentário — “*lá na Venezuela os Kanaimé têm chefe*”. Meus interlocutores afirmam que, tamanha é a cobiça dos patrões do garimpo, que quando uma comunidade se recusa a permitir a exploração em suas proximidades, eles têm a ousadia de contratar um *Kanaimé*. Esse recurso passou a ser utilizado pelos patrões para intimidar as lideranças locais, deixando-as vulneráveis para “facilitar” a exploração mineral na região. Tornando-se remunerada, em dinheiro, ouro ou diamante, essa prática, de acordo com os moradores do Bananal, seria hoje uma alternativa para muitos jovens pemon que vivem no contexto de miséria produzida pela crise venezuelana.

Se, por um lado, Butt Colson (2001) escreveu que as técnicas *kanaimé* são ensinadas dentro da própria família (de pai para filho ou de avô para neto), atualmente algo inédito está em curso. Segundo se comenta, jovens vêm aprendendo essas técnicas com terceiros: é como se em San Francisco de Yuruaní e em Maurak houvessem “escolas para *Kanaimé*”. Isso condiz com a crescente onda de tensão e violência que permeiam a atividade no garimpo, e com o aumento dos conflitos intracomunitários. Portanto, dado o contexto atual de crise na Venezuela, quanto maior o interesse pelas riquezas minerais na savana, maior a cobiça pelas áreas ocupadas pelos Pemón. Consequentemente, quanto mais estes resistem, maiores tem se tornado as encomendas por morte.

Como mencionado no capítulo anterior, Maurak, com aproximadamente dois mil moradores, é a maior comunidade pemon que se tem notícia na história. Sua fundação data de meados do século XX e está intimamente relacionada ao interesse dos Taurepáng em praticar a religião adventista do Sétimo Dia. A partir da fundação de Maurak, se ergueu uma “resistência” pemon às tentativas de conversão ao catolicismo pelos capuchinhos franciscanos, quando os missionários adventistas foram expulsos da Venezuela, no final da década de 1930. Algumas décadas depois, quando os missionários adventistas já haviam sido readmitidos naquele país, nos anos 1970 a Igreja Adventista da Venezuela decidiu instalar um colégio adventista em Maurak (Andrello, 1999). Com tais particularidades, ao longo dos anos, essa comunidade passou a crescer e a concentrar cada vez mais moradores — incluindo Bento e sua família por muitos anos —, de modo que sua influência se estende para muito além de seus limites. Assim, não é incorreto afirmar que o que acontece em Maurak acaba por reverberar em muitas outras comunidades pemon, sejam elas na savana venezuelana ou no Brasil.

Por conta de sua importância regional, foi justamente em Maurak que os Pemon optaram por uma decisão inédita a fim de tentar conter a crescente onda de acusações e ataques de *Kanaimé*. Votado em assembleia geral, diversos tuxauas locais foram favoráveis à adaptação da estrutura de um antigo depósito de milho e feijão, que estava abandonado, para servir de prisão para os *Kanaimé* capturados. Na prática, trata-se efetivamente de um “cárcere para *rabudos*”.

Quando visitei Maurak no mês de agosto de 2018, pude ver de longe essa prisão, mas, evidentemente, os membros da segurança local não me deixaram chegar perto. Apesar dessa dificuldade e da delicadeza do assunto, o que consegui registrar é que se a proposta original visava a redução de hostilidades — tanto intra como extracomunitárias — seu resultado parece ter sido o oposto. Inclusive, o próprio tuxaua de Maurak, à época um dos sobrinhos de Conrado, passou a ser ameaçado de morte. Vejamos outro trecho de nossa conversa:

Eu: É verdade que o tuxaua de Maurak não pode mais ter residência fixa porque querem matá-lo?

Conrado: *É, tuxaua de Maurak. Meu sobrinho! Ele mandou prender os Kanaimé, né? Foi ano retrasado [2016]. Então meu sobrinho que é tuxaua de Maurak tava botando pra pegar os Kanaimé, porque tava saindo muito... muito jovem treinando, fazendo essa maldade, matando cachorro, assustando as pessoas. As próprias pessoas de lá mesmo e de outras comunidades. Então*

o capitão de Maurak tava em busca deles, né, em busca. Então a partir do momento que Kanaimé ouviu isso aí ele disse — ‘Então ele quer pegar a gente? Vamos pegar ele primeiro!’. Ele [seu sobrinho] tava fazendo tempo por aí, se escondendo em Santa Elena, mas aonde ele ia Kanaimé tava atrás. Até que uma vez nós fomos, eu, minha esposa, seu Antonio, minhas primas, nós fomos pra Maurak visitar colégio [o colégio adventista acima mencionado]. A gente não sabia o que tava acontecendo. Aí fomos tirando foto né? Minhas primas, que é Wapichana, queriam conhecer Maurak, aí fomos tirando foto. De repente tinha uma senhora assim, uma vovozinha deitada numa cama, e a filha dela já saiu brigando com a gente, esculhambando a gente dizendo que não era pra fazer isso, que tava proibido tirar foto. Ninguém sabia de nada, éramos inocentes. E a mulher — ‘Mira no puedes, no puedes tirar foto!’. Não sei mais o que, porque capitão proibiu e tal. Aí eu achei estranho aquilo e falei — ‘O que tá acontecendo?’. Então fui, me identifiquei e perguntei — ‘Quem é o capitão aqui do Maurak?’. Eu não sabia que era ele [meu sobrinho], aí a moça disse — ‘É fulano de tal’. Aí eu disse — ‘Eu sou tio dele! Sou missionário, obreiro, tô fazendo um trabalho aqui! Vim visitar o pastor do colégio e tô voltando, tô com minhas primas que são Wapichana da Guiana. Elas tão tirando foto por isso, pra levar de lembrança do Maurak’. Aí a moça baixou o fogo. Porque eu falei que era tio do capitão né? Eu falei — ‘Eu sou tio do capitão, minha tia mora aqui, meu tio mora aqui no Marauk’. Perguntei por eles. Ela disse assim — ‘Você é obreiro, então senta aqui, você quer orar pela vovozinha?’. Aí eu disse — ‘A gente ora sim!’. Nós fomos lá, fizemos um círculo, eu orei por ela. Então a moça ficou bem mansa com a gente. Isso porque o clima lá não tava bom não, muito medo de Kanaimé. Por isso eles tem esses cuidados de não ficar falando aonde tá o capitão, de não permitir foto, pra não dar pista pro Kanaimé. Tem que ter cuidado quando chega pessoa estranha né?

De fato, utilizar de um registro fotográfico para caçar suas vítimas não parece ser um recurso incomum para os assassinos. Dando continuidade à nossa conversa, perguntei para Conrado:

Eu: Não teve uma situação aqui no Bananal que um rapaz vindo da roça foi agredido por pessoas desconhecidas com uma foto?

Conrado: *Foi o Esli. Pelo que ele conta ele vinha da roça, vinha vindo e foi abordado por dois homens com uma foto da Marcicleide. — ‘Você conhece essa mulher aqui?’.* — ‘Não, eu não conheço ela não’. Eram Kanaimé em busca dessa mulher, vieram buscar ela. Aí como ele [Esli] não quis dar informação, então atacaram ele. Pegaram ele, deram uma machucada nele. Passou muito mal, teve febre, quase que morreu.

Com isso, nota-se que a tensão em Maurak chegou a tal ponto que em dado momento até mesmo fotos foram proibidas, especialmente por pessoas desconhecidas. Ainda mais em um contexto de disputa pela abertura de campos de garimpo em áreas

próximas à comunidade, em que pessoas contrárias a essa iniciativa estão sendo ameaçadas e mortas. A desconfiança parece ser um cuidado necessário, pessoas desconhecidas perguntando sobre a casa de determinados moradores já despertam suspeitas. Esse quadro fica evidente em mais uma conversa com Conrado, na qual ele contou:

“Se chegar pessoa estranha e perguntar... Uma vez minha mãe tava na roça, aí estranho foi lá no nosso lugar. Kanaimé quase pegou minha mãe por trás, porque ela tava capinando roça. Como minha irmãzinha era pequena, ela [a irmã] disse — ‘Mamãe, mamãe, olha vovô!’. Vinha bem devagar por trás da minha mãezinha, aí quando minha irmã disse — ‘Olha vovô’, ela olhou assim — ‘Cadê menina?’ Aí ela olhou e viu Kanaimé. Isso foi lá no lugar dos Wapichana⁴⁴, na Guiana. Aí ela parou de capinar roça, virou e ficou olhando. Então de longe bicho falou assim — ‘Voce conhece o tuxaua fulano de tal?’ Ela disse — ‘Não, eu não sou daqui, eu sou brasileira’. Minha mãe falou em macuxi [a mãe de Conrado é Macuxi e o pai Wapichana]. Então bicho perguntou — ‘Você não sabe onde é a casa do tuxaua daqui?’. Ela disse — ‘Não, eu não sei, eu cheguei agora. Vim aqui só arrancar mandioca mesmo’. Aí não deu dois dias bicho matou tuxaua. Tavam caçando tuxaua né?”

Como as narrativas acima demonstram, ao permanecer em movimento e não revelar sua nova residência, o sobrinho de Conrado, à época tuxaua de Maurak, estava tentando dificultar a caçada dos *Kanaimé*. Ao que tudo indica, o motivo para mata-lo era justamente ter viabilizado a instalação de uma prisão para esses assassinos. Ao invés do cárcere ser uma solução para as taxas crescentes de assassinato e acusação, só gerou mais problemas para os moradores daquela comunidade. Mas por que?

Segundo os Taurepáng do Bananal, não importa o motivo, pois independente do contexto que se dê o ataque, a ação do *Kanaimé* nunca é vista como legítima. Por isso, quando um *rabudo* é pego ou tem sua identidade descoberta, em geral, o procedimento padrão é mata-lo. Seja a golpe de terçado ou por outros meios, quem mata um *Kanaimé* raramente é condenado moralmente pelos demais; afinal dizem que, no limite, é “algo positivo”, “uma coisa boa”. Porém, da mesma maneira que os parentes próximos de uma vítima de *Kanaimé* buscam vingar seu parente assassinado, os parentes próximos de um *Kanaimé* assassinado também buscam pelo revide. Caso assim decidam, a partir de então

⁴⁴ Habitantes do interflúvio dos rios Branco, no Brasil, e Rupununi, na Guiana, os Wapichana são um povo de língua Aruak com aproximadamente 13 mil pessoas. Em lado brasileiro, suas aldeias se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu, sendo que sua maior parte fica na região conhecida como Serra da Lua, em Roraima. Conferir: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana> (acesso em: janeiro/2020).

pode desenrolar-se uma espiral de vingança entre dois grupos: de um lado os parentes da vítima do *rabudo* e do outro os parentes do *rabudo* assassinado.

De acordo com os moradores do Bananal, esse ciclo de vingança é um dos fatores que vem varrendo as comunidades na *gran sabana*, especialmente as de grande porte como Maurak e San Francisco de Yuruaní. Ao que tudo indica, o agravamento da crise venezuelana ao longo dos últimos anos é o principal fator para o crescimento vertiginoso das animosidades locais e, conseqüentemente, de acusações de *Kanaimé*. Em um contexto de escassez de remédios e de produtos básicos, de desvalorização monetária — onde um salário de professor compra no máximo dois sacos de farinha por mês —, de inviabilização do turismo (uma das poucas alternativas de renda para os indígenas) e de fome, o garimpo se tornou praticamente a única opção de sobrevivência.

A exploração mineral, como vimos, produz a um só tempo tanto o aumento das tensões extracomunitárias — pois os padrões ilegais querem abrir campos de garimpo em áreas cada vez mais próximas das comunidades e ainda disputam esses locais com os agentes oficiais do Estado venezuelano —, como também o aumento das tensões intracomunitárias — seja entre aqueles moradores que querem ou não querem a exploração, seja entre os trabalhadores que cobiçam as riquezas encontradas por outros.

Dessa forma, muitas comunidades pemon passaram a vivenciar a espiral de vingança acima mencionada, e diante do aumento das hostilidades e de acusações entre as parentelas envolvidas, diversas lideranças regionais se reuniram e optaram por uma alternativa, até então inédita, com o objetivo de reduzir esses conflitos. Ao invés de manter a política “tradicional” de eliminação de *Kanaimé*, a punição para os denunciados e pegos em flagrante passou a ser o cárcere. Mas, ao invés de atenuar os ânimos, as parentelas das pessoas presas passaram a ameaçar o então tuxaua de Maurak para que os libertasse.

Infelizmente, não possuo informações mais detalhadas a respeito do que envolve a prisão para *rabudos*, pois meus interlocutores evitavam o assunto acerca do fenômeno *Kanaimé*, o que mantém o assunto sob uma nuvem de mistérios. Apenas pude apreender que tamanha foi a pressão sobre o tuxaua de Maurak, sobrinho de Conrado, que ele pediu sua destituição do cargo e mudou da comunidade sem sequer revelar a nova residência. O novo tuxaua, ao assumir o posto, imediatamente deliberou que todos os *Kanaimé* presos fossem soltos, mas isso não resolveu o problema e os acusações e os ataques prosseguiram. Então, face à situação, a prisão foi reaberta.

Quais problemas emergem diante da situação notoriamente delicada e inédita de haver uma cadeia para *Kanaimé* dentro dos limites da maior comunidade pemon? Visto que acusar alguém de ser *Kanaimé* é colocar-se como possível alvo desses assassinos, haveria um aumento crescente de acusações internas a ponto de tornar a vida comunitária insustentável? Desgastada sobretudo por tais conflitos, poderia Maurak estar próxima ao esvaziamento paulatino de sua população, que migra para outros lugares, especialmente para o lado brasileiro na busca por melhores condições de vida? A instalação dessa prisão em Maurak é algo extraordinário e nunca antes explorado etnograficamente. Contudo, visto que lá a tensão é tamanha, onde estranhos são permanentemente vistos com desconfiança, sem nos esquecermos da situação de miséria que perpassa a Venezuela, tais interrogações demandam pesquisas futuras.

Sublinha-se novamente que devido à sua grande influência regional, o que acontece em Maurak, inevitavelmente, reverbera nas comunidades adjacentes, principalmente, nas comunidades pemon adventistas, cujas parentelas mantêm laços próximos com os moradores de lá — como é o caso, em lado brasileiro, das comunidades do Bananal, Sorocaima, Tarau Paru e Boca da Mata. Para os Taurepáng mais velhos que mantive contato, o que se passa do lado venezuelano da fronteira reflete do lado de cá, reforçando a percepção desses interlocutores de que esse mundo (*patá*) é um lugar essencialmente estragado por Satanás (*Makoi*), que utiliza da morte e do pecado para realizar sua obra, da qual o *Kanaimé* parece ser uma expressão privilegiada. Passemos aos detalhes das técnicas assassinas desse malfeitor.

2.2 — As técnicas assassinas do *Kanaimé*

Explorar os pormenores de um ataque de *Kanaimé* é um trabalho complexo. Demanda bastante intimidade com os interlocutores, pois poucos são os que se sentem confortáveis ao falar desse assunto, especialmente com desconhecidos. Ainda que essa barreira inicial seja superada, o pesquisador pode se deparar com o desconhecimento dos interlocutores a respeito de tais práticas, porque eles próprios, afinal, alegam não fazer *rabudismo*. Outro fator a ser levado em consideração é que, caso alguém saiba detalhar com maior profundidade o assunto, pode acabar levantando suspeitas e ser malvisto por seus parentes e vizinhos.

Ou seja, apesar do *Kanaimé* ser, para os Pemón, a “manifestação em todas as formas do espírito do mal” (Thomas, 1982: p. 123) e um fenômeno amplamente presente

no cotidiano dos povos indígenas da região *circum-Roraima* (Butt Colson, 2001; Whitehead, 2001), a impressão que tive ao tentar explorar o assunto é que os Taurepáng, além de desconfortáveis, muitas vezes acabavam mobilizando um certo “senso comum” sobre o assunto. Uma vez que incidentes com *Kanaimé* são conhecidos por todos no Bananal, de crianças pequenas aos mais velhos, e que a própria comunidade de Maurak abriga em seus limites uma prisão para *rabudos*, reproduzo a seguir algumas narrativas sobre essa temática. A partir desse recurso, em seguida busco analisá-las a fim de tentar compreender com maior precisão a atuação desses agentes que Whitehead (2001) chamou de “xamãs da morte”. Começamos por uma história de Lázaro, a mim contada em um fim de tarde depois do trabalho na roça:

Lázaro (28/05/2018): *Vou contar história do rabudo que aconteceu na Venezuela. Tinha um rapaz lá que saiu pra pescar, ele sempre saia né? Aí tinha rabudo que subia em árvore e imitava pássaro jacu. E era o próprio sogro dele! O rapaz ouvia o que falavam do sogro dele, que era rabudo mesmo, que mata pessoa, mas ele nunca viu nada. Então ele tava pescando. Quando deu cinco horas assim, anoitecendo, aí ele não viu sogro dele subindo não, mas já tava lá em cima da árvore. Aí quando tava dando cinco horas ele já começou a imitar jacu [Lázaro imitou o canto da ave]. E genro pescando. Sogro tá olhando lá de cima pra ver se pessoa tá procurando pra matar esse jacu, porque a comunidade fica perto da mata né? Aí genro falou — ‘Rapaz, eu vou procurar esse jacu, eu vou flechar ele, eu tô com flecha!’. Então ele foi bem devagar, aí quando olhou pra cima só ouviu jacu cantando, tava lá em cima da árvore. Não tava muito alto não, aí olhou bem e viu já era gente de costas. Ele viu o sogro mas o sogro não viu ele não, tava de costas imitando jacu. Ele foi devagar né? Aí disse — ‘Rapaz, sabe o que eu vou fazer? Eu vou flechar ele’. Aí mandou flecha dele e pegou na perna do velho. Pá! Bem aqui mesmo. Aí genro correu. Sogro não conseguia nem tirar a flecha, então quebrou ela mas ficou arame dentro da perna. Depois de um tempo, três dias, a esposa do rapaz fala — ‘Papai tá doente, não sei o que ele tem, mas tão dizendo que ele foi caçar, aí quando foi flechar o pássaro diz que atirou e a flecha voltou e pegou nele’. — ‘Não! Bora lá visitar!’ o rapaz disse. Aí chegaram lá e o velho tava flechado, de perna inchada. — ‘Que foi meu tio?’ — ‘Não, é que eu fui caçar aí quando atirei a flecha voltou. Fui caçar jacu pra comer né, tava com fome. Mas quando atirei flecha ela bateu no pau e voltou’. Então genro dele disse — ‘Olha meu tio, você tá mentindo, tá mentindo mesmo. Fui eu que te flechei pensando que era jacu na árvore’. Na hora que genro falou isso o sogro morreu. Na hora que terminou de falar o velho morreu. Foi assim que aconteceu com esse rabudo na Venezuela.*

Eu: Você acha que se o sogro tivesse visto que era seu genro ele atacaria mesmo assim?

Lázaro: *Não. Acho que não ia matar família. Mas quando ele faz alguma coisa né... pode atacar.*

Sabe-se, por um lado, que entre os povos indígenas que habitam as Guianas a relação entre sogro e genro é marcadamente assimétrica. Isso porque a filha do primeiro torna-se a esposa do segundo, condição que submete o rapaz aos “serviços da noiva”, ou seja, prestar uma série de trabalhos para o pai de sua esposa (Rivière, 1984). Por outro, no relato de Lázaro, essa relação assume uma qualidade evidentemente mortal: o sogro é *Kanaimé* e o genro sua possível vítima. Nesse sentido, trata-se de uma relação marcada pela ambiguidade, e que tende a se dissipar somente com o tempo e o nascimento dos primeiros filhos do jovem casal. No mais, a técnica utilizada nesse caso para ludibriar a presa foi simular uma ave bastante apreciada, o jacu, pretendendo deste modo colocar o caçador na posição de presa e atrai-lo para a morte.

A habilidade do *Kanaimé* em imitar aves reaparece em outra história contada por Lázaro:

Lázaro (28/05/2018): *Aí tem outra história, um rabudo com nome... ele tem nome... me esqueci, mas mora aqui perto de Santa Elena. A mulher dele diz que ele também canta toda tarde e também toda manhã. Diz que ele sobe em cima do pau e fica cantando, imitando muitos pássaros, ató, aracué... muitos! Diz que ele fica assim pra pessoa ir caçar, aí quando o pessoal vai ele ataca. Aconteceu aqui na Venezuela.*

Em ambos os casos, o assassino fica parado e a vítima, seduzida, vai ao seu encontro: a caça vai ao caçador. Mas nem sempre é assim, como bem vimos em outros trechos, nos quais o *Kanaimé* perguntava às pessoas pela localização da morada de suas vítimas e inclusive utilizava de fotografias para encontra-las.

Independente dos meios utilizados, quando o *rabudo* encontra sua vítima ele fica rondando sua casa, à espreita do melhor momento para atacar. Algo do tipo parece ter acontecido na fazenda Santa Rosa — uma das várias fazendas que, após a desintrusão da Terra Indígena São Marcos, nos anos 2000, foi repassada para as comunidades indígenas⁴⁵. Mas o desfecho não foi dos melhores para o *Kanaimé*:

Lázaro (27/05/2018): *Foi lá em Santa Rosa. A gente ouve aqui né? Aconteceu com um rapaz lá, um homem na fazenda. Ele ia pra cuidar do gado, ele*

⁴⁵ O último fazendeiro se retirou da Terra Indígena São Marcos no ano de 2002. Para mais informações sobre o desenrolar desse processo, conferir Andrello (2010).

andava por aí e nunca viu isso. Não acreditava. Mas um dia começou a acontecer. Ele andava com gado aí viu uma pessoa por aí, longe. Depois de noite assobiavam para ele, começou assim. De noite, depois de comer, ele ia dormir e só ouvia assim, um assobio. Ele não acreditava, né, aí foi acontecer com ele. Assim foi indo até que depois de uns dias ele disse — ‘Olha, eu vou esperar esse bicho aí’. Ficou esperando, esperando, então disse assim para os filhos — ‘Olha, vocês vão dormir e vão ficar quieto aí’. Queria que bicho chegasse perto. Aí os filhos dele fingiram dormir e ficaram quieto, quietinho mesmo esperando na porta. Aí bicho vinha assim, bem devagar, andando. Quando chegou perto da porta dele, tavam esperando já com terçado na mão. Aí quando bicho começou a empurrar a porta, quando ele abriu a porta para entrar na casa, aí ele cortou a mão do bicho, que foi embora correndo. Suju tudo de sangue a porta, o chão. Foram atrás mas não encontraram mais. Bicho correu, foi-se embora. Assim que aconteceu com ele em Santa Rosa.

Comecemos pelo assobio — “*de noite, depois de comer, ele ia dormir e só ouvia assim, um assobio*”. Trata-se de um sinal característico do *Kanaimé*, que em geral emite um assobio marcado por três intervalos sequenciais. Segundo os Taurepáng, o *rabudo* assobia dessa forma para atrair suas vítimas, que curiosas podem ir procurar o que estaria por trás do barulho. No relato de Lázaro, além do rapaz resistir à tentação de procurar a fonte do assobio, ou seja, além de evitar ser emboscado, podemos dizer que houve uma inversão de papéis, em que a própria pessoa perseguida emboscou seu perseguidor, mutilando sua mão.

O que haveria levado o *Kanaimé* a invadir uma casa com tantas pessoas? Seria um *rabudo* jovem e precipitado? A situação parece indicar que talvez seja possível traçar certos níveis de habilidade do *Kanaimé*, nos quais os inexperientes estão sujeitos a situações de emboscada. Nota-se também um ponto muito importante a respeito da performance desses assassinos: sua singular capacidade de rapidamente desaparecer do alcance e da vista de seus oponentes. Apesar de estar com a mão decepada e jorrando sangue — “*foram atrás mas não encontraram mais. Bicho correu, foi-se embora*”.

Situação semelhante, aliás, foi experimentada por Lázaro e seus irmãos quando crianças. Na ocasião, também estavam em sua casa com outras pessoas e, mesmo assim, de maneira análoga ao que aconteceu na fazenda Santa Rosa, o *Kanaimé* a invadiu e quase carregou seu pai, Bento:

Lázaro (27/05/2018): Como eu coloquei, o pai do meu pai [Akuri, pai de Bento] era pajé né? Então muitas pessoas pensavam que meu pai aprendeu pajelança com pai dele, como fazia. Mas eu sempre coloquei que meu pai nunca pensou em fazer isso não. Ele era adventista, ele nunca pensou em fazer isso não. Aí tinha pessoas que queriam perseguir ele achando que ele

queria ser pajé também. Quando meu pai ia para roça, ele ouvia criança chorando na mata, pra pensar que minha finada mamãe tinha ido pra roça atrás dele. Aí chorava igual criança, para ele ir atrás. Aí aconteceu com meu pai, uma vez que ele tava dormindo em casa. Então dormia todo mundo junto, muita rede junto né. Aí uma noite esse tal de rabudo entrou. Meu pai tava dormindo junto com minha mãe na mesma rede. Um dia rabudo entrou e fez o pessoal dormir. Aí esse rabudo entrou, colocou a mão por de baixo do meu pai, na rede, e pegou ele como criança sem minha mãe acordar nem nada. Ela nem sentiu meu pai indo embora. Aí pegou e já foi indo, quando tava passando por baixo da rede das pessoas, ninguém nem acordava. Mas quando já tava perto da porta, quando ele foi já passando da porta, aí meu pai acordou. Então segurou na porta, aí rabudo puxou ele querendo levar e papai também puxando rabudo pra ficar. E ninguém acordou! Aí rabudo soltou meu pai e saiu correndo, então papai começou a chamar pessoal e foi correndo atrás. Na hora que meu pai foi atrás dele que minha mãe acordou, mas ninguém achou ele não, bicho se enfiou na mata, sumiu. Nesse dia quase que papai morre, ficou doente no mesmo dia. Deu febre nele. Aí fizeram chá e ele melhorou. Meu pai ficou todo roxo, marca do rabudo no pescoço, no braço, garganta, mas nunca conseguiram pegar papai. Ele orava né? Orava bastante.

De maneira um pouco distinta dos relatos anteriores, esse incidente, que quase matou Bento, revela ao menos três elementos que me parecem de grande relevância para compreendermos as situações que envolvem o *Kanaimé* e seus ataques. Vejamos:

O primeiro diz respeito ao repertório mágico desses assassinos, a saber, sua notável habilidade para encantar suas vítimas e fazê-las dormir — “*um dia rabudo entrou e fez o pessoal dormir*”. A esse domínio de conhecimento os Taurepáng dão o nome de *tarén*, encantações que podem “estragar” objetos e pessoas. Na literatura, *tarén* é compreendido como “invocação mágica” (Armellada, 1972), “*verbal spells*” (Thomas, 1984) ou como um “sistema de nominação ou invocação de nomes” (Santilli, 1995). Grosso modo, traduzir *tarén* por “feitiçaria” não seria incorreto, mas em língua portuguesa os Taurepáng optam pelo termo “reza”. Entre os Wapichana, objetos e pessoas também são estragados pela palavra, encantações que eles chamam de *pori*, em seu idioma, e de “oração” ou “remédio”, em português (Farage, 1997: p. 227; ver também Farage, 2002).

Em linhas gerais, o conhecimento das encantações *tarén* pode ser utilizado para trazer benefícios ou fazer malefícios. Como dizem os moradores do Bananal, quem sabe fazer *tarén* para curar, também sabe fazer para estragar e, por ser uma prática realizada aos sussurros e em lugares reservados, a intenção do protagonista nunca está isenta de suspeitas. Apesar dessa ambiguidade, a maioria dos pais de criança pequena conhece

alguns poucos *tarén*, pois funcionam como espécie de tratamento doméstico contra mazelas infantis, como diarreia, dor de estômago, indigestão e “sustos”. Por outro lado, as pessoas que conhecem um grande repertório de encantações *tarén* são conhecidas por *Tarén Esak*, os “donos do *tarén*” (Thomas, 1984: pp. 139-142; Levy, 2003: p. 41-42; Amaral, 2019: p. 309).

A atuação do *Kanaimé*, não obstante, está intimamente relacionada à capacidade de desacordar suas vítimas com o auxílio das encantações *tarén*, pois, uma vez inconscientes, seus corpos ficam vulneráveis à manipulação. De maneira conjunta, o *rabudo* também é perito no uso de determinadas plantas de poder.

Os Taurepáng conhecem uma diversidade de plantas de poder, classificando-as em dois grandes grupos: *muran* e *kumi*. Ao que tudo indica, o uso dessas plantas pode facilitar diversos afazeres da vida cotidiana, mas cada planta é específica para determinada atividade. Há aquelas, por exemplo, próprias para a pescaria, enquanto que outras favorecem a caça de veado, de mutum ou de outro animal; há igualmente as que são específicas para o deslocamento de grandes distâncias sem que a pessoa sinta muito cansaço físico, para que trabalhe na roça com bastante energia ou para que aprenda um idioma com facilidade. É importante salientar que, para meus interlocutores, as propriedades mágicas que permitem essas habilidades residem nas próprias plantas, sendo passadas apenas temporariamente para quem a pessoa que as utiliza.

Para que seja efetiva, cada planta demanda um método diferente de aplicação no corpo, envolvendo escarificações nos tornozelos, joelhos, genitália, tórax, axilas, pescoço, língua, testa, nuca ou nas têmporas. Após o escoamento do sangue, a *muran* ou *kumi* deve ser esfregada apenas no local escarificado. Resguardos sexuais e alimentares também fazem parte do processo. Outra medida utilizada é jamais deixar as plantas de poder cultivadas passarem fome, pois devem ser regularmente alimentadas — até mesmo com sobras de *damorida*. Como o *Kanaimé* utiliza plantas de poder específicas para caçar pessoas, a alimentação de suas *muran* e *kumi* também envolve o sangue das vítimas que abate. Mas, uma vez que tenham experimentado essa substância, elas vão querê-la com frequência, e caso o *Kanaimé* não as sacie, ele próprio pode acabar sendo morto pelas plantas de poder que cultiva. Ou seja, o mais provável é que o *Kanaimé* se torne “escravo” desses auxiliares (Levy, 2003: p. 2 nota 2).

Pelo que registrei, o *rabudo* normalmente opta por plantas que fazem sua alma sair do corpo e viajar por grandes distâncias a fim de assustar suas vítimas. Eles também têm um gosto particular por plantas que possibilitam sua alma sair do corpo e “se alojar”

no corpo de determinados animais, como o cachorro, pois essa é a melhor forma de rondar a casa das vítimas sem se expor. Com efeito, cachorros que contenham o espírito do *Kanaimé* “dentro de si” possuem os olhos vermelhos e um comportamento marcadamente raivoso. Thomas, por sua vez, relata um caso de picada de cobra onde a vítima não conseguiu se curar e faleceu, pois a cobra em questão era a própria manifestação do *Kanaimé* (Thomas, 1982: p. 140).



Figura 8. Muda de *muran* que me afirmaram ser para que um idioma seja aprendido com facilidade. Quando crescida, precisa ser regularmente aplicada na parte de baixo da língua toda vez que se treina as novas palavras. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Prosseguindo nos relatos de Lázaro, o segundo ponto que gostaria de chamar a atenção é a ênfase nas marcas que o *Kanaimé* deixa no corpo de sua vítima — “*meu pai ficou todo roxo, marca do rabudo no pescoço, no braço, garganta*”. No limite, apesar do *Kanaimé* ser “razão última para a morte” (Farage, 1997: 111), isto é, a explicação de quase todo óbito, é consenso que uma prova irrefutável de morte por *rabudo* são os hematomas nas articulações e juntas do corpo da vítima, sintomas esses que podem igualmente ser vistos na garganta, no peito e nas costas. Outra prova é que os corpos de pessoas mortas por *rabudo* apresentam uma cor escura; em contraste, quando os cadáveres ficam “brancos” a causa da morte é creditada a outros fenômenos, tais quais

encantações *tarén* ou o roubo da alma por espíritos que habitam as áreas adjacentes às comunidades (Butt Colson, 2001).

Visto que a coloração escura dos corpos não deixa margem de dúvidas sobre a atuação do *rabudo*, o leitor pode estar se perguntando: o que, afinal, o *Kanaimé* faz quando ataca suas vítimas? Durante meu trabalho de campo, obtive apenas fragmentos de resposta para essa interrogação, pois, como mencionado, o mais comum foram as evasivas: não faziam *rabudismo*. Vejamos o que a literatura, que por sinal é reduzida sobre o assunto, diz a respeito.

Após cinco anos de pesquisas (de 1992 a 1997) entre os Patamona e os Macuxi, habitantes das montanhas de Pacaraima, na Guiana, N. Whitehead, em seu artigo intitulado *Kanaimà: Shamanism and Ritual Death in the Pakaraima Mountains, Guyana* (Whitehead, 2001), detalha o modo como esse assassino manipula os corpos de suas vítimas, bem como o que faz depois de mata-las. Por se aproximar dos fragmentos que registrei entre os Taurepáng do Bananal, passo, então, ao detalhado *script* de ataque de *Kanaimé* formulado pelo autor.

É necessário pontuar que esse *script* diz respeito à etapa do contato físico entre o *Kanaimé* e sua vítima, e não necessariamente à etapa dos “sustos”, quando o *rabudo*, ou sua alma, pode simplesmente ficar amedrontando as pessoas que pretende matar. Esses “sustos”, com efeito, não matam e inclusive há tratamentos para neutralizar seus efeitos, ao passo que para o ataque propriamente dito do *Kanaimé* não há mais nada que possa ser feito. Vejamos seus pormenores.

Na grande maioria das vezes, o ataque só acontece quando a vítima está de costas, sozinha na roça, andando pela mata ou nas proximidades de sua residência. A agressão começa com uma forte pancada na parte de trás de sua cabeça, na nuca, para desmaia-la e em seguida dar início a uma série de mutilações que visam, ao final, sua morte. O passo inicial é assegurar que, ao recuperar a consciência, a pessoa não fale sobre o que aconteceu, pois essa exposição comprometeria a identidade do *Kanaimé*. Para tal, a vítima tem sua língua perfurada com dentes de cobra. Esse procedimento também irá lhe comprometer a capacidade de se alimentar, o que contribui para que morra em poucos dias. Após perfurada a língua, enquanto a vítima permanece estendida inconsciente no chão, seu corpo é virado de barriga para baixo e o *Kanaimé* enfia um rabo de iguana, ou de tatu, em seu ânus. Por meio de fricções sucessivas, o agressor busca lesionar os músculos do intestino de sua presa. Novamente virada de barriga para cima, seu estômago é pressionado sistematicamente para fazer com que parte do esfíncter seja expelido. O

objetivo é que pequenos cortes sejam operados nessa região do corpo, de forma que tais fissuras também lhe prejudiquem a capacidade de defecar.

Por fim, visando manter alargado o canal do ânus, o *Kanaimé* pode colocar um fino graveto no reto da vítima. Essa medida facilitaria a introdução, no interior do corpo, de uma *puçanga*, um tipo de preparo com ervas especialmente mortíferas. Com esse procedimento, o *Kanaimé* busca induzir no corpo inconsciente uma espécie de digestão vagarosa das propriedades letais dessa *puçanga*, cuja marca característica é exalar um leve odor adocicado, semelhante ao do abacaxi. Ao mesmo tempo que esse aroma confirma uma agressão impossível de ser revertida, pois nem mesmo os xamãs mais habilidosos conseguem neutralizá-la, também denuncia a possibilidade da sepultura da vítima ser futuramente remexida por seu assassino (Whitehead, 2001).

Ou seja, o interesse do *Kanaimé* por sua vítima não termina após o ataque e a mutilação de seu corpo, que provocará sua morte inevitável em poucos dias. Isso porque, ainda segundo Whitehead, um corpo abatido dessa forma poderá ser ofertado enquanto dádiva à entidade que permitiu ao *Kanaimé* o sucesso em sua caçada. Nesse ritual, tal entidade identificar-se-ia à ferocidade de *Kaikuse-yumu*, “*the Lord Jaguar himself*”, nas palavras do autor (Whitehead, 2001: p. 239) — entidade que só ficará saciada após provar do sabor da caça abatida. Para realizar essa oferenda, o *rabudo* espreita pelas redondezas da casa de sua vítima enquanto ela está agonizante, e depois pelo local onde foi sepultada. Nessas rondas, ele normalmente assume a forma de cachorro, aquele com olhos vermelhos e comportamento raivoso. Após três dias do óbito, quando o cadáver já começa a apresentar sinais de decomposição, o *Kanaimé* vai até a sepultura e revira o corpo enterrado com o objetivo de se alimentar de parte do sangue putrefato do cadáver.

Esse líquido é descrito por Whitehead pela palavra *maba*, e seria saboreado da mesma forma que o “mel de uma colmeia”. Já os Taurepáng do Bananal, por sua vez, afirmaram que esse procedimento seria equivalente ao consumo de caxiri alcoólico, que também demora ao menos três dias para fermentar. De toda forma, ainda segundo Whitehead, a ingestão desse líquido putrefato causaria uma espécie de efeito psicotrópico no *Kanaimé*. Diz o autor que esse efeito acalmaria o ímpeto assassino desse malfeitor e o faria voltar a ter “uma vida comum” por algum tempo. Suspeito que se trate mais de satisfazer as plantas de poder que o *Kanaimé* utilizou em sua caçada, como mencionado acima.

Nessas circunstâncias, não há tratamento que evite a morte da vítima. Ou seja, mesmo que ela desperte e volte para sua casa com dor de cabeça, na língua e no ânus, e

que viva nessa agonia por mais alguns dias, seu diagnóstico fatalmente já está dado: em breve irá morrer. Tais técnicas, portanto, são infalíveis. Dessa forma, os tratamentos contra *Kanaimé* só são efetivos se realizados em momento anterior à execução do *script* elaborado por Whitehead, o que nos leva à terceira contribuição do relato de Lázaro: os tratamentos que os Taurepáng mobilizam para lidar com “sustos” provados por *Kanaimé*.

Em dado momento Lázaro afirmou “*nesse dia quase que papai morre, ficou doente no mesmo dia. Deu febre nele. Aí fizeram chá e ele melhorou*”. Bento, apesar de carregado nos braços e disputar forças com o *rabudo*, não chegou a ter seu corpo mutilado, por isso só teve hematomas e febre. A febre, de fato, acompanha os casos de “sustos” causados por *Kanaimé*. Basta lembrarmos o que aconteceu com Esli, quando voltava da roça e foi abordado por dois *Kanaimé* com uma foto. Ele também foi arrebatado por forte febre.

Os Taurepáng afirmam que chá de pilão é uma bebida eficaz em habilitar a vítima a falar sobre o incidente com o *Kanaimé*. Ao literalmente tomar a água preparada com as raspas do fundo de um pilão, dizem que a pessoa “se destrava” e consegue finalmente verbalizar o ocorrido. Ao falar, seu estado febril, com o tempo, vai vagarosamente se esvaindo, o que implica que em situações desse tipo a saúde da pessoa “assustada” só melhora se ela conseguir falar sobre o incidente, e para tal, o chá de pilão, ao que tudo indica, é indispensável.

O primeiro passo do tratamento, portanto, é “destravar” a pessoa “assustada” para que ela fale, para que verbalize sobre o incidente. Em seguida, segundo os moradores do Bananal, é necessário — e reproduzo aqui suas palavras — “fazer com que a alma assustada pare de deixar marcas por onde a pessoa assustada passa”. Quando questionei, explicaram-me que a alma de uma pessoa “assustada” por *rabudo* deixa uma espécie de “rastro” por onde passa, de forma que é precisamente a existência desse tipo de pegada, digamos assim, que o *Kanaimé* posteriormente irá perseguir para encontrar e espreitar sua presa. Porém, o intervalo entre o “susto” produzido pelo *Kanaimé* e a sequência de mutilações descritas por Whitehead — que só acontece quando o assassino finalmente encontra sua vítima em um local apropriado para o ataque — pode ser de anos.

Para neutralizar os “rastros” que a alma assustada da pessoa deixa, os quais nortearão a caçada do *Kanaimé*, os Taurepáng do Bananal conhecem ao menos duas práticas. Uma delas é banhar a pessoa “assustada” com folhas de batata-roxa ou com coroas de abacaxi, e a outra é partir um cupinzeiro ao meio e fazer a pessoa “assustada”

atravessá-lo, sendo que depois disso as partes do cupinzeiro devem ser unidas novamente. Nas palavras de Conrado:

“Desde que o Kanaimé assuste uma pessoa, seja lá homem ou mulher, ele vai até matar né? Então precisa fazer alguma coisa para dar uma driblada neles, porque se não eles vão caçar até matar. Por exemplo, se perseguir alguém no Bonfim podem vir pegar até aqui [no Bananal], porque eles vão caçando o rastro.”

Tanto o banho com folhas de batata-roxa, ou com coroas de abacaxi, como também o tratamento com o cupinzeiro, são efetivos para “driblar” o *Kanaimé* e fazê-lo perder o “rastro” que guia sua caçada. Com isso, o *rabudo* precisará procurar por novas vítimas. Complementando esses tratamentos, também devemos levar em consideração outra medida protetiva que o relato de Lázaro revela, a saber, um regime intenso de orações. No trecho, *“mas nunca conseguiram pegar papai. Ele orava né? Orava bastante”*, esse exercício se mostra de grande importância.

Cachorros são igualmente bem-vindos. Além de serem os primeiros a denunciar a presença de alguém que se aproxima, especialmente se for de noite ou pela mata, suas mortes regulares são sinal evidente da presença de *Kanaimé* por perto, pois o *rabudo* opta preferencialmente por mata-los antes de atacar as pessoas, seja para testar suas habilidades (antes de atacar uma vítima humana), seja para “liberar” o caminho para seu ataque. Todavia, apesar das medidas que se adote, é necessário sublinhar que *“no one can render this secret killer permanently inactive and most people eventually become his victims”* (Butt Colson, 2001)⁴⁶.

Façamos, nesse momento, uma retrospectiva das técnicas do *Kanaimé* até agora analisadas. Para atrair suas vítimas, vimos que o *rabudo* pode tanto assobiar mata adentro, cujo som se caracteriza por uma sequência de três intervalos, como também simular o canto de determinadas aves, sempre procurando fazer com que as pessoas se dirijam até a emboscada por ele preparada. Por outro lado, para encontrar seus alvos o *Kanaimé* pode utilizar fotos ou simplesmente perguntar pelo local de sua residência, de forma que quando os encontra, ronda suas casas e aguarda pelo melhor momento para atacar. Tais práticas parecem estar atreladas à sua habilidade de utilizar encantações *tarén* e plantas

⁴⁶ “Ninguém pode tornar esse assassino secreto permanentemente inativo e a maioria das pessoas acaba se tornando suas vítimas”. Tradução minha.

de poder, *muran* e *kumi*, para ser bem-sucedido. Caso não o seja, o *Kanaimé* pode rapidamente se esquivar e desaparecer do alcance e da visão de seus perseguidores.

Quando o *rabudo* finalmente ataca, derruba sua vítima inconsciente no chão e opera uma sequência de mutilações em seu corpo, práticas essas que não visam matá-la na hora, mas dentro de poucos dias. Nesse quadro, o odor adocicado, semelhante ao do abacaxi, é sinal irreparável de sua morte iminente. Corpos abatidos dessa forma apresentam uma tonalidade escura, sinal que confirma não só o motivo da morte como também a possibilidade da sepultura do recém-falecido ser futuramente violada por seu próprio assassino. De acordo com Whitehead (2001), é nesse momento que o *Kanaimé* poderá oferecer parte do corpo putrefato enquanto dádiva à *Kaikuse-yumu*. Como *kaikuse* significa onça, interpreto tal entidade como sendo o dono ou o pai das onças.

Complementando todas essas atribuições que envolvem a performance assassina do *Kanaimé*, há que se mencionar ainda sua a vestimenta, que, por sinal, é também uma de suas principais características. De acordo com os moradores do Bananal, o *Kanaimé* opta por se vestir com qualquer couro de animal que esconda sua real identidade, para o caso de ser visto, e que ao mesmo tempo também assuste suas vítimas no momento do ataque.

Lázaro (27/05/2018): *Dois irmãos saíram pra caçar, eles sempre saíam para caçar. Aí eles foram, foram indo pelo lavrado. Foram-se embora, né. Daí viram um tamanduá andando e um dos irmãos disse — ‘Olha ali bicho, é tamanduá!’. Mas o outro viu que era gente que tava andando vestida de couro de tamanduá — ‘Não, não é tamanduá não, é gente mesmo’. Ele viu que era gente. — ‘Isso não é tamanduá não, meu irmão, tá parecendo gente’. — ‘Eu vou é atirar nele, eu tô com espingarda!’ disse o outro. — ‘Não, não mata ele não meu irmão’. Mas o irmão não queria escutar — ‘Eu vou é atirar!’. Então atirou. Eles tavam de cavalo, os dois, cada um no seu cavalo. Foi assim que aconteceu, atiraram mas não pararam para olhar, era só para malinar e foram embora. Daí só depois de um tempo foram num pajé e descobriram que uns dias atrás chegou um rapaz todo machucado de bala. — ‘Que foi que aconteceu?’ perguntou o pajé. — ‘Nada não, eu me machuquei com a minha própria espingarda, foi acidente, eu atirei e a bala me queimou’ ele disse. Mas era mentira, era o rabudo que os irmãos tinham atirado no lavrado.*

Em outra história, dessa vez contada por Conrado, soube que ele conheceu pessoalmente um velho que fazia *rabudismo* no Manoá, comunidade que não fica muito distante do Bananal. Com efeito, por ser evangelista, Conrado está sempre viajando, por isso, conhece muitas pessoas por onde passa.

Conrado (20/05/2018): *A história do Kanaimé do Manoá é o seguinte. O próprio Kanaimé faz seu treinamento dentro da sua casa. Por exemplo, ele pode vestir couro de onça, couro de tamanduá, qualquer tipo de couro que assuste alguém. Então lá no Manoá nós tivemos o privilégio de conhecer o Kanaimé ao vivo. Esse Kanaimé, quando dava assim seis horas da tarde, ele vestia couro de tamanduá completo, com aquele bicão e unhas, ia lá para baixo da mangueira e começava a amolar as unhas. Tava treinando pra mais tarde atacar alguém, aí pelos caminhos, nas casas... vai saber. No momento que esse rabudo tava afiando as unhas, aí o netinho dele, acho que uns dez anos né, nunca tinha visto Kanaimé, aí viu aquele animal ali, grande, em pé na mangueira. Aí neto gritou para a vó — ‘Vovó, vovó, olha ali tamanduá!’.* Aí a vó não ligou, então netinho foi lá dentro [de sua casa], pegou a baladeira [estilingue] e procurou por pedra. Mirou e atirou bem no olho do tamanduá! Acertou o olho! Aí na hora que ele atirou tamanduá deu um grito assim ahhhhhhh, era o próprio Kanaimé agonizando! Então nessa hora vovó saiu de casa, pegou o netinho pelo braço e gritou — ‘Pra que você foi balar seu avô, menino!’. Então Kanaimé era da própria casa dele né, era parente. Quando eu conheci esse velho dentro do ônibus [momento em que Conrado afirmou ter conhecido ao vivo o referido Kanaimé do Manoá], parente chegou em mim e falou baixinho assim no ouvido — ‘Cuidado aí, esse velho é rabudo!’. Eu respondi — ‘Ah é? E por que?’. Quando vi bem de perto assim percebi que o olho dele tava já todo espocado, foi bem nele que o tiro de baladeira pegou e estragou tudo. Até hoje esse velho usa óculos escuro, pra esconder machucado. Ele é bem baixinho, velhinho de tudo. Então você vê que o Kanaimé treina em sua própria casa.

Eu: Mesmo velho, o Kanaimé pode ainda estar em atividade?

Conrado: *Depende se tiver vigor né? Se ele vê que não dá mais, aí ele pode treinar outra pessoa. Pode ser o neto ou o filho. O Kanaimé tem muita muran né? Kanaimé usa muita muran, muita puçanga. Aquela que atrai, aquele que segue, que anestesia você de longe. Minha sogra diz que a gente não aguenta quando Kanaimé vê a gente, aí a gente fica pesado, com a cabeça cheia, não consegue correr. Mas o Kanaimé é muito traiçoeiro, ele ataca a gente quando tá em uma pessoa só. Eles andam em grupo, então se você for reagir, com arma branca, com pau, por exemplo, aí eles te pegam, bota folha na boca, bota caroço no ânus. E aí já lhe pegaram, já lhe mataram já. Kanaimé não mata gente assim ao vivo, Kanaimé mata escondido, ele pega você, judia, maltrata, machuca muito. Aí você chega em casa triste, não quer mais comer, não quer beber. Aí a família percebe né — ‘O que foi que aconteceu?’ Aí ele não conta, não consegue contar. As famílias que tem experiência já logo fazem chá de pilão pra poder contar. Bota água no pilão, soca, pega e dá para ele tomar. Aí a pessoa toma, tá doente né? Tá machucado de Kanaimé e aí vai contar. Mas só conta. Conta e morre.*

Nota-se, novamente, a inevitável morte após o Kanaimé atacar e manipular o corpo da vítima. Nessas condições, o pouco que se pode fazer é “destravar” a pessoa

atacada para que fale sobre o ocorrido, e revele uma possível pista sobre a identidade do assassino. Algo que, por conta do couro de animal vestido, nem sempre é possível. Então perguntei:

Eu: E quando a pessoa morre, o assassino vai visitar o túmulo dela?

Conrado: *Vão. Eles sempre vão lá. Aí parente já sabe que é Kanaimé mesmo. Tem prova né? Por exemplo, aqui em Sorocaima teve uma festa na casa do meu irmão. Meu irmão Carlos fez uma festa. Aí tinha um rapaz lá que era muito estranho aqui na região. E de repente um rapaz daqui do Guariba [comunidade vizinha ao Bananal] chamado Simão, já com a cabeça cheia de caxiri, chegou e bateu assim na cara do Kanaimé — ‘Ei, que você tá fazendo aqui rapaz?’. O desconhecido era uma pessoa estranha né? Aí o cara nem deu atenção. Então depois o Simão foi lá dentro, pegou um terçado, correu e deu na testa do Kanaimé. Cortou o coiso, mas não matou. Aí o Kanaimé saiu, — ‘Tá bom, você vai ver’. Até hoje esse Simão mora escondido, mas eles [os Kanaimé] tão atrás dele. Como ele [Simão] era do Guariba, aí ele teve que ir lá pra Sorocaima II e logo em seguida Kanaimé chegou lá. Não deu pra pegar Simão mas pegaram a irmã do Simão. Mataram ela. Kanaimé que matou. Então hoje o Simão tá aí, se escondendo ninguém sabe onde.*

Quando o *Kanaimé* não consegue pegar a pessoa que almeja, não raro opta por matar algum parente próximo da vítima. Isso seria uma espécie de sinal, um aviso para o verdadeiro alvo nunca relaxar, pois sua integridade está comprometida para sempre. Uma hora ou outra o *Kanaimé* irá pegá-lo e consolidar sua vingança — “*Aí o Kanaimé saiu, — ‘Tá bom, você vai ver’. Até hoje esse Simão mora escondido, mas eles [os Kanaimé] tão atrás dele.*”

Porém, não é só o *Kanaimé* que se vinga, afinal os parentes da pessoa assassinada, uma vez que tenham identificado evidências irrefutáveis da morte de seu parente, também podem buscar vingança. Nesses casos, eles montam vigília na sepultura do recém-falecido e aguardam o assassino aparecer. Como pontuou Conrado — “*Vão. Eles sempre vão lá [na cova]. Aí parente já sabe que é Kanaimé mesmo. Tem prova né?*”.

E o que acontece quando se pega um *Kanaimé*? Quase todos os relatos até agora apresentados tocam nessa questão. Quando o *rabudo* é pego em flagrante, isto é, manipulando o corpo de uma pessoa ou tentando acessar a cova de sua vítima, o procedimento mais comum que me relataram é os parentes da vítima, sedentos por vingança, partirem para cima dele com pedaços de pau e terçados. Após ser capturado, o *Kanaimé* é morto à golpes e tem seu corpo esquartejado, de forma que cada parte, recomenda-se, seja enterrada em um local diferente.

Digamos que a morte seguida de esquartejamento é o procedimento mais impetuoso dos parentes da vítima, especialmente quando flagram o *rabudo* em ato. Mas também há outras alternativas:

Eu (20/05/2018): Me disseram que em Tarau Paru [comunidade taurepáng próxima ao Bananal] tem bastante *Kanaimé*.

Conrado: *Tem muito lá. Pegaram professor na moto. Bicho todo vestido de couro de tamanduá. Pegaram ele voltando pra casa.*

Eu: E o que faz quando pega o *Kanaimé*, tem que matar?

Conrado: *Não. Quando pega entrega pro povo fazer justiça. Vou contar uma aqui. Passou um grupo de Kanaimé pelo Contão, aí matou uma velinha no Contão. Penduraram ela de perna pra cima. Depois mataram uma criança. Fizeram a mesma coisa, judiaram muito no Contão. Esses Kanaimé viajaram, passaram na fazenda que eu trabalhava e eu vi a zuada deles na fazenda que eu tava. Era mais ou menos meia noite quando eles passaram na fazenda. Eles tavam vindo pro Surumu, os Kanaimé. Acho que eram mais de dez, talvez vinte pessoas. Nessa noite aí eu vi só a movimentação deles, a zuada deles. E o cheiro, né? Kanaimé tem cheiro de urucum. Mas eu acabei dormindo. Quando acordei vi as coisas da fazenda tudo jogadas no chão. Cela, couro, sola, tudo que tinha na fazenda jogaram no chão. Como a gente criava um casal de carneirinhos, eu tinha que buscar leite lá na outra fazenda, mas o vaqueiro não tava lá. Quando eu fui buscar leite pros cordeirinhos, eu vim voltando e procurei os cachorros e não achei mais os cachorros. Chamei por eles e nada, nada mesmo. Fui na casa de moradia do fazendeiro e tava lá os quatro cachorros com língua pra fora. Tiraram a ponta da língua deles, o olho direito, unha do meio, ponta do rabo. Judiaram tudo. E unha do pé. Tudo cortado. E a ponta da orelha direita. Percebi aquilo ali, rapaz, quase chorei. Quatro cachorros da fazenda, logo os mais brabo que tem, mataram tudo. Tava tudo estrebuchado, feio de ver. Aí eu esperei o dono da fazenda chegar, chegou umas 15h, e eu lá na fazenda chateado. Os Kanaimé já tinha ido tudo embora. Toda vez que ele chegava [o dono da fazenda], os cachorros ia receber ele na porteira. E cadê os cachorros? — ‘Conrado, cadê os cachorros?’ — ‘Eu acho que bicho matou’. A hora que o seu João viu os cachorros dele, ele começou a chorar. Dona Carmina também chorou muito. Choraram, choraram e choraram de dar dó. Depois de um tempo parente veio e falou que tinha um grupo de cavaleiros saído lá do Contão caçando os Kanaimé. Aí vinha o tuxaua Antônio, Marculino e mais uns dois. Acho que eram quatro cavaleiros. Chegaram na fazenda e perguntaram — ‘Ei, vocês viram algum movimento, alguma zuada de bicho aqui?’ Respondi — ‘Olha seu Antônio, eles passaram por aqui sim’. Aí viram rastro deles, seguiram rastro lá pro Surumu. Chegaram no Surumu já de noite, que é muito longe. Aí falaram com delegado de lá — ‘Olha seu delegado nós viemos aqui porque estamos caçando Kanaimé, um grupo de Kanaimé. Mataram uma senhora lá*

no Contão e uma criança. Judiaram muito e também mataram quatro cachorros na fazenda'. Já foram logo contando pro delegado né? Nessa mesma noite os bicho tavam atacando a maloca do Barro. Mataram uma mulher lá na maloca do Barro que saiu para fazer necessidade, para urinar. Mataram ela. Aí lá pegaram dois Kanaimé! O tuxaua Antônio não sabia disso quando o delegado falou — 'Olha, nós temos dois Kanaimé preso aí, mas eles não falam nada. A gente tenta falar com eles, eles não fala nada, fica de cabeça baixa. São cabeludo e calado'. Aí o tuxaua falou — 'Pois eu quero ver eles!'. Trouxeram os dois Kanaimé pra fora, aí o delegado falou — 'Esse aqui ó, acabou de matar uma senhora no Barro. Nós conseguimos pegar dois, mas são muitos. Um grupo de pessoas e eles saíram pro rumo de Boca da Mata, tão indo aí de noite'. Então o delegado falou assim — 'Olha seu Antônio, eu não posso fazer nada com esses aí. Fala com eles, fala no idioma. Ninguém sabe quem são eles'. Aí disseram que eram Patamona, que vinham de muito longe. Aí o delegado falou — 'Olha seu Antônio, se o senhor quiser fazer justiça neles nós vamo bota eles num carro da polícia e nós vamos deixar eles lá no Contão. Como a família da senhora que mataram tá revoltada, nós vamos deixar eles lá. Faz o que vocês quiserem ok'. E levaram, polícia levou eles dois. Passou lá na fazenda onde eu tava e seu João tentou ver eles mas não deixaram. Tinha dois Kanaimé algemados e o tuxaua Antônio e os outros cavaleiros tavam logo atrás. Chegaram no Contão aí soltaram eles. Delegado falou — 'Tó aí seu Antônio, tá aí os dois Kanaimé, pode fazer o que quiser'. Daí tuxaua reuniu o povo e disse pra família da vovozinha que Kanaimé matou — 'Nós vamos judiar deles, vamos bater neles, bater e bater e deixar bem machucado mesmo. Depois vamos amarrar uma grande pedra com corda no pescoço e jogar eles lá dentro d'água'. E assim eles fizeram. Então eles mataram os dois bichos.

Após uma pausa, Conrado complementa: “*Eles vieram lá da Guiana matando, assustando. Assustaram Antônio Horácio [o fundador da comunidade Boca da Mata], mataram ele também. Hoje é o nome dele lá na escola*”.

À exceção dos parentes próximos do *rabudo* assassinado, os demais indígenas não julgam negativamente quem mata um *Kanaimé*. Como dizem, “não passa de uma boa ação”. No mês de julho de 2017, por exemplo, após ter sua identidade de *Kanaimé* revelada, um homem que estava em um bar bebendo foi assassinado com quarenta facadas na Vila Raimundão I, município de Alto Alegre, Roraima. E dois anos antes, em 2015, duas pessoas foram inocentadas em julgamento realizado na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, após também terem sido acusadas de matar um *Kanaimé*⁴⁷. Porém, os parentes de um *rabudo* assassinado não esquecem o ocorrido e muitas vezes, mais cedo ou mais tarde, podem querer se vingar dos envolvidos.

⁴⁷ <https://folhabv.com.br/noticia/Indigena-acusado-de-ser-Canaime-e-morto-com-mais-de-40-facadas/29917> (acesso em: outubro/2019).

Minha impressão é que seria precisamente esse tipo de situação que as lideranças reunidas na comunidade de Maurak tentaram atenuar. No intuito de diminuir as constantes rixas de sangue que vêm assolando suas comunidades, especialmente potencializadas pela crise no país e pelo aumento exponencial do garimpo na região, buscaram uma nova solução à crescente onda de acusações: uma prisão que evitasse a espiral de vinganças que potencialmente se segue ao ataque de *Kanaimé*. Ao invés de puni-los com a morte, optaram pela iniciativa inédita de estabelecer uma prisão para *rabudos* dentro da maior comunidade pemon da região. Comunidade essa que, ironicamente, tem sua fundação atrelada a uma resistência pemon adventista ante as incursões dos padres católicos. Mas ao invés de atenuar as consequências, a prisão parece ter reforçado as tensões locais a ponto de obrigar o tuxaua de Maurak a não ter mais residência fixa, pois isso facilitaria seu assassinato.

Por fim, vale salientar o caráter ao mesmo tempo material e etéreo dos ataques de *Kanaimé*. Sob o aspecto material, esse agente se veste com couro de tamanduá ou de onça, ataca suas vítimas e mutila seus corpos, de modo que pode ser confrontado, capturado, preso ou morto. Quanto ao caráter etéreo, o *Kanaimé* é a “razão última da morte”, onde até uma picada de cobra pode dar sentido à letalidade com que esse fenômeno se expressa, contra o qual nunca haverá proteção suficiente.

Sobre o possível significado desse nome, Butt Colson buscou no dicionário Pemon-Castellano de Armellada e Gutierrez (1981) o termo *kana-ka-nepui*. A tradução de *kana*, nesse termo, recebe o significado de “cortar”, “hacer”, “cesar”, “terminar”, e o sufixo *imé*, variação de *ima* ou *imü*, remete a algo “grande”, “poderoso”. Assim, escreve a autora que a palavra *Kanaimé* (*Kana* + *imé*) pode ser traduzida como o “grande” ou o “poderoso exterminador” (Butt Colson, 2001: p. 224).

Durante o trabalho de campo, a maioria dos moradores do Bananal não soube me explicar a origem do nome *Kanaimé*, mas a expressão “grande matador” me foi dita algumas vezes. Contudo, ao indagar um casal recém-chegado no Bananal, vindo de San Francisco de Yuruaní, ouvi pela primeira e única vez a expressão “grande exterminador”. O que de fato reforça a sugestão de Butt Colson.

No mais, em sua excelente monografia sobre os Pemon na Venezuela, Thomas escreveu que a palavra que seus interlocutores utilizam para designar uma pessoa atacada por *Kanaimé* é *apichi*, que o autor traduziu como “to grasp” (Thomas, 1982: p. 141). Como esse verbo significa “alcançar”, “agarrar”, “pegar”, “apertar” ou até mesmo “aferrar”, ele nos mostra sob outro ângulo a percepção que os indígenas mobilizam a

respeito da atuação do *rabudo*. Em grande medida, os moradores do Bananal entendem a atuação do *Kanaimé* como responsável por fazer dessa terra (*patá*) um “lugar de morte”, isto é, um *rinotok patá* — algo que os acontecimentos recentes na Venezuela só vieram a intensificar.

Em artigo intitulado *Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure* (Butt Colson, 2001), lemos que para os Akawaio — subgrupo Kapon, vizinho dos Pemon — todo corpo vivo é habitado por uma “força vital”. A essa vitalidade os Akawaio dão o nome de *akwalu*, ao passo que para os Pemon, de acordo com Butt Colson, seria *ekatong*. Os Taurepáng do Bananal, por sua vez, utilizam a palavra *yekaton* para se referir àquilo que me traduziram por alma. Segundo dizem, é a própria *yekaton* que o *Kanaimé* assusta nas pessoas e, uma vez assustada, deixa “rastros” que guiarão a caçada do *raubdo* até sua vítima. Como os Pemon e Kapon lançam mão de diferenças dialetais como mecanismos de distinção social e geográfica entre seus diversos subgrupos, parece-me plausível que *akwalu*, *ekatong* e *yekaton* sejam formas particulares de expressar um fenômeno semelhante, isto é, a “força vital” que habita os seres vivos.

Quanto a essa questão, contudo, é necessário comentar que meus interlocutores insistiram em afirmar que só possuem *uma* única alma, que chamam de *yekaton*. Porém, à época de Koch-Grünberg, o autor escreveu que os Taurepáng possuíam *cinco* almas, de modo que todas se pareceriam com os homens, mas se comportavam como sombras. Essas cinco almas dos antigos Taurepáng seriam como as “sombras de um fogo”, onde a *primeira* alma é bastante escura e as demais levemente mais claras, até chegar na *quarta*, muito clara, e na *quinta*, que é a *alma que fala*, que o autor entende como a “mais nobre”, a qual chama justamente de *yekaton* (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 151-153). David Thomas, por outro lado, escreveu que um xamã pemon lhe contou que as pessoas possuem ao menos *três* almas: *enuto*, alma que vive no olho; *kamong*, a alma-sombra que deixa o corpo da pessoa após a morte e se instala nas serras junto aos espíritos que lá habitam, os *Mawarí*; e *tyekaton*, a alma-corção, ou alma-respiro, que pode ser roubada, fazendo a pessoa adoecer, e que também deixa o corpo durante os momentos de sono ou estados de inconsciência (Thomas, 1982: p. 142).

Diante dessa pluralidade de alternativas para a questão da alma taurepáng, é de ser perguntar o que teria levado os moradores do Bananal a subtrair, por assim dizer, seu

entendimento a respeito do assunto e afirmarem que só possuem uma única alma, *yekaton*. Seria uma consequência do aumento da ortodoxia da doutrina adventista no seio comunitário? De toda forma, *yekaton*, além de “sombra”, também pode ser traduzida como “força” ou “imagem” (Armellada & Salazar, 1981), e para uma discussão mais aprofundada sobre a noção de imagem e sua relação com a alma, duplo ou princípio vital, remeto o leitor aos trabalhos de Carneiro de Cunha (1978), Viveiros de Castro (1986), Gow (1999), Barcelos Neto (2001) e Capiberibe (2017).

Voltando aos Akawaio, *akwalu*, a “força vital” que habita os seres vivos, seria composta por uma “luz radiante que vem do lugar do sol” (Butt Colson, 2001: p. 223)⁴⁸, propriedade essa que a autora chama de *ekwa*, em língua akawaio, e que afirma ser *auka*, em língua pemon. Para os Taurepáng do Bananal, *auka* possui o sentido de “algo glorioso”, “que tem luz”, como me explicaram. Tanto que ao praticarem a religião Adventista do Sétimo Dia nessa terra, o paraíso que almejam no céu é definido como *auka patá*, um “lugar de glória e de luz” ao lado de Jesus Cristo.

A autora comenta que *ekwa* é um componente fundamental da *akwalu* akawaio, de forma que lhe garantiria *meruuti*. Em idioma nativo, Butt Colson afirma que *meruuti* pode ser traduzido como “força para viver”, algo que está intimamente associado à “inteligência”, “felicidade” e ao “bem-estar” das pessoas. Mas, assim como acontece com a *yekaton*, pequenas frações de *akwalu* podem ser roubadas, o que causa infelicidade, mal-estar e, no limite, a morte da pessoa. Nessas situações, cabe ao xamã identificar o problema e mobilizar as forças contrárias que resgatem a alma roubada de uma pessoa doente. Segundo Butt Colson (2001), a morte de uma pessoa akawaio ocorre quando a totalidade de sua *akwalu* se esvai do corpo, que, sem ela, definha.

Parece-me que a compreensão akawaio da morte nos mostra sob um novo ângulo a atuação assassina do *Kanaimé*. Após interpelar sua vítima com um grande “susto”, parte da alma da pessoa se esvai do corpo e é impedida de retornar. Isso porque, por meio de técnicas específicas de mutilação e através do uso de *puçangas* (preparos mágicos), o *Kanaimé* manipula o corpo da pessoa inconsciente estendida no chão, danificando e obstruindo seus orifícios, como boca, ânus e narinas. Ao que tudo indica, esses procedimentos impossibilitariam o retorno das frações da alma assustada. Diante da falta de apetite, dificuldade em urinar e defecar, e do forte estado febril, por mais que a vítima

⁴⁸ “Every living body contains radiant light from ‘the sun’s place’”.

ainda viva alguns dias, sua morte é certa, pois parte da *yekaton* que residia em seu corpo está impossibilitada de retornar.

Vale notar que quando uma pessoa é “estragada” por feitiçaria (*tarén*), o agressor deixa impressões de sua alma-respiro no corpo da vítima. Ao cuidar do enfermo, o xamã consegue visualizar parte da alma agressora e combatê-la. Mas nos casos de ataque de *Kanaimé*, o xamã consegue apenas ver o corpo doente, envenenado, escurecido pela ausência de sua “luz interior” (*ekwa/auka*). Uma vez que os xamãs não conseguem desobstruir os orifícios corporais manipulados pelos *Kaniamé*, também não conseguem curar as pessoas que foram atacadas dessa maneira. No melhor dos casos, os xamãs mais habilidosos conseguem apenas fornecer aos parentes da vítima a identidade do agressor e o local onde reside (Butt Colson, 2001: p. 225).

A especialidade do *Kanaimé*, portanto, parece residir em uma habilidade letal: danificar o corpo das pessoas de forma definitiva. Por essa razão, os Akawaio compreendem a ação do *Kanaimé* como sendo a própria representação incontornável e inevitável da morte; compreensão essa que, a meu ver, também é compartilhada pelos Taurepáng do Bananal. Com isso, seja através das expressões “o grande matador” ou “o grande exterminador”, pode-se inferir que ninguém está permanentemente a salvo da ação assassina do *Kanaimé*. Agente que, de acordo com os moradores do Bananal, é um dos principais responsáveis pela separação dos vivos da convivência com seus parentes, fazendo desse mundo um *rinotok patá*, isto é, um “lugar de morte”. Lugar esse, enfim, marcado pela presença do *rabudo*.



Figura 9. Retrato em tela do *Kanaimé*. Note-se o uso tanto do couro de onça como de tamanduá.
Fonte: Imagem cedida por Jaider Esbell, artista macuxi.

CAPÍTULO III

ANJOS CAÍDOS

3.1. — Todo cuidado é pouco

Os moradores do Bananal são muito zelosos com suas roças, e ouvi diversas vezes na comunidade que a roça do velho Bento era um capricho, sempre limpa e organizada. Em seu idioma, a palavra para zeloso é *enupen*, que também pode significar “vigilante” (Armellada & Salazar, 1981), e de fato os Taurepáng não trabalham na roça sem uma série de cuidados. Um deles, por exemplo, é cortar a maniva com muito respeito, evitando jogar a mandioca de qualquer jeito no chão. Ela precisa ser posta cuidadosamente no solo, pois caso seja maltratada, isto é, jogada sem cuidados, a planta pode se vingar e “flechar” o braço da pessoa que a cortou. Em seu idioma, os Taurepáng chamam essa mazela de *apuimasak*, e, em português, de quebrante.

No dicionário de Armellada & Salazar (1981), a palavra *apuima* é traduzida por “*enfermar con maleficio*”, ou seja, ficar doente, ao passo que o sufixo *-sak*, quando adicionado ao verbo, forma o particípio do passado. Dizem os autores do dicionário que *-sak* é equivalente ao “ado” em espanhol. Mas o que me chama a atenção é que *apu*, o prefixo de *apuima*, significa “tapar”, “obstruir”, “fechar” e, como vimos para o caso do *Kanaimé*, os sufixos *ima*, *imü* e *imé* são superlativos e exprimem uma qualidade em grau muito elevado. Portanto, uma possível tradução para *apuimasak*, o quebrante, seria algo como “mazela que obstrui o corpo de maneira muito intensa”.

Assuntos sobre o quebrante apareceram regularmente em minhas conversas com os moradores do Bananal. Aparentemente, essa mazela pode ser provocada por quase tudo que existe: seja um parente próximo ou não, a visão de determinada paisagem, seja por uma serra, por aves e cachorros, pela a água dos rios e igarapés e, como mencionado, pela maniva. Sua incidência é algo que os Taurepáng lidam com certa tranquilidade, e pode afetar homens, mulheres, velhos, adultos, jovens e crianças. Trata-se de uma agressão, se é que é correto chama-lo assim, que meus interlocutores interpretam de maneira bastante diferente das agressões causadas por feitiçaria (*tarén*) ou pela predação da alma provocada pelos seres que entendem como “anjos caídos”. De fato, *apuimasak* é outra coisa.

O quebrante se manifesta pelo surgimento repentino de uma dor abrupta que começa em um lugar específico do corpo e, progressivamente, se espalha para outras partes. Pode, por exemplo, começar na região do estômago e se espalhar para braços e pernas, ou começar no braço e se estender para o tórax, cabeça e costas. Não me parece que os Taurepáng compreendam a incidência do quebrante como algo intencional, está mais para algo que simplesmente pode acontecer como consequência de um comportamento indevido, pouco cuidadoso. Os moradores do Bananal me explicaram esse fenômeno afirmando que é algo semelhante a uma “transferência de energia”, sendo que, quando sai do ponto A para o ponto B, que é o corpo da pessoa, provoca uma “forte dor”. Pelo que registrei, *apuimasak* pode ocorrer em basicamente três situações.

Quando uma pessoa mais velha, normalmente o avô, chega da roça cansada e faminta. Nessas condições, se uma criança for ao seu encontro e ambos se olharem nos olhos, já é motivo suficiente para dar quebrante no pequeno. Por essa razão, uma precaução comum adotada no Bananal é receber quem chega do trabalho na roça com algum alimento, seja mingau de banana, farinha ou beiju. Isso “acalmaria suas energias” e praticamente anularia a possibilidade de causar quebrante em uma criança.

Esse tipo de quebrante, ao que tudo indica, raramente ocorre entre adultos. O detalhe curioso dessa situação é que a chance maior de “desquebrantar” a criança reside justamente na pessoa que provocou a moléstia. Então, através de uma retrospectiva de quem a criança encontrou, uma a uma é chamada para tentar neutralizar suas dores. O procedimento de cura nesses casos consiste em assoprar o local da dor e massageá-lo com movimentos circulares, até que pare de doer. Não soube de nenhum caso de quebrante causado por parentes próximos que tenha sido malvisto pelos familiares.

Outro tipo de situação que causa quebrante é quando a pessoa fica admirada ou, na definição taurepáng, “deslumbrada” com determinada paisagem ou pássaro. Se não parar de ficar pensando no que viu, em breve começará a sentir as dores do quebrante em seu corpo. Nesse tipo de situação, até mesmo o pôr do sol nas serras ou a imagem de uma linda cachoeira ou ave poderia causar *apuimasak*.

No dicionário de Armellada & Salazar (1981), a palavra “admirado” aparece sob a tradução *ekaton-ariwoma(pa)sak*. Como vimos no capítulo anterior, *ekaton*, ou *yekaton*, diz respeito a noção nativa de “alma”, a “força vital” que habita o corpo dos vivos. *Ariwom*, por sua vez, significa “voar”. Quando o sufixo *-pa* é adicionado a substantivos e adjetivos, forma verbos transitivos, como em *auchim-pa* (alegrar) e *sakoro-pa* (enfurecer). Já o complemento *-sak*, como em *apuimasak*, indica o particípio do verbo no

passado. Portanto, *ekaton-ariwoma(pa)sak*, "admirado", pode ser traduzido como "a alma da pessoa voou", ou "a alma descolada do corpo". Parece que essa seria uma consequência de se ficar "deslumbrado" por muito tempo com determinada visão. O tratamento demanda apenas defumação com maruai.

Por fim, pessoas que tratem de maneira desrespeitosa os animais, a água dos rios e igarapés e as plantas também podem sofrer de quebrante. Sobre os animais, especialmente pássaros e cachorros, eles não devem ser agredidos pois, como reação, podem causar as dores do quebrante no agressor. Sobre a água dos rios e igarapés, durante o banho ela não deve ser agitada em demasia, caso contrário provocará coceiras e enrugamento da pele, seguido de dores pelo corpo. Essa é a forma como se quebrante se manifesta. Segundo Avelino, filho de Bento, uma maneira de evitar essa mazela nos banhos é conversar previamente com a água dos rios e igarapés, mencionando que ela é boa porque é fria, refresca e mata a sede. De acordo com esse interlocutor, um comportamento desse tipo, aliado a um banho calmo, sem agitação, já seria suficiente para evitar o quebrante das águas.

Já o quebrante causado pela maniva parece ser uma consequência de atitudes desrespeitosas na hora de cortar a planta, arremessando a mandioca de qualquer jeito no chão. Se isso ocorrer, a planta pode se vingar e "flechar" o braço da pessoa, causando uma dor que progressivamente se espalha do braço para o tórax, e das costas para cabeça. Com exceção do quebrante causado por quem chega cansado da roça, todos os outros tipos parecem ser neutralizados mediante defumação com maruai. O da maniva, porém, ainda necessita que o corpo do enfermo seja banhado com as folhas dessa planta, esfregando-as na região dolorida até que o incômodo desapareça. Também é recomendado que a pessoa fique uma ou duas semanas sem ir à roça.

Não obstante, no passado, a serra onde Bento veio a fundar a comunidade do Bananal estranhava a aproximação de pessoas desconhecidas, reagindo com fortes ventanias, raios e tempestades. De acordo com o tuxaua Tércio, neto de Bento, precisou de tempo para a serra se acostumar com seu avô e o grupo recém-chegado. Conta, por exemplo, que quando sua mãe e tios precisavam atravessá-la para caçar ou pescar, não gritam e tampouco sorriam; faziam a travessia em silêncio, respeitosos.

Tércio (21/05/2018): Antes de eles virem morar pra cá... mamãe já dizia né, antes de eles virem para cá pra ficar, vinham só pra pescar e pra caçar. Então eles vinham por aqui [apontou para a serra]. E para eles passarem essa serra aí, não podiam gritar, não podiam sorrir, não podiam falar alto. Ai

passavam. Passavam em silencio, falando até, mas não muito alto. Caso contrário... aí já formava chuva, fechava o tempo. Por isso que eles ficavam temendo. E outra coisa, comeu com... por exemplo, se comeu com pimenta, não lave o prato no igarapé! Se não cê vai embrava bicho! No igarapé tem o outro... o outro bicho dono do rio... Sei que na água tem dois, tem a cobra grande e esse ser aí. Se ele se zangar é chuva pesada, é temporal, é vento forte. Então, bom, as pessoas já se acostumaram aqui e a serra também se acostumou com aquele grupinho. Aí com eles não era estranho, a serra vivia limpa, sem a nuvem. Aí quando chegava de fora... em pleno verão mesmo, porque isso não era só no inverno, no inverno a gente vê que essa serra fica coberta né? Mas em pleno verão mesmo, quando pessoa de fora vinha pra cá, pessoa que não era daqui, acontecia isso. Descia a neblina ali na serra. Aí vovô já dizia, falava que essa serra encobertava seu rosto porque chegou pessoa estranha. Por isso encobertava seu rosto. Até ele permanecer aqui e se acostumar, aí depois a serra limpava. Então quando pessoa estranha saía, aí a nuvem liberava. Isso antes de ter essa estrada e a queimada. Imagine! Era trovão, era vento! Tinha que ter muito cuidado.

As precauções para não ter problemas com a serra também se aplicam a outras situações, como, por exemplo, não lavar pratos ou recipientes com pimenta nos rios — “*se comeu com pimenta, não lave o prato no igarapé! Se não cê vai embrava bicho!*”. Como vimos, os Taurepáng chamam o *Kanaimé* de *bicho*, mas essa definição não é exclusiva do “grande matador” e se estende para uma diversidade de outros seres, inclusive os brancos. Nesse capítulo, portanto, tratarei de alguns dos *bichos* que meus interlocutores classificam como “anjos caídos”, seres que compreendem como “servos de Satanás”, pois o acompanharam em sua expulsão do céu. Desde então, alojados nessa terra, são responsáveis por fazer desse mundo um lugar essencialmente “estragado”.

O primeiro dos “anjos caídos” que comentarei é *Rató*, um ser aquático conhecido como o pai ou dono dos peixes. É ele que se zanga caso recipientes com pimenta sejam lavados diretamente nos rios e igarapés, sua morada, pois podem lhe irritar os olhos. Se isso acontecer, *Rató* se vingará com fortes temporais, ventanias e redemoinhos. Assim, a recomendação no Bananal é que tais recipientes, antes de lavados diretamente nos rios, sejam previamente esfregados com um pouco de terra para que os resíduos de pimenta sejam removidos. A aparência de *Rató* não é precisa. Meus interlocutores dizem que ora se trata de uma grande cobra d’água, ora de uma forte figura tentacular, espécie de polvo que puxa para o fundo dos rios as mulheres que se banham menstruadas. Caso isso aconteça, o corpo da vítima retorna à superfície depois de aproximadamente três dias, com olhos, pálpebras, lábios e unhas devorados.

Ao contrário dos outros “anjos caídos” que veremos, *Rató* é um ser que pode ser morto. Apesar de haver muitos deles nos rios e igarapés, os Taurepáng afirmam que, quando um deles é morto, o nível das águas cai abruptamente, junto com a disponibilidade de peixes. Ao passo que sua versão masculina é conhecida como o “pai dos peixes”, a feminina é a “mãe das águas” e, embora ambos sejam *Rató*, a “mãe das águas” se destaca por uma particularidade. Quando lentamente desliza pelo fundo dos rios, emite um canto que lhe acrescenta novos nomes, tais quais *Ratóyualẽ*, *Tipiyuale* ou *Marākauéli*. No terceiro volume de sua obra *Del Roraima al Orinoco*, Koch-Grünberg comentou que esse canto é chamado de *tunatauéno* (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 158).

O autor menciona, aliás, que toda noite anterior a uma pescaria os homens de sua equipe pediam a *Rató* por pescados. Em um desses momentos, Koch-Grünberg conta que o espírito das águas respondeu aos pescadores que havia muitos de seus filhos e netos nos rios, mas que não poderiam ser levados sem uma contrapartida. Então, *Rató* propôs todos os peixes que os homens pudessem levar em troca da vida de um único homem daquele grupo, para que pudesse devorá-lo. Os pescadores, por sua vez, contra-argumentaram oferecendo tabaco. *Rató* aceitou, mas antes de partir alertou que caso os peixes, seus filhos, fossem maltratados e apodrecessem, seriam vingados. Nas palavras do autor: “*Cuando un hombre deja podrir a los peces, éstos lo atacan con su flechas, dicen los indios, entonces enferma y tiene fiebre. El hombre no se da cuenta del flechazo. Sólo al llegar a la casa siente dolores en el abdomen, la cabeza, las orejas, brazos y piernas. Inmediatamente el pez que ha disparado la pequeña flecha lo sabe. El pez tampoco ve la flecha. Si es el mismo Rató el que dispara, el hombre tiene que morir enseguida*” (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 159).

Segundo os Taurepáng, por conta do crescimento da cidade de Pacaraima e da presença dos brancos na Terra Indígena, que pescam continuamente com redes de malha fina, não há mais peixes “bons” nos rios e igarapés, restando-lhes apenas as piabinhas. Como consequência, eles precisam comprar os peixes que consomem nas refeições — uma necessidade que os faz depender ainda mais do dinheiro semanalmente obtido com a venda de seus produtos agrícolas em Pacaraima. Os peixes que os Taurepáng mais apreciam são o matrinxã e o tambaqui e, apesar de lamentável, o curioso dessa situação é que afirmam que peixe criado em tanque, à base de ração, não se vinga como o peixe pescado em rios e igarapés.

Compreendo que essa colocação carrega em si o sentido de que peixes de tanque, como os comprados em Pacaraima, não são filhos de *Rató*, o pai dos peixes, tal qual os

peixes dos rios e igarapés. Por isso que eles não se vingam caso maltratados, isto é, caso apodreçam. Por não se vingar, não quero dizer que de fato os Taurepáng do Bananal deixem o peixe que compram apodrecer. Mas, nessas circunstâncias, não seria incorreto afirmar que ao não tocar nos filhos de *Rató*, os Taurepáng estariam isentos de sua vingança. Portanto, a probabilidade de ficar estragados, *enek-pe*, por conta de sua agressão, diminuiria, uma vez que os peixes consumidos não são os filhos desse *bicho*.



Figura 10. Serra de Pacaraima, onde se localiza a comunidade do Bananal.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Outro “anjo caído” que habita o mundo aquático é *Ököyimü*. A primeira metade de seu nome, *ököy*, significa cobra, e *imü*, como vimos para o *Kanaimé*, é um superlativo, indicando algo grande. *Ököyimü*, a grande serpente, muitas vezes é invisível, de modo que faz sua morada nos brejos com cachoeiras. Os Taurepáng associam esse ser ao arco-íris, pois afirmam que o couro de *Ököyimü* possui a mesma variedade de cores. Em um episódio mítico, a grande serpente foi despedaçada em incontáveis pedaços, evento que originou as respectivas plumas e cantos das aves da floresta (para uma versão desse mito, ver Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. II, mito 22: p. 66; também analisado por Lévi-Strauss, 1964).

Os Wapichana, vizinhos ao sul dos Taurepáng, igualmente afirmam a existência de uma serpente arco-íris cuja morada é o mundo subaquático, em especial os olhos d'água. Chamada *Kwarara* (Farage, 1997: p. 61), esse ser possui grandes semelhanças com *Ököyimü*. Já os Macuxi, também vizinhos dos Taurepáng, dão a um ser aquático que habita as cachoeiras o nome de *Makoi*, um ser capaz de se manifestar sob uma gama variada de cobras d'água. Essa entidade é responsável por atrair os humanos para seus domínios e lá devorá-los (Santilli, 2002).

Assim como *Rató*, a grande serpente *Ököyimü* ataca fundamentalmente o corpo de suas vítimas. Sua agressão consiste em flechar o dedo de quem aponta para o arco-íris, fazendo com que a pessoa sinta uma forte pontada no dedo, que em seguida se espalha para o braço, fazendo-o latejar e contrair. Além disso, *Ököyimü* também flecha os desavisados que se banham no local de sua morada, as cachoeiras. Mas nesse caso, as dores atingem as pernas.

No Bananal, conversei com dois jovens que já foram flechados por *Ököyimü* quando mais novos, ambos na perna. O tratamento empregado, com duração de cerca de um mês, envolveu restrições alimentares (ficaram proibidos de comer alimentos remosos, isto é, gordurosos) e três sessões diárias de defumação com maruai: uma resina perfumada extraída de uma casca de árvore que não consegui identificar. Junto com a defumação, também raspavam o corpo inteiro do enfermo — pernas, tórax, braços e costas. Para isso, os Taurepáng utilizam um pente formado pelos espinhos de uma planta que, em seu idioma, chamam de *kansansã*.

O uso de penas de um pássaro preto localmente chamado de “mergulhão” complementa o tratamento. No episódio mítico acima mencionado, somente essa ave, justamente por mergulhar, conseguiu flechar *Ököyimü* no fundo das águas. Sem a participação do “mergulhão”, a pele da serpente arco-íris jamais teria sido repartida entre os demais pássaros, pois nenhum deles conseguia alcançar *Ököyimü* em sua casa.

Vejamos o relato de Clodezir, filho mais velho de Lázaro e um dos netos de Bento. Atualmente na faixa dos trinta anos de idade, sua experiência com a flechada de *Ököyimü* aconteceu quando ainda era criança:

Clodezir (16/05/2018): *Eu tava fazendo uma visita em Sorocaima, mais indo pra igreja. Nesse tempo não tinha essa estrada [apontou para o vicinal Bananal, que conecta a comunidade à BR-174], era só uma picada no mato, um caminho. Então sempre a gente ia pra igreja ali, em Sorocaima, pra visitar né. Quando eu cheguei lá, curumim né, gosta de tomar banho no*

igarapé, essas coisas assim. Eu não sabia que tinha bicho lá. Aí tava tomando banho e quando foi no outro dia, aí que começou. Começou a doer minha perna, muita dor mesmo. Saiu muito pus dela... até hoje eu tenho esses negocinhos aqui [me mostrou pequenas marcas de ferida, já cicatrizadas no joelho]. Agora não dói, mas naquela época saiu muito pus e doía bastante. Aí começou a encolher a perna, o joelho, eu não conseguia mais andar. Aí foi indo. Quando papai viu que eu tava assim, aí me trouxeram pra cá pra casa numa rede, deitado. Eu cheguei aqui e já foram me deitando, papai ficou muito preocupado. Doía muito, muito mesmo. Não podia dormir, não podia fazer nada. Eu ficava é deitado. Doía a noite toda, eu não podia pegar nem um... nem frio né? Quando entrava frio na minha perna começava a doer mais. Aí foi indo, foi avançando até que chegou um parente da finada minha mãe [Beatriz]. Era um... como se diz, um curador né. Já tava com tempo de dor, aí ele chegou e eu não podia mais andar. A perna já encolhida, não podia esticar nem nada. Curador falou assim — ‘Você tá assim mas eu vou fazer remédio pra você, você vai ficar bom’.

Diferente dos dois seres aquáticos até aqui descritos, os *Mawari* parecem representar uma outra categoria de “anjos caídos”. Eles não devoram ou agredem os corpos das pessoas, mas se alimentam de suas almas. Habitantes das serras e do topo das montanhas, esses seres são auxiliares de grande valor para os xamãs (*piasán*), pois são eles que cantam através da voz do xamã durante as sessões de cura. Esses cantos xamânicos recebem o nome de *malik*, para os Macuxi (Santilli, 1995), e de *eremú* para os Pemon (Levy, 2003: p. 84). Trata-se de um conhecimento individual de cada xamã, uma vez que está relacionado à quantidade de *Mawari* que cada um consegue abrigar dentro de si.

Com efeito, Koch-Grünberg escreveu que quando um xamã morre, sua alma não vai para o mesmo destino que as almas das pessoas que não são xamãs, mas se converte em *Mawari* e passa a auxiliar os xamãs vivos em terra (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 168). Thomas, por sua vez, comentou que das quatro plantas auxiliares mais utilizadas nas sessões xamânicas de cura — *ayuk*, *saraoraí*, *araradek* e *elichaí* —, *ayuk* seria o “capitão dos *Mawari*” (Thomas, 1982: p. 143).

Ainda de acordo com Koch-Grünberg, os *Mawari* também podem se alojar em pequenos cristais, cujas colorações semitransparentes variam entre o azul e o vermelho. Utensílios imprescindíveis que os xamãs carregam consigo, o autor, à sua época, afirmou que esses cristais eram encontrados principalmente na Serra dos Cristais, que fica no rio Tacutu, e também no Monte Roraima (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 180). Quando estive no Bananal pela primeira vez, em 2016, antes do agravamento da crise venezuelana, alguns de seus moradores ainda trabalhavam com o turismo no Roraima em

épocas de temporada. Nessa ocasião, fui informado que, ao finalizar um passeio, toda expedição que voltava do Monte precisava passar por uma vistoria pemon. O objetivo dessa medida era evitar o roubo, de plantas e especialmente desses cristais semitransparentes, pois quase não eram mais encontrados no Roraima.

Mas abordemos agora um dos “anjos caídos” que mais se fez presente em minhas conversas com os moradores do Bananal. Certa vez, quando perguntei por Beatriz — mãe de Clodezir, esposa de Lázaro falecida há alguns anos — me explicaram o seguinte:

Eu (20/05/2018): Foi *Kanaimé* que matou a esposa de Lázaro?

Conrado: *Essa não foi Kanaimé não, foi outro bicho. Ela sofria de Amayikó. Era Amayikó que via ela né. Eles apareciam pra ela e pegaram sua alma. Aparecia na forma de cachorro, de animais... Não era Kanaimé não, era Amayikó que pegou a sombra dela.*

Os *Amayikó* são seres que fazem da floresta inteira sua morada, sendo que os Taurepáng os reconhecem como os habitantes mais antigos da mata, anteriores, aos próprios índios. Por essa razão, também se referem a eles pela expressão *patamoná*, isto é, “morador antigo” — a mesma que utilizam para se referir aos moradores antigos de determinada comunidade ou lugar (*patá*).

Compreendidos como “mães da natureza” ou “mães da selva”, os *Amayikó* são pequeninas criaturas que possuem unhas e cabelos compridos, além de uma misteriosa fala inarticulada. Por tais qualidades, Koch-Grünberg os chamou de “duendes da montanha” (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 163). Se, por um lado, sua fala é inarticulada, por outro seu canto é bastante característico, semelhante ao da ave inambu-relógio (*Crypturellus strigulosus*). Os *Amayikó* também assobiam pela mata, e podem emitir um som estalado parecido com o de um terçado quando batido contra uma árvore.

Andar pela mata e ouvir esses assobios ou estalos são experiências comuns para os moradores do Bananal, como o relato do tuxaua Tércio, um dos netos de Bento, confirma:

Tércio (21/05/2018): *Eu fui com minha esposa [para a roça], nós fomos bem daqui pra lá [apontou para a direção de sua roça na mata], sem zuada sem nada, só caminhando mesmo. Chegamos lá na roça, trabalhamos, aí voltando de lá pegamos o mesmo caminho. Tinha acabado de sair da roça aí ouvimos a batida do terçado no pau. Pá, pá, pá. Três vezes, nós dois ouvimos! Eu e minha esposa. Aí eu dei um grito, dei um grito porque se for gente normalmente responde, retorna. Aí eu dei um grito lá e nada. Então falei pra*

minha esposa — ‘Você ouviu isso né?’. Ela disse — ‘Sim, ouvi, quem será? Não quer responder’. Depois disso eu gritei de novo e não respondeu de novo. O barulho foi bem próximo de nós, foi uma batida de terçado no pau, como se fosse cortar o pau. O barulho não foi em cima não, não foi macaco que fez, foi no chão, foi rasteiro bem pertinho da gente. Fomos embora. Aí cheguei aqui e contei pra minha irmã, ela disse — ‘Não, eles sempre tão aí [os Amayikó]. Aonde você fez roça pra vocês eles sempre tão aí’.

Por fazer da floresta inteira sua morada, andar pela mata e ser observado pelos Amayikó é algo semelhante à situação de um forasteiro que chega em uma aldeia: sua presença sempre atrairá a atenção de muitos olhares. Dando continuidade ao relato de Tércio:

Tércio: Aí eu tava falando com minha esposa, então ela disse — ‘Eu só escuto falar que acontece mais pros homens’. — ‘Porque as mulheres não saem muito sozinhas na floresta, é mais os homens, por isso que eles são mais atacados’, respondi. — ‘Mas por que aconteceu agora?’ perguntou ela. — ‘Alguém deve tá com fome’ respondi. Mas se também lá é o local deles, mesmo sem fome eles tão ali e vão mexer com quem passar. Eles tão ali, lá é o lugar deles. Não importa se você tá com fome ou não, eles tão ali, o lugar deles é ali. Então toda vez eles tão ali.

O chão da floresta está marcado por muitos caminhos de Amayikó, quando uma pessoa em estado de vulnerabilidade — menstruada, de luto ou com fome — pisa nesses caminhos, posteriormente apresentará sinais de que sua alma está sendo roubada. Via de regra, durante os estados de luto e na mensuração os Taurepáng se resguardam dentro de suas casas, mas andar pela mata com fome é algo fortemente desaconselhado, pois facilitaria a predação dos Amayikó.

Quando Gilmar, irmão do tuxaua Tércio, certa vez foi para a roça sem comer, o que deveria ser apenas mais um dia comum de trabalho quase tomou outros rumos:

Gilmar (28/05/2018): Eu tava indo pra roça, pra pegar banana. Aí é assim, minha vó ela sempre dizia que se a gente fosse com fome, doente, preocupado com alguma coisa, aí dizem que acontece né, aparece essas pessoas, aparece Amayikó pra gente. Nesse dia sai cedinho pra roça sem tomar o café, aí chegando lá na roça tirei as bananas que tavam boas, prontas pra tirar, e depois que tirei fiquei despencando pra caber no jamaxin [suporte para carga que vai nas costas, feito com trançado de fibras de buriti]. Abaixado lá eu só ouvi assim uma zuada, parecido com a voz de pessoas que são daqui da comunidade. Aí fiquei ouvindo e esperei elas aparecerem. Como era voz conhecida, pensei que fosse gente daqui da comunidade que tivesse ido lá pra pegar auoraça [vegetal verde escuro, ingrediente que compõe a damorida,

prato típico dos Taurepáng]. *Aí ouvi uma criançada lá gritando, falando alto, então esperei. Esperei, esperei e nada. Então continuei colocando a banana já pra ir embora. Depois que me abaixei [para colocar o jamaxin nas costas] aí do nada reparei em algum negócio na minha frente. Era uma pessoa com roupa bem branca mesmo! Quando eu levantei que eu vi essa mulher na minha frente. Uma mulher que eu nunca tinha visto na terra! Tem nem como descrever como ela era, o rosto todo diferente! Como eu tava meio inclinado, aí abaixei mais ainda pra pôr o jamaxin nas costas e levantar pra ver direito. Mas quando levantei já não tinha nada. Procurei ela atrás das árvores, das bananeiras... mas aí lembrei dessas coisas que vovó falava. Aí fiquei atento, esperando acontecer alguma coisa. E tavam assobiando, me chamando pra ir atrás! Quando lembrei disso aí voltei rápido, não procurei mais e continuei meu trabalho pra voltar pra casa. Então eu senti um cheiro assim... um perfume que eu nunca tinha sentido antes na mata! Então aquilo ali é um meio de atrair a pessoa né? Bicho vai fazendo isso, aí a pessoa que quer ver ela vai atrás, e quanto mais vai atrás... aí lá talvez ela se encontra com ele. Eu não sei o que ela faz lá. Eu acho que só por ver ela a pessoa já adoce, aí começa a desmaiar... dá tudo isso. Eu poderia ter ido atrás pra procurar né, mas lembrei da vovó falando que quanto mais a gente vai atrás, mais bicho leva a alma da gente embora. Quando lembrei disso voltei logo! Chegando aqui falei só pras minhas primas, perguntei — ‘Vocês tinha ido lá pra roça?’ — ‘Não, a gente não saiu nem daqui’. Então fiquei pensando, deve ter sido os Amayikó né, que nem minha vovozinha sempre falava. Eles aparecem em forma de mulher para o homem e de homem para a mulher. Aí atraí a pessoa, que gosta e vai atrás... vai indo e cai nessa... nessa armadilha.*

Eu: E como era a aparência dela?

Gilmar: *Era uma mulher. Mas uma pessoa que a gente nunca viu ou vê aqui na terra, no planeta. Se for procurar uma mulher daquela ali... cabelo todo loiro, toda branca, branquinha, vestida de branco no meio da mata. Meu avô e minha avó diziam que quanto mais a gente se encontra [com os Amayikó], mais a gente fica doente. Ela pode carregar a gente pra longe na mata, e todo tempo a gente fica doente em casa. Se ela pegar nossa alma, aí a gente pro resto da vida fica com desmaio, com essas coisas assim.*

Para atrair os homens, os Amayikó adotam a forma de uma bela mulher, e para atrair as mulheres, assumem a aparência de um rapaz muito bonito. Através desse ardil, buscam seduzir a pessoa para que penetre floresta adentro, e quanto mais fundo avança na mata, mais roubam-lhe a alma. Com efeito, falta de apetite, fraqueza, desmaios e febre são sinais evidentes de que algo não vai bem com a saúde da pessoa, ou melhor, com sua alma. Para os Taurepáng, o enfermo passa a sentir muita saudade dos Amayikó que encontrou pela mata e, ao dormir, em sonho vive na companhia desses seres.

De acordo com Gilmar, Horácio — irmão de Tiago e da finada Beatriz, esposa de Lázaro — “sofre desse problema”.

Eu: O que aconteceu com Horácio?

Gilmar: Ele não pode sair na mata que já quer se encontrar com Amayikó, aí desmaia, fica doente... Aquela outra mulher ali [apontou para Margareth] também é assim. Dizem que ela fica conversando com eles, aí já acostuma e toda vez vai querer se encontrar com eles. Horácio disse que se apaixonou por uma, aí toda hora queria ir com ela. Eu já vi várias vezes, ele chegava da roça tremendo, ficava tremendo, deitava na rede com febre, mordida língua. Eu não sei qual tratamento fizeram, mas ele passou um bom tempo assim, aí foi parando. Aí sempre que ele ficava bom ele dizia — ‘Rapaz, é uma mulher bonita mesmo, eu vou é atrás dela de novo!’.

A partir da narrativa de Gilmar, duas considerações se revelam de grande importância para que a relação entre os Taurepáng e os *Amayikó* seja melhor compreendida. São elas: o tratamento que os moradores do Bananal mobilizam para neutralizar a predação dos *Amayikó* por suas almas, e, caso não o façam, a possibilidade de namoro com esses seres.

Para falar sobre o tratamento, primeiramente se faz necessário comentar as medidas preventivas que os Taurepáng utilizam. Como o chão da floresta está marcado por caminhos de *Amayikó*, pisar nesses caminhos é algo perigoso, pois adocece a pessoa. Os moradores do Bananal lançam mão de duas técnicas similares para evitar que nada lhes aconteça nessas situações. Dizem que, antes de entrar na mata, esfregar alho ou pimenta na sola dos pés já é suficiente para garantir que tais caminhos não lhes façam mal. Essas medidas garantiriam certa segurança, porém somente se a pessoa não estiver caminhando pela mata nos assim chamados “estados de vulnerabilidade” — como fome, com muita saudade de alguém, de luto ou menstruada. Nessas condições nada parecer ser suficiente para evitar um encontro indesejado.

Por fim, após apresentar sinais de que sua alma está sendo roubada — como febre, falta de apetite, desmaios e tremedeiras — os Taurepáng defumam o corpo do enfermo com maruai, a mesma resina perfumada utilizada no tratamento contra flechada de *Ököyimü*. Ao que tudo indica, a defumação com maruai já é suficiente para curar “sustos” e fazer a alma retornar ao corpo (*yesato*).

Todos esses elementos se fazem presentes no que Oscar, filho de Estevão, certa vez me contou. Oscar é o Agente de Saúde Indígena (AIS) do posto de saúde da

comunidade do Bananal, e também um dos poucos Taurepáng que conheci que ainda caça. Quando perguntei se ele próprio, durante uma caçada, havia tido alguma experiência com os *Amayikó*, respondeu:

Oscar (17/05/2018): *Um dia eu fui caçar com meu sobrinho, aí começou a chover, a fechar o tempo mesmo. Saímos de manhã cedinho, aí chegemo lá no meio da mata e começou a fechar feio o tempo. Aí bicho começou a assobiar e a bater pau bem na nossa frente. Aí tava vindo porcão de lá pra cá, eles tavam vindo na nossa direção. Então subimos num pau pra esperar um pouco. Aí voltamos pra casa, no retorno não sei onde pisei que começou a me dar dor no corpo, dor de cabeça, febre... fiquei sem fome. Em casa eu não queria comer nada, nadinha. Fizeram mal pra mim né, tentaram pegar minha sombra. Passei uma semana deitado na rede, mal mesmo. Aí vem sonho, sonho pesado, mostrando aonde tu andou, aí tu fica lá deitado lembrando. E esses bichos tudo te perseguindo, vindo atrás, chamando, querendo alguma coisa a mais pra te fazer mal de novo.*

Eu: Você lembra de algum sonho?

Oscar: *Rapaz, sonhei um bocado, tudo com a serra daqui. Que tava caminhando, andando por aí na mata. Tudo no sonho. Quando acordava, achei que tava caminhando na mata mesmo, mas tava é dentro de casa. É assim que acontece, pegaram minha alma. Então mamãe só fez, foi fazer defumação com maruai, só fez uma vez só e já curou.*

Eu: Defumar com maruai faz a sombra voltar?

Oscar: *Isso, maruai que faz esse trabalho. Vai atrás de onde tu andou pra trazer a alma de volta.*

Eu: Defuma e reza?

Oscar: *Não, é só defumação mesmo. Aí no outro dia tu já amanhece bom. Não vai mais vai ter aqueles sonhos feios que teve antes.*

Eu: E essa questão de que quando se está andando pela mata ouve assobio e barulho de pau batendo?

Oscar: *É, tem gente que não liga né? Eu mesmo não ligo. Sigo em frente. Tem lugar que eles sempre ficam [os *Amayikó*], se souber disso e respeitar não tem problema.*

Eu: Os *Amayikó* tem umas trilhas pela mata?

Oscar: *Tem. É o caminho deles né. Aí se pisar... adocece mesmo.*

Eu: Como faz para evitar?

Oscar: *Tem gente que passa alho nos pés, pimenta... pimenta é boa pra andar na mata. Aí não pode andar com fome também né? Se andar com fome aí que bicho gosta mesmo. Ele persegue a pessoa por onde for. Por isso tem que se alimentar, ir alimentado.*

Eu: Aqui no Bananal tem muita gente que já teve esses encontros?

Oscar: *Rapaz... tem umas mulheres aí que ficam desmaiando... depois se recupera... aí desmaia de novo.*

Reproduzi essa minha conversa com Oscar porque, a meu ver, ela sintetiza as precauções e o tratamento que os moradores do Bananal utilizam para lidar com a predação dos *Amayikó*. Ela também é interessante porque toca, mesmo que indiretamente, em um ponto particular da relação dos Taurepáng com determinados animais de caça. Por serem devotos à religião do Sétimo Dia, eles não consomem carne de queixada. O porcão, como o chamam, é tido como um dos animais impuros que a doutrina adventista proíbe, assim como os peixes sem escamas. Dessa forma, os únicos animais que os poucos caçadores em atividade no Bananal buscam na mata são o veado e o mutum. Mesmo que haja grandes quantidades de porcão nas proximidades da comunidade, eles não são tidos como possibilidade de alimento. Por isso, mesmo após uma caçada malsucedida, quando os Taurepáng estão voltando para suas casas e encontram esses animais, simplesmente “sobem em um pau”, como disse Oscar, e esperam o bando passar.

Foi em uma expedição para caçar mutum, aliás, que Cecílio — irmão de Oscar — e Tiago — irmão de Horácio e de Beatriz, a finada esposa de Lázaro — tiveram uma experiência assustadora. No decorrer da caçada pela mata, Tiago se separou de Cecílio e, sozinho, passou a sentir um verdadeiro medo de ser “estuprado”, em suas palavras, pelos *Amayikó*. A história de Tiago é curiosa pois revela que seu pai, Mauro (primo de Bento), chegou a namorar uma *Amayikó*, situação que gerava ciúmes em sua esposa, a mãe de Tiago. Como veremos em seguida, é corrente no Bananal que algo semelhante aconteceu

com Akuri, o pai de Bento, que também teve uma namorada *Amayikó* e inclusive chegou a ter um filho com ela. Começamos pelo que aconteceu com Tiago e Cecílio:

Tiago (05/06/2018): *Um dia fui caçar com meu amigo ali, Cecílio. Então andamos longe longe na mata e montamos acampamento. Fiquei no acampamento e ele foi caçar mutum ali perto, disse que ia voltar logo. Então fiquei lá sozinho. A gente ficava escutando mutum cantar né, lá longe, aí Cecílio foi atrás. — ‘Me espera aqui’ disse ele. — ‘Tá bom’. Fiquei sozinho, aí já fiquei atento com bicho né? Meu pai morreu porque Amayikó estuprou ele, se casou com espírito dele! Então levaram meu pai desse jeito, que nem falava mais direito. Assim que foi meu pai. Meu pai nem falava mais com minha mãe porque tavam em ciúme. Minha mãe queria acompanhar, ir junto na pesca né. — ‘Não, fica aí mulher, eu vou sozinho!’. Sempre assim. Ele queria é encontrar com ela [Amayikó] lá mesmo! Então é assim, encontra e faz sexo com esse Amayikó aí. Meu pai fez isso! Então a gente tamo lá, aí eu fiquei no acampamento e escutei longe longe Cecílio atirando. Longe mesmo. Então fui caçar perto por ali, depois banhei no Surumu e comi pouquinho de caça. Aí deitei, cai no sono. Então escutei assobio como gente mesmo. Pensei que era Cecílio voltando, então levantei e nada. — ‘Poxa vida, agora tô com medo, aonde Cecílio foi?’. Então vento chegou e soprou tudo, todo mato que eu tava voou tudo, e enquanto isso mais assobio. Eu fiquei com medo! Medo mesmo! Aqui tem muito Amayikó, e tem onça também. Eles tão sempre juntos né, Amayikó é o dono da onça. Aí fiquei lá no acampamento, fiquei rondando, não queria dormir mais. Mas aí sono veio, deitei e dormi. De novo a mesma coisa, escutei um pau caindo e um barulho grande! Pensei que era Cecílio, era nada. Medo, medo, medo dentro de mim! Fiquei ali olhando e nada! Sabe que horas Cecílio chegou? Só de noite! Veio com seis mutum que matou! — ‘Cecílio meu amigo, Amayikó parece que tá me perseguindo’. Ele desconfiou de mim. — ‘Olha Cecílio, é verdade, é como gente mesmo’. Aí ele disse — ‘Mas como é pessoa mesmo? Nós tamo longe!’. Então eu disse — ‘Por isso meu amigo, é Amayikó mesmo!’. Aí lá pra seis horas, escurecendo, aí de novo a mesma coisa. Mas dessa vez Cecílio escutou junto. Ninguém dormiu de noite! Até três e meia [da manhã] ninguém quis dormir! Fiquei com muito medo! Não queria comer, não queria nada! Cheguei aqui [no Bananal] muito doído. Só queria ficar quieto, e com Cecílio a mesma coisa. Aí minha mãe fez coiso lá comigo [defumou com maruai] e retornou minha vida. Aí fiquei bom. Com Cecílio foi a mesma coisa.*

A informação de que Mauro — pai de Beatriz, Horácio e Tiago — teve relações sexuais com uma *Amayikó* foi explicada pela vontade de se encontrar com a moça bonita que conheceu na floresta. Esse ímpeto quase descontrolado lhe fazia muito mal, pois frequentemente o deixava doente. Há dúvida se com Beatriz algo semelhante se passou, já que a única informação que obtive sobre ela foi que sua morte se deu por conta dos *Amayikó* lhe roubarem a alma. Porém, com Tiago a situação foi outra. Ao se separar de Cecílio na floresta, Tiago sentiu um profundo medo de encontrar esses seres, uma

experiência que, ele sabe, tirou a vida de seu pai — *‘Meu pai morreu porque Amayikó estuprou ele, se casou com espírito dele!’*.

De uma maneira geral, é correto afirmar que os Taurepáng evitam o envolvimento com os *Amayikó*, afinal a consequência é a alma da pessoa ir morar em definitivo com esses seres nas profundezas da floresta. Por isso, esfregar pimenta ou alho na sola dos pés antes de entrar na mata, e defumar o enfermo com maruai são tão importantes. Essas medidas evitam a perda da alma de um parente. Mas há uma contrapartida curiosa nesse envolvimento. A partir da consolidação da relação com as “mães da natureza”, é como se houvesse um início de familiarização entre os descendentes da pessoa envolvida e os *Amayikó* com quem se relacionou.

Como mencionado, é corrente no Bananal que o pai de Bento, Akuri (tio de Mauro), também teve uma namorada *Amayikó*, inclusive tendo com ela. A partir de então, Akuri teria orientado seus filhos e netos a falar com os *Amayikó* caso estivessem na mata e eles começassem a assobiar e a provocar. Deveriam lembra-los que, na verdade, são todos parentes, que pertencem todos à mesma família. Ao que tudo indica, esse procedimento de se “identificar” com os *Amayikó* já seria suficiente para fazer com que cessem momentaneamente suas tentativas de roubar a alma da pessoa. Mais que isso, como os *Amayikó* são os donos das onças (vide a fala de Tiago — *‘aqui tem muito Amayikó, e tem onça também. Eles tão sempre juntos né, Amayikó é o dono da onça’*), eles também alertam seus parentes humanos, quando estão caminhando pela mata, de que há onça por perto. Evitariam, assim, mortes desnecessárias de ambos os lados: tanto de seus “animais de estimação”, as onças, como de seus parentes humanos.

Quando Tércio me contou sua experiência na volta da roça, junto com a esposa, em que os *Amayikó* começaram a bater pau, eu já sabia da história do filho que Akuri teve com eles. Então perguntei: Você se comunicou com eles dizendo que estava apenas de passagem?

Tércio (21/05/2018): *Se eu tivesse sozinho ia falar. Porque se eles cantarem... se eles cantarem lá, ou estão apenas avisando que estão ali, ou estão dizendo que estão com onça. Eles sempre tão com onça por perto né? Então podem estar avisando. É mais ou menos isso. Então quando vovô [Bento] falava assim pra nós, como o pai dele [Akuri] era pajé, ele fez... ele teve um cruzamento com uma Amayikó, um desses seres... Diz que teve um filho com um desses seres aí. Engravidou e tudo. Aí ele dizia — ‘Se vocês ouvirem alguma coisa assim, falem com eles. Falem pra eles que vocês são netos, que não é pra ficar se estranhando não, diz que faz parte da família. Aí eles param’.* Isso até mamãe mesmo falou também [Francisca, filha de Bento].

Mas como eu não estava sozinho, estava com minha esposa e meu filho, aí não falei isso não. Nós três ouvimos o barulho, mas seguimos embora.

Eu: A proteção de falar que é neto do Bento funciona para quem não é?

Tércio: Aí fica a critério deles [dos Amayikó]. Eu, quando escuto eles, eu normalmente falo — ‘Olha, eu tô aqui, sou neto do seu Bento, do Akuri, eu não sou estranho não, sou daqui mesmo’.

Quando perguntei para Lázaro, tio de Tércio, como se dá essa situação de namorar uma *Amayikó*, em sua resposta o recurso de informa-los que a pessoa não é “estranha”, que é “dali mesmo”, também se fez presente.

Eu (27/05/2018): O que você sabe sobre namoro entre pessoa e *Amayikó*?

Lázaro: É porque a pessoa não pode andar triste por aí né, porque se não bicho pode pegar a alma da pessoa. Não é... não é assim ao vivo não. A pessoa fica doente e acontece no sonho. Esses Amayikó pode fazer isso tudo no sonho. Se for fazer filho com bicho aí é no sonho mesmo. Quando a gente vai pra mata, eles assobiam né. Aí eu posso dizer — “Não, eu não sou outro não, eu sou família de vocês’. Pra não pegar a alma né? Fala com eles — “Não faz isso comigo, eu sou parente de vocês! Moro aqui perto!’. Aí eles deixam, porque esses Amayikó eles são daqui né. Em todo lugar tem esses coiso, bicho, mas esses daqui já são acostumado com pessoas daqui. Mas mesmo assim não pode ir menstruada, mulher né, não pode ir com fome... andar pensando em menina, nem mulher pensando em homem. Se pessoa andar assim aí coiso pega alma dela. Aí pessoa vai ficando doente, pessoa fica fraca, sem fome. Se não tratar aí Amayikó leva a alma da pessoa embora, aí já morre.

Portanto, é em sonho que ocorre a consumação do ato sexual com os *Amayikó*, de modo que, a partir de então, há um estreitamento das relações entre os descendentes da pessoa em questão e os *Amayikó* das proximidades de onde vivem. Mas não todos, pois há uma miríade deles pela floresta. Outro ponto da fala de Lázaro diz respeito ao fato de que essa familiarização precisa ser constantemente nomeada, lembrada. Caso a pessoa ande pela floresta em estados de vulnerabilidade (menstruada, de luto, com fome, triste, apaixonada) eles não hesitarão em lhe roubar a alma.

Os Wapishana também afirmam a existência de um ser cabeludo, chamado *Ini*, que habita as áreas adjacentes às suas comunidades e que de fato não representa

propriamente um perigo à vida humana (Farage, 1997: p. 60). Já para os Macuxi, um ser dotado de fala inarticulada que possui unhas e cabelos compridos é chamado de *Omaïkon* (Santilli, 2002). Apesar das parciais semelhanças com os *Amayikó*, não está claro se *Ini* e *Omaïkon* são identificados como os habitantes mais antigos da floresta, anteriores aos índios, nem se podem engravidar ou ser engravidados por eles. Tampouco se sabe se são os donos dos animais de caça e das onças.

Além dessas qualidades, os Taurepáng consideram que os *Amayikó* são os donos dos minérios. Por isso, em um contexto de proliferação dos campos de garimpo em grande parte de seu território, sobretudo nas áreas próximas às comunidades pemon na savana venezuelana, a relação com esses seres necessariamente precisa ser observada com cuidado.

3.2 — Os donos do minério

Ao se deslocar pela floresta ou pela savana, um dos sinais que indicam haver minério por perto é justamente a presença, em grandes quantidades, dos *Amayikó*. São seres que guardam essas riquezas, são seus donos — sobre a categoria amplamente difundida na Amazônia indígena de “dono” ou “mestre”, remeto o leitor aos trabalhos de Costa (2007), Fausto (2008), Cesarino (2010). A recorrência de raios em determinado local também é um forte indício da existência de minérios pela região, mas o mais evidente, e que não deixa margem de dúvidas, é quando repentinamente gritos são ouvidos vindo de baixo da terra. É o minério gritando.

Lázaro (28/05/2018): *Quando pessoal vai longe assim, vai caçar ou procurar garimpo, aí pessoa diz — ‘Não, eu ouvi uns gritos aí, parece pessoa gritando’. Aí outro diz assim — ‘Não, isso aí é minério!’. Então o minério pode gritar também né? Aí quando dá raio também diz que tem garimpo perto. Aonde tem Amayikozada é onde também tem minério. Eles guardam. Aí pessoa diz — ‘Isso é minério gritando, tem ouro aí!’. Assim que eles acham. Aí quando a pessoa entra [no barranco para garimpar] aí eles [os Amayikó] se vingam né? Os bichos, Amayikó, eles fazem isso. Mata mesmo. Aqui mesmo no Surumu, aqui em cima, saiu meu cunhado [Eloy] com o irmão dele [Anselmo], pai do Clotildo, eles contaram pra mim. Foi aqui em cima no Surumu. Eles foram pra demarcar área indígena, São Marcos, Anselmo e o irmão dele. Aí eles foram aqui em cima, na Serra do Morcego, na cabeceira do Surumu. Então eles tavam contando que desceram a serra e foram passar a noite para dormir. Eles eram muitos né [muitas pessoas na equipe], não eram só dois não. Então ele [seu cunhado Eloy] falou que quando foi dormir de noite o lugar era só assobio de Amayikó. Parece que nunca viu tanto*

assobio assim, era muito mesmo. Então foram dormir, aí de noite, todo mundo dormindo, aí aparecia Amayikó como onça pra ele. Bicho vinha assim encarando, bem pertinho dele mesmo. Aí quando cunhado acordava, não tinha nada. Não via mais onça. Aí quando dormia de novo ele viu cobra também, muita cobra, cobra da mata... perigosa. Ele viu! Aí acordou assustado gritando — ‘Olha tem cobra aí embaixo! Tá vindo cobra!’ Quando foram iluminar, não viram nada. Então disse — ‘Quem sabe não é minério, não é ouro’. Eles falaram assim. Aonde diz que tem Amayikó tem ouro. Eles falam assim. Depois de muito tempo não sei quem achou ouro lá.

Visto que os *Amayikó* se enojam com quem mata seus animais de estimação, as onças, perseguindo o assassino até obter a vingança (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: p. 163), quem garimpa o solo à procura de minérios também está sujeito a algo semelhante. Como Lázaro mencionou, seus donos, os *Amayikó*, normalmente se vingam no momento que o garimpeiro se encontra dentro do barranco, revirando o solo — “*Aí quando a pessoa entra aí eles se vingam né? Os bichos, Amayikó, eles fazem isso. Mata mesmo*”.

Além da incidência de febre nos campos de garimpo, “acidentes” com deslizamento de terra parecem ser a forma preferencial com que os *Amayikó* se vingam. Quando questionei se essa situação era recorrente na savana venezuelana, especialmente com a progressiva abertura de novos campos de garimpo, Lázaro foi enfático em sua resposta, dando, inclusive, o exemplo do que aconteceu com um atual morador do Bananal:

Lázaro (28/05/2018): Todo canto tem. Como eu falei, todo canto tem esses bichos, Amayikó, Mawarí, cobra grande... Pra poder alcançar os minérios muita gente vai morrer, porque bicho é forte né? Aí matam pessoa. Quando acha ouro mata alguém. Mata de febre, de acidente, qualquer coisa. Como aconteceu com o Daniel aí...

Daniel, atualmente na faixa dos cinquenta anos de idade, se mudou há poucos anos para o Bananal, comunidade onde seus pais, irmãos e sobrinhos residem. Antes de ser vítima de um desabamento de terra no local onde garimpava, Daniel passou boa parte de sua vida nos campos de mineração na Venezuela. Apesar de ter saído vivo desse último acidente, o bloco de terra que desabou lhe esmagou a perna direita, motivo pelo qual não consegue mais andar sem o auxílio de uma bengala.

Por conta dos problemas relacionados à vingança dos donos do minério, Lázaro afirmou que nunca teve interesse em trabalhar no garimpo, nem mesmo quando jovem.

Para ele, essa opção também se estende a outros moradores do Bananal e de comunidades próximas, como o Flechal. Mesmo que a existência de ouro e de diamante na região seja moeda corrente, eles sabem que mexer com os minérios é algo perigoso:

Lázaro (28/05/2018): *Então, como eu tava contando, meu cunhado Eloy ouviu um grito nessa serra aí. Pessoa que conhece diz que é minério mesmo, mas ninguém vê, fica só gritando aí debaixo da terra. Pessoa sabe que é assim que ele faz mesmo. Eu nunca ouvi mas meu cunhado Eloy falou. Tudo aonde tem minério ele faz isso né, tem bicho gritando ou dá raio, muito raio. Assim acontece todo canto. Aqui na Venezuela já aconteceu. Pessoa sabe disso. Por isso pessoal daqui da serra, do Flechal [comunidade próxima ao Bananal], eles falaram que tem minério por lá mas não pode mexer. Se mexer muito ele mata alguém. Traz doença, morte. Raio já matou duas vezes lá no Flechal. Tem vários minérios lá, diamante, ouro. Então não é pra ninguém mexer não, porque se mexer então pode acontecer. Pode matar gente. Por isso que ninguém quer trabalhar com isso. Eu sempre digo assim também né, quem sabe Deus faz isso pra testar pessoa. Também pode acontecer. Raio já matou duas pessoas, um casal lá no Flechal! Ele sempre dizia — ‘Não, eu quero morrer junto com minha mulher, não quero deixar minha mulher’. Que nem ela dizia — “Não, eu não quero deixar meu marido, não quero ficar só”. Então um dia aconteceu isso com eles. Raio matou os dois no garimpo. Então depois disso aí matou mais um, um jovem. Foi raio. Então falavam né... como eu tô colocando, o Diabo se vinga também através desse coiso aí, do minério. Ou é Deus mesmo que faz isso pra testar pessoa. Então depois desse raio, acharam ouro ali bem perto mesmo, depois que raio matou esse casal. É como se fosse um alerta. Quem sabe Satanás trabalha assim também? Aqui perto mesmo acharam diamante... mas ninguém quer mexer muito, porque se a gente mexer, aí bicho fica zangado, se vinga, mata. Pessoa sabe, é assim que acontece.*

O que chama a atenção nesse relato é que foi a primeira vez em nossa conversa sobre garimpos que Lázaro mencionou outra possibilidade além da vingança dos *Amayikó*. Em sua interpretação, tanto Deus como Satanás poderiam estar usando o minério para atingir as pessoas — “como eu tô colocando, o Diabo se vinga também através desse coiso aí, do minério. Ou é Deus mesmo que faz isso pra testar pessoa”. Ao passo que Satanás usaria o minério para que as pessoas caíssem em tentação, colocando-as em uma situação de risco, Deus, por outro lado, utilizaria o minério para testá-las, de modo que as mortes recorrentes no garimpo poderiam ser entendidas como um aviso, um alerta para seus perigos.

Como parecia haver algo relevante nessa interpretação de Lázaro, pedi que falasse mais a respeito, afinal sua reputação enquanto pregador (*ekamanin*) é conhecida tanto no Bananal como em comunidades próximas:

Lázaro (28/05/2018): *Como eu disse, isso aí é obra de Satanás também. Tem dois né, aí se a pessoa tá mais... Eu sempre digo assim, tem na bíblia que isso é uma prova né. Uma prova que vem para cada um de nós. Pra cada pessoa. Como eu sempre digo, aí tem dois, Deus e Satanás, eles ficam brigando, trabalhando na gente, porque todo ouro, diamante, isso aí foi Deus que criou, mas como Diabo foi expulso do céu e veio pra cá, ele... ele pegou pra ele né? Pra dizer que é dele! Então ele fica brigando assim com Deus — ‘Não, essa pessoa é minha!’. Ele [Satanás] fica oferecendo todo esse material [os minérios], pensando que é dele né? Então aí que vem a prova. Quando a pessoa adoce ou acontece essas coisa, acidente, doença. Então eu não sei se Diabo faz também ou se é Deus mesmo, pra alertar pessoa. Porque pessoa parou de pensar no que tá no alto né, no que tá no céu, agora só quer pensar no que tá de baixo da terra, na riqueza. Então Satanás faz isso. Tem acontecido muito. Diz que bicho tá matando muito no garimpo. Então aí acontece desabamento, febre, doença, morte. Foi o dono do ouro! Por isso que eu tô colocando pro senhor, bicho mata mesmo.*

Percebe-se uma dúvida na fala de Lázaro: através dos raios e das mortes no garimpo, estaria Deus alertando as pessoas sobre as consequências da cobiça? Ter ouro e diamante embaixo da terra, nas proximidades das comunidades indígenas, seria um ato de Deus para testar o interesse das pessoas pelo que realmente importa — aquilo está no alto, no céu? Ou seria mais uma tentação provocada por Satanás?

Seja como for, o entendimento de Lázaro a respeito do garimpo é inequívoco: mexer muito no minério provoca doenças e mortes — “*aqui perto mesmo acharam diamante... mas ninguém quer mexer muito, porque se a gente mexer, aí bicho fica zangado, se vinga, mata. Pessoa sabe, é assim que acontece*”. É pelo prisma dessa compreensão que, quando anos atrás um misterioso francês chegou no Bananal e afirmou que o satélite da empresa que trabalhava havia detectado ouro e minério de ferro na serra de Pacaraima, nas proximidades da comunidade, os moradores do Bananal não se interessaram nem um pouco pelo assunto. Nem mesmo quando esse francês (que infelizmente ninguém soube me precisar o nome, tampouco a empresa que alegou trabalhar) prometeu um enorme retorno financeiro para os Taurepáng. Ninguém ali quis saber da exploração mineral na serra.

Lázaro (28/05/2018): *Por isso que muita gente, agora na comunidade, eles não querem nem saber de garimpo. Não querem trabalhar com isso. Aqui [no Bananal] não tem. Já foi pesquisado aqui, mas aqui só tem minério coiso né, ferro. Na serra [serra de Pacaraima], agora ouro não tem. Quer dizer, até tem mas é mais no fundo. No fundo da terra. Aqui nessa serra tem minério, ouro de 150 metros. Já foi pesquisado por um francês que veio aqui, que usou*

satélite. Queria pedir pra comunidade para explorar, falou que satélite fotografou. Mas pra fazer essa escavação tem que destruir tudo, então não dá não. Esse francês veio no tempo do meu irmão [Avelino], quando ele era tuxaua. Quando chegou o francês ele disse assim — ‘Aqui tem minério!’ Ele falou pra nós que a gente ia ficar tudo dono do coiso né, do dinheiro. Porque ele ia tirar e vender e fazer dinheiro pra comunidade. Mas não sei como ele ia fazer isso. Não sei nem como ele veio com foto da serra. Ele nos levou lá para ver, falou — ‘Aqui tem minério. Daqui uns meses, um ano, se a gente começar a trabalhar vocês vão ter fruto. Vai ter casa, vai ter carro. Nós vamos fazer assim, trazer maquinário, fazer estrada até lá na serra pra levar máquina. Vamos fazer estrada boa e vocês vão poder ficar com ela’. Ele disse assim — ‘Olha eu vou ficar aqui em Santa Elena, vou contratar helicóptero pra pousar aqui, pegar cinco pessoas pra levar lá em cima, pra pousar, aí podemos começar já a limpar lá e a trazer maquinário pra trabalhar. Vai ter estrada pra todos’. Aí ele queria começar já a tirar esse ouro de 150 metros pra baixo na serra. Mas aí quando ele ia pra Santa Elena policial pegou ele. Policial trouxe ele até aqui e perguntou pro meu irmão tuxaua, — ‘Como que o senhor recebeu esse estrangeiro aqui?’ Mas meu irmão disse que tava aqui e ele que chegou, que só conversaram mesmo. Mas eu digo assim... então eles podem fazer isso aí né, podem fazer mesmo. Como aconteceu lá na Venezuela, dar tenda pro índio enquanto chefe dele só com dinheiro na mão!

Na parte final de sua fala Lázaro faz referência ao que compreende que vem acontecendo com os Warao. Em seu entendimento, a partir do momento que o governo venezuelano descobriu ouro no território desse povo, os expulsou para que encontrassem outro lugar para morar. Para Lázaro, enquanto os Warao sofrem com a nova realidade de viver em abrigos, o dinheiro do minério escavado de seu território fica todo para o governo. Não obstante, em seu entendimento algo similar pode vir a ocorrer com seus parentes pemon do lado de lá da fronteira:

Lázaro (28/05/2018): Querem tomar o garimpo dos parentes [falando dos Pemon na Venezuela] que nem aconteceu com os coiso ali, Warao. Eu sempre perguntava pra líder deles, tuxaua, pra cacique deles né — ‘Por que vocês vieram pra cá? Não tem terra pra vocês lá não?’ [na Venezuela]. Agora eu sei, eles foram expulsos da cidade deles, do lugar deles, por causa desse coiso aí, garimpo. Então eles [os Warao] tão vindo e já tão tirando minério lá [da terra deles]. Eu sempre pergunto, pra onde vai o dinheiro? Pra empresa! Então eles foram expulsos do lugar deles e agora ficam por aí... igual... igual jogado mesmo. Mas tem pessoa com dinheiro deles e não vão aplicar neles!

Portanto, a ameaça da exploração garimpeira, e seus perigos inerentes, é algo muito presente para os Taurepáng do Bananal. Aconteceu na Venezuela com um povo que agora se vê obrigado a migrar “igual jogado” para o Brasil (uma tragédia que os Taurepáng são testemunhas) e vem acontecendo com seus parentes na savana

venezuelana. Como se não bastasse, a própria comunidade do Bananal já foi notificada que há interessados nos minérios que existem naquela área. Por essa conjuntura, seus moradores ficam aflitos e não se sentem nem um pouco seguros de que em breve não será sua vez de lidar com esse problema.

É evidente que a visita anos atrás do misterioso francês reforça essa insegurança. Mas antes mesmo desse inusitado encontro, quando Bento ainda era o tuxaua do Bananal, um capitão do Exército na fronteira, seu amigo, já o tinha alertado da possibilidade de remoção da comunidade. Para esse capitão, caso uma guerra com a Venezuela ou a exploração mineral no local onde o Bananal se encontra se consolidassem, os Taurepáng teriam que se transferir para outro lugar:

Lázaro (28/05/2018): Antigamente papai dizia assim, que capitão do Exército falava pra ele — ‘Olha seu Bento, o senhor vai ficar por enquanto aqui, no Bananal, mas se um dia aparecer assim... uma guerra, o senhor não vai ficar no Bananal não. O senhor vai tirar a comunidade para outro lugar’. Então falavam né? E o Brasil, o governo, fica negociando com outros países por causa do minério né? Então eles querem fazer aqui tipo o que já fazem aí na Venezuela... Se tiver minério aqui, se governo tomar esse coisa aqui, nosso lugar, aí ele pode fazer isso né, pode tirar as pessoas, os índios. E pode não dar nada para eles! Eu já ouvi isso aí, que eles queriam fazer um lugar tudo perfeito pra comunidade do Bananal, mas era pra tirar a gente daqui por causa do minério! Querem fazer outra comunidade longe, tudo bem feito, casa, rua, escola... Então eu fico pensando, se um dia eles negociarem...

Com isso, a atual atmosfera de tensão que se percebe na fronteira com a Venezuela e a crescente disputa dos campos de garimpo na savana venezuelana confluem para a aflição dos Taurepáng do Bananal. Como Lázaro e outras pessoas mais velhas da comunidade se recordam, a possibilidade de remoção do lugar onde habitam, de seu *patá*, já foi aventada no passado, de forma que os fatos recentes parecem torna-la mais real do que nunca.

Por fim, diante da conhecida degradação ambiental provocada pela exploração mineral, perguntei a Lázaro o que ele achava que aconteceria aos *bichos* que habitam esses locais. Para ele, esses seres simplesmente “mudam de lugar”, se afastando cada vez mais longe:

Lázaro (28/05/2018): Eles ficam se afastando, vão para outro mundo. Mais longe né, embaixo d’água, dentro da serra, por aí assim. Finado papai dizia que aqui na mata existia onça que anda de lote [Kambicharay]. Não existe mais por causa do coisa né, da estrada, carro, máquina, cidade. Aí vão se

afastando. Assim que acontece. Esses bichos não ficam mais aí, vão mais longe. Ou muda mesmo de mundo.

Kambicharay, outro tipo de “anjo caído”, diz respeito a um temido coletivo mítico de onças que se desloca sempre em bando pela floresta. Caso alguém se depare com essas feras, será trucidado. Mas há muito esses seres se afastaram, fato que Lázaro credits à abertura da estrada (BR-174), ao incessante tráfego de veículos que por ela se consolidou e ao crescimento “da cidade”. Entendo que “cidade” faz referência à Pacaraima e Santa Elena de Uairén, uma no Brasil e outra na Venezuela, ambas estabelecidas no território tradicional de ocupação taurepáng.

Outro coletivo mítico de onças semelhante aos *Kambicharay* chama-se *Urutru*. Contam os Taurepáng que os *Urutru* causavam muitos danos aos Pemon que antigamente viajavam da savana para o Brasil, até que o filho de uma mulher Pemon com *Mawarí*, chamado Apichuai, os aprisionou no mundo subaquático. Desde então, *Rató* os adotou como seus animais de estimação. Certa vez ouvi que a lagoa onde Apichuai aprisionou os *Urutru* foi posteriormente pavimentada para que a cidade de Santa Elena de Uairén pudesse se expandir. Porém, mesmo com a pavimentação do local, os *Urutru* permanecem em seu interior, sedentos por vingança. Por isso, há certos Pemon em Santa Elena que aprenderam com Apichuai o feitiço para manter as feras aprisionadas no mundo subaquático. Caso esses “guardiões”, como meu interlocutor os chamou, venham a falecer sem deixar substitutos, o feitiço de Apichuai se quebrará e uma quantidade inimaginável de *Urutru* pode ressurgir e devorar todos os moradores da região.

A partir desses relatos, entende-se que mesmo com o crescimento de Pacaraima e Santa Elena e com a abertura de estradas, os “anjos caídos” parecem transcender à destruição ambiental provada pelos brancos. Eles não morrem, simplesmente se afastam, vão para outro local. Como disse Lázaro “*esses bichos não ficam mais aí, vão mais longe. Ou muda mesmo de mundo*”, seja as profundezas da floresta, o interior das serras ou uma dimensão subaquática. Seriam, portanto, “imperecíveis” (Pierri, 2013), pois sempre os haverá em algum lugar.



Figura 11. Trabalho na roça. Fonte: Arquivo pessoal do autor

Como espero ter demonstrado, o contato com os “anjos caídos” é algo perigoso para os Taurepáng, pois, em geral, deixa a pessoa doente, “estragada”. Febre, falta de apetite e desmotivação generalizada para as atividades do cotidiano são os sinais mais comuns de que sua alma, *yekaton*, está sendo roubada. Em outras palavras, o que ocorre nesses encontros é que o Taurepáng enquanto “pessoa/gente” (*pemon*), pode passar à categoria ontológica de “bicho” (*enek*) mediante o encontro com esses coletivos extra-humanos. Quando alguém fica “estragado”, diz-se que a pessoa está *enek-pe*, algo que, grosso modo, poderia ser traduzido como “embichado”. Nota-se, com isso, que as categorias ontológicas centrais para os Taurepáng — *pemon* (pessoa/gente) e *enek* (bicho) — são posições em que uma pessoa pode transitar ao longo de sua história de vida. Caso a pessoa morra porque sua alma foi definitivamente roubada por algum “anjo caído”, comenta-se que sua alma foi viver na respectiva morada do *bicho* que a predou.

Rató (o pai dos peixes), *Ököyimü* (serpente arco-íris), *Mawari* (espíritos das serras), *Amayikó* (o pai das onças, de outros animais da floresta e dos minérios),

Kambicharay e *Urutru* (ambos conjuntos de onças que se deslocam em bando) são apenas alguns exemplos desses *bichos*. Outros são *Zauenezali* (o pai das queixadas), *Kasana-pódole* (o pai dos urubus reis), *Waimesa-pódole* (o pai dos lagartos), *Pauí-pódole* (o pai dos mutuns), *Aimalá-pódole* (o pai das traíras), *Kulatu-pódole* (o pai dos jacarés) e *Mauai-pódole* (o pai dos caranguejos). Todos, e uma miríade de muitos outros, podem roubar a alma taurepáng e deixar a pessoa *enek-pe*.

Em artigo intitulado *Kanaimà: Shamanism and Ritual Death in the Pakaraima Mountains, Guyana*, Whitehead (2001) escreveu que, para os Patamona, subgrupo kapon, os assassinatos provocados pelo *Kanaimé* são compreendidos através de uma lógica específica. Segundo o autor, trata-se da concepção patamona a respeito da estrutura do cosmos ser baseada em um sistema de eterno confronto. De um lado estaria o que Whitehead chamou de *Lords of Life*, isto é, os xamãs, e do outro seu simétrico oposto, os *Lords of Death*, que, em seu entendimento, são os *Kanaimé*.

Por conta da conversão à doutrina adventista, entendo que para os Taurepáng esse quadro assumiria uma disposição ligeiramente diferente. Isso porque, além de recriminarem toda sessão xamânica de cura, afirmando que os xamãs (*piasán*) mexem com “espíritos diabólicos”, a atuação do *Kanaimé* também é compreendida pelos moradores do Bananal como um sinal irrefutável da obra de Satanás nessa terra. Portanto, ao transpor o esquema de Whitehead para o caso taurepáng, mantenho o sistema de um eterno confronto entre pares de opostos, mas com outros protagonistas.

A fala de Lázaro — “*como eu sempre digo, aí tem dois, Deus e Satanás, eles ficam brigando, trabalhando na gente (...) Então ele fica brigando assim com Deus — ‘Não, essa pessoa é minha!’*” — define precisamente o conjunto de protagonistas que os Taurepáng adventistas mobilizam. Com isso, em vez dos *Lords of Life* de Whitehead, de um lado estaria Jesus Cristo (*Jeshikrai* para os Taurepáng) e, do outro, Satanás (*Makoi*) ocuparia o lugar dos *Lords of Death*. Essa seria a compreensão taurepáng a respeito dos pares de opostos que disputam a vida e a morte das pessoas nessa “terra estragada”. Mas Satanás não age sozinho. Os “anjos caídos”, os coletivos extra-humanos que habitam as áreas adjacentes às comunidades taurepáng, somam força em sua disputa contra Jesus Cristo pela alma das pessoas. Esses “servos de *Makoi*”, como os Taurepáng também os chamam, são entidades que fazem dessa terra um lugar de doença por excelência, ou seja, um *enek patá*.

Deste modo, tendo em vista que a condição “amaldiçoada” da terra (*patá*) onde vivem os Taurepáng assume inúmeras características — como a predação interespecífica,

a ação assassina do *Kanaimé*, a presença cada vez mais frequente dos brancos pelo território, bem como sua cobiça pelos minérios que ali se encontram — eles parecem ter encontrado na religião Adventista do Sétimo Dia uma forma de se resguardar coletivamente contra tais perigos. Ao menos parcialmente, como a ação do *Kanaimé* evidencia. Mas, além disso, os Taurepáng compreendem que o cumprimento assíduo da doutrina adventista é requisito imprescindível para quem busca alcançar o paraíso, no céu, preparado por Jesus Cristo. Conjecturam que se trata de um lugar onde não haverá mais *bichos* e tampouco a morte para voltar a separá-los da convivência de seus parentes. Será, portanto, um novo patamar de existência, um lugar impossível de se obter nessa terra “estragada pela obra de Satanás”. Será um lugar de glória e de luz ao lado de Deus, um *auka patá*.

CAPÍTULO IV

OS TAUREPÁNG E A RELIGIÃO DO SÉTIMO DIA

4.1 – *Apuremin*, “aquele que aceitou a nova mensagem”

Em um mundo compreendido como um lugar de doença (*enek patá*) e de morte (*rinotok patá*), os Taurepáng se afirmam *mua puekenan*. A palavra *mua* expressa uma faixa de terra destinada ao cultivo, sobretudo de mandioca, e *puekenan*, o plural de *pueken*, significa “ocupado em”, “entregado a”, “que gosta de”. Portanto, traduzo *mua puekenan* por “agricultores”. De fato, é como agricultores que os Taurepáng se reconhecem, e comercializam seus produtos agrícolas toda sexta-feira pela manhã na cidade de Pacaraima.

Nesse dia, a ideia é chegar cedo na Feira do Produtor e sair por volta das 14h, preferencialmente com tudo vendido. Isso porque, após o almoço, os Taurepáng dedicam as tardes de sexta-feira para se preparar para o sábado. O sábado é o único dia da semana que eles não vão à roça e que não se vê ninguém trabalhando na comunidade. Quando não estão na igreja, os Taurepáng ficam preferencialmente dentro de suas casas, onde nem mesmo as televisões são ligadas. É um dia reservado inteiramente para os compromissos religiosos. Além da guarda do sábado, a rotina adventista comunitária também reserva as noites de quarta, sexta e domingo, sendo que cada culto possui um objetivo.

Nas noites de quarta-feira o culto é chamado de Culto da Oração. Nele os Taurepáng solicitam que orações sejam direcionadas em prol da resolução de determinados problemas ou, por exemplo, para reabilitar a saúde de alguém em específico. Nas noites de sexta-feira o culto é chamado de Culto do Pôr do Sol, cujo objetivo é dar as boas-vindas ao advento do sábado. O culto do sábado é chamado de Culto de Adoração, e constitui o principal encontro religioso da comunidade. Ao contrário dos outros cultos, o culto do sábado se desdobra pelo dia todo. Por fim, nas noites de domingo há o Culto de Evangelismo, com uma pregação direcionada especialmente às pessoas que por algum motivo estão afastadas da igreja. Nesse culto, é comum que os pais levem seus filhos para que ouçam com bastante atenção a mensagem do sermão.

É no sábado, portanto, que ocorre o principal culto. A movimentação na comunidade começa cedo, como normalmente em todos os dias, mas as atividades na

igreja só são iniciadas quando um berrante é soprado. O responsável por esse chamado é Estevão, atualmente o homem com idade mais avançada no Bananal, que é também o diácono da igreja. Após o chamado, às 9h têm início as atividades da Escola Sabatina. Nesse momento, os Taurepáng reunidos na igreja se dividem em classes, ou grupos, e recapitulam as lições bíblicas estudadas em casa durante a semana. Essas lições têm como tema um livro ou ensinamento bíblico diferente a cada trimestre. Todo o material para a realização das atividades da Escola Sabatina é fornecido ao Bananal pela Associação Amazonas Roraima (AAMAR), braço institucional da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil⁴⁹.

Durante as atividades da Escola Sabatina, cada grupo possui um professor ou professora e uma pessoa responsável por tomar nota de quantos ali estudaram as lições da semana. Após uma hora de atividade, uma oração coletiva feita no interior de cada grupo encerra a Escola Sabatina e tem início o culto da manhã. O sermão do Culto de Adoração é mais longo que nos demais cultos, assim como seus momentos de louvor. Apesar dessas características, seu formato se assemelha ao dos outros: é composto por leituras bíblicas, momentos de oração e arrecadação de ofertas, além do dízimo. O culto é encerrado pouco depois do meio dia, quando é feita uma pausa para o almoço.

No sábado à tarde, após uma refeição coletiva com muita *damorida* e suco de frutas, a partir das 15h os Taurepáng retornam para a igreja para o Culto Jovem. Esse culto, protagonizado pelos Jovens Adventistas (JA), possui uma dinâmica mais descontraída, onde jogos de perguntas e respostas sobre passagens bíblicas são feitos de maneira interativa com a congregação. É testado, por exemplo, quem é a pessoa mais rápida a abrir a bíblia em determinada passagem e lê-la em voz alta, ou quem é o personagem bíblico que realizou determinado feito. Os vencedores vão acumulando pontos e, ao final, retiram pequenos prêmios dispostos no púlpito. As premiações podem ser produtos alimentícios (óleo de cozinha, pacotes de macarrão, saco de arroz, leite em pó), bíblias infantis ou revistas e livros didáticos fornecidos pela Associação Amazonas Roraima. Em geral, esse material didático divulga parte dos ensinamentos de Ellen White, escritora norte-americana e pessoa de mais alta importância na fundação da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Como em todos os outros cultos, o Culto Jovem também possui momentos de louvor e uma pregação principal. O encontro se encerra com uma oração e os Taurepáng saem organizadamente da igreja, fileira por fileira, como, aliás,

⁴⁹ <http://aamar.adventistas.org/>

em todos os cultos. Do lado de fora da igreja, cumprimentam-se uns aos outros e se despedem do sábado, desejando uma ótima semana a todos.

Todos os cultos são elaborados no próprio idioma taurepáng. Os sermões, realizados de maneira entusiástica, são proferidos pelos *ekamanin*, os pregadores. *Ekama* significa “dizer”, “contar”, e possui relação com *ekare*, que significa “notícia”, “rumor” ou até mesmo “doutrina” (Armellada & Salazar, 1981). Quando o sufixo *-nin* é adicionado ao radical do verbo transitivo (*ekama*), forma o particípio do presente, formando o responsável pelo ato. Assim, uma possível tradução para *ekamanin* pode ser “aqueles que contam a doutrina”. São, de fato, os especialistas cerimoniais taurepáng.

Os *ekamanin* podem ser homens ou mulheres. Normalmente são pessoas mais velhas e moradoras antigas (*patá moná*) da comunidade, cujo conhecimento da bíblia provém de muitos anos de estudo. A esses especialistas cabe a função de interpretar determinada passagem bíblica e transmiti-la, de maneira elaborada nos sermões, aos membros da congregação. Via de regra, os *ekamanin*, fundamentados pela temática milenarista característica da doutrina do Sétimo Dia, ministram seus sermões sempre de acordo com o contexto mais amplo ao qual os Taurepáng encontram-se inseridos. A bíblia, com efeito, é o grande recurso que utilizam para interpretar os eventos do dia-a-dia.

Criada em 1863, a Igreja Adventista do Sétimo Dia surgiu após o que ficou conhecido como “O Dia do Grande Desapontamento”, de 22 de outubro de 1844. Depois de mais de uma década de estudo da bíblia, William Miller — um fazendeiro, ex-capitão do exército dos Estados Unidos, pastor batista e líder religioso da comunidade de Low Hampton, Nova Iorque — lançou o que chamou de “o grande despertar para o segundo advento de Cristo”. Manifesto esse que acabou por se espalhar entre um considerável número de cristãos em seu país.

Através de sua própria interpretação da profecia das duas mil e trezentas tardes e manhãs, contida em Daniel 8:14⁵⁰, William Miller chegou à conclusão de que Jesus Cristo retornaria à terra no intervalo entre a primavera de 1843 e a primavera de 1844. Todavia

⁵⁰ “E ele me disse: Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; e o santuário será purificado. E aconteceu que, havendo eu, Daniel, tido a visão, procurei o significado, e eis que se apresentou diante de mim como que uma semelhança de homem. E ouvi uma voz de homem entre as margens do Uai, a qual gritou, e disse: Gabriel, dá a entender a este a visão. E veio perto de onde eu estava; e, vindo ele, me amedrontei, e caí sobre meu rosto; mas ele me disse: Entende, filho do homem, porque esta visão acontecerá no fim do tempo. E, estando ele falando comigo, caí adormecido com o rosto em terra; ele, porém, me tocou, e me fez estar de pé. E disse: Eis que te farei saber o que há de acontecer no último tempo de ira; pois isso pertence ao tempo determinado do fim.” (Daniel 8:13-19).

o período se passou e nada aconteceu. Desolado, ele e seus colaboradores, muitos dos quais também pastores, voltaram a analisar as páginas da bíblia para tentar descobrir onde erraram. Samuel Snow, um desses colaboradores, concluiu que a vinda de Jesus Cristo ocorreria, na verdade, no outono de 1844 e não na primavera. Seu advento seria mais precisamente no dia 10 do sétimo mês do calendário hebraico, que, naquele ano 1844, caía no dia 22 de outubro. Alimentados com essa nova perspectiva, uma multidão de fiéis se reuniu para celebrar o retorno do Salvador. Porém, mais uma vez o dia se passou e nada aconteceu. Diante da certeza de que Jesus não apareceria naquele dia, os seguidores de William Miller experimentaram o que ficou conhecido como “O Grande Desapontamento”.

Depois de amargar tamanha frustração, um grupo de remanescentes do “movimento millerita”, como os seguidores de William Miller ficaram conhecidos, se recusou a desistir da ideia de compreender as diretrizes a respeito do retorno de Jesus Cristo. Retomaram os estudos bíblicos e, alguns anos depois, consolidaram as bases do que viria a ser a Igreja Cristã do Advento, ou Igreja Adventista Cristã (fundada em 1855) e a Igreja Adventista do Sétimo Dia (fundada em 1863). Entre os pioneiros dessa última está Ellen White, cujos escritos os adventistas compreendem como proféticos e inspirados por Deus.

Apesar dessa consideração pela obra de Ellen White, os devotos à religião do Sétimo Dia aceitam apenas a bíblia como Sagrada Escritura, defendendo sua infalibilidade. Para eles, os grandes princípios da lei de Deus estão contidos nos Dez Mandamentos e o sábado, o sétimo dia da semana, celebra o ato criativo de Deus. Afirmam que até mesmo Deus descansou nesse dia. É por essa razão que o sábado deve ser reservado como um dia de descanso e de devoção à Deus, configurando-se, deste modo, como um teste de fidelidade à Cristo. A noção de que Jesus Cristo voltará visivelmente à terra quando encerrado “o tempo de angústia” também faz parte da crença adventista. Será uma segunda vinda literal, visível, universal e gloriosa, sucedida por um reinado milenar, no céu, das pessoas que se mantiveram fiéis aos seus ensinamentos. Além da compreensão de que a humanidade está envolta em um grande conflito entre Satanás e Jesus Cristo, outra pauta capital dessa religião é o espírito de profecia a respeito da segunda vinda do Salvador⁵¹.

⁵¹ https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Adventista_do_S%C3%A9timo_Dia (acesso em: dezembro/2019).

É provável que, ao longo das primeiras décadas de sua conversão, os Taurepáng não tivessem conhecimento a respeito da gênese histórica da religião do Sétimo Dia. Porém, a partir da década de 1970, quando um colégio adventista foi instalado na comunidade de Maurak, na Venezuela, e, alguns anos depois, quando os filhos dos Taurepáng em lado brasileiro passaram a ser educados no colégio adventista em Manaus, um esclarecimento maior sobre o assunto se tornou possível. Mas a história da religião não necessariamente tem a ver com os temas dogmáticos de sua doutrina. Nos cultos, os *ekamanin* elaboram em seu próprio idioma a noção da infalibilidade da bíblia, chamando-a de *potorito maimü*, “as palavras de Deus”, ou “o livro que contém as palavras de Deus”. Os pregadores também frisam o eterno conflito entre Satanás e Jesus Cristo, ao qual os homens estão envolvidos, e o iminente retorno do filho de Deus à terra.

Note-se que, de acordo com a filosofia da religião do Sétimo Dia, a segunda vinda de Cristo será precedida por um crescimento da “insalubridade”, por assim dizer, do “tempo de angústia”. Seus indicativos são o aumento da miséria, da violência e de mortes. Com isso, é significativo que durante o trabalho de campo de 2018, praticamente todos os sermões que acompanhei relacionaram esses temas ao contexto da imigração venezuelana que adentra o Brasil, e a Terra Indígena São Marcos, via Pacaraima. Considerações sobre a miséria que atinge os parentes Pemon do lado de lá da fronteira, sobre a proliferação de campos de garimpo na savana venezuelana e sobre a trágica situação dos Warao também foram pautas constantes nos cultos. Ao que me pareceu, o “tempo de angústia” para os moradores do Bananal, especialmente os moradores antigos, nunca esteve tão presente. Talvez por isso que tenham insistido tanto em me contar histórias a respeito de uma época em que não havia posto de fronteira, estrada (BR-174), Warao nem os brancos para lhes atormentar.

Os Taurepáng se afirmam crentes, *apuremin* em seu idioma. Se, por um lado, *apure* significa “amar”, “aceitar”, “confiar”, “crer” (Armellada & Salazar, 1981) e o sufixo *-nin* indica o responsável pelo ato, por outro Andrello (1999) indicou que *apuremin* também poder ser traduzido como “aquele que aceitou a nova mensagem”. Mas desde quando os Taurepáng, habitantes da fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, são devotos à religião do Sétimo Dia? Quais as raízes desse processo de conversão que produz uma forma tão particular de cristianismo? Para elucidar essas questões, uma explanação a respeito dos movimentos proféticos que eclodiram na região *circum*-Roraima se faz necessária.



Figura 12. Os Taurepáng no Culto de Adoração. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

4.2 – Breve retrospecto sobre alguns movimentos proféticos *circum-Roraima*

Ao longo do século XIX, uma série de movimentos entusiásticos ganhou forma entre os povos Kapon e Pemon, cujos líderes adquiriram o status de profeta e arregimentaram um grande número de seguidores em torno de sua pessoa. A incidência desses movimentos possui forte relação com o estabelecimento de missões anglicanas nas terras adjacentes ao Monte Roraima, interior, à época, da Guiana Inglesa. Não é o intuito aqui fazer uma reconstrução histórica e pormenorizada da ocupação inglesa nessa parte da América do Sul, mas para contextualizar os movimentos proféticos do passado, imprescindíveis para a discussão do presente capítulo, alguns aspectos dessa ocupação precisam ser mencionados.

Em análise recente e bastante original sobre a religião Areruya entre os Ingarikó, subgrupo Kapon que vive no alto rio Cotingo, norte de Roraima, Amaral (2019) menciona que Espanha, Portugal e Holanda estabeleceram diretrizes para a partilha colonial da Guiana Ocidental já no final do século XVII. Firmaram-se, respectivamente, nos rios Orinoco, Branco e Essequibo, ocupando estrategicamente os maiores cursos d'água da

região. Mas ao longo dos anos essas zonas limítrofes foram corriqueiramente desrespeitadas e, na virada do século XVIII para o XIX, em meio ao cenário político europeu subsequente à Revolução Francesa, o governo holandês foi impelido a ceder para Inglaterra suas colônias tropicais nos rios Essequibo, Demerara e Berbice. Ocupadas pelos ingleses a partir de 1803, em 1831 foram unificadas sob o nome de Guiana Inglesa (Amaral, 2019: p. 83).

Para Amaral, a chegada dos ingleses na parte ocidental da Guiana ocorreu em um contexto marcado por décadas de conflitos intertribais, estimulados pelo tráfico de escravos indígenas para a costa, atividade empreendida até então pelos holandeses (ver também Farage, 1991). Simultaneamente, havia um relativo fracasso dos projetos civilizatórios espanhóis e portugueses para a região, áreas que ficavam muito distantes, em suas colônias, dos centros administrativos. De início, o governo britânico concentrou suas atividades na costa litorânea, tal como os holandeses, mas não demorou para que essa política fosse alterada. A mudança foi motivada pelo testemunho de Robert Schomburgk, naturalista prussiano que explorou cientificamente o interior da Guiana Inglesa a serviço do governo britânico.

Em sua expedição, R. Schomburgk constatou a existência de um dinâmico sistema de endividamento que mantinha os índios perpetuamente aprisionados à madeireiros instalados no interior da colônia. Compreendeu essa situação como “lamentável”, pois, além de violenta, o pagamento que os nativos recebiam dos patrões era feito através de bebidas alcoólicas (rum). O explorador então alertou as autoridades britânicas que, caso os índios não morressem sob tais circunstâncias, poderiam fugir interior adentro, se transferindo para além dos limites da Guiana Inglesa e “esvaziando” o interior da colônia. Para Robert Schomburgk, esse problema seria atenuado com a criação de um serviço de proteção aos povos indígenas aliado ao investimento em sua catequese, uma vez que os índios convertidos teriam mais chances de se integrar à sociedade colonial (Amaral, 2019: p. 85).

Deste modo, se nos primeiros anos do governo colonial a postura das autoridades britânicas foi de uma certa indiferença com relação ao interior do território, poucas décadas depois essa política mudou radicalmente, sendo marcada pelo ímpeto dos anglicanos em converter os povos indígenas que ali habitavam. Nesse processo, ganha destaque a primeira missão anglicana instalada no interior da Guiana Inglesa. Trata-se de *Bartica Point*, fundada em 1829 na confluência dos rios Essequibo e Mazaruni. Alguns anos depois, quando a missão foi transferida de local por conta de um forte surto de

sarampo, foi rebatizada para *Bartica Groove*, cujos primeiros catecúmenos eram índios de um grupo akawaio que vivia nas proximidades.

Nos anos que seguintes, muitas outras missões foram criadas no interior da Guiana Inglesa, mas Amaral afirma que só conseguiu encontrar referências confiáveis a respeito de duas outras além de *Bartica Grove*. São elas as missões *Pomeroon* e *Waramuri*, onde, respectivamente, atuaram o Reverendo Bernau e um missionário chamado William Brett. A autora escreve que ambos são responsáveis pelos relatos mais acurados sobre a situação dos estabelecimentos anglicanos na Guiana Inglesa, e que em ambas as fontes os surtos epidêmicos são constantemente enfatizados. As doenças varriam as missões e tornavam a catequese praticamente inviável.

Em 1845, após a missão *Pomeroon* quase ser arruinada por uma forte epidemia, o Reverendo Berneau registrou a presença na escola da missão de noventa e três jovens oriundos de sete povos indígenas diferentes. A partir da leitura dos diários desse religioso, Amaral conta o que aconteceu aos recém-convertidos:

Os “mais inteligentes” foram formados, durante dezoito meses, para se tornarem professores e divulgarem, por si próprios, o conhecimento bíblico. Terminada sua formação, eles eram batizados e aceitos como membros da “Igreja de Deus”. O anglicano [Reverendo Bernau] se surpreendeu com a rapidez com que os catecúmenos indígenas “ouviram a mensagem do Gospel” e “se convenceram de seu terrível estado” e da “necessidade de um salvador” como Cristo (Amaral, 2019: p. 89).

É interessante notar que os anglicanos logo reconheceram a importância das rotas tradicionais de troca intertribal que os indígenas recém-convertidos conheciam, bem como o papel de mediadores que essas pessoas assumiam com outros grupos. A partir de então, aqueles que passavam pela formação nas missões eram elevados ao patamar de “emissários da palavra de Deus”. Essa é uma consideração da mais alta relevância para pensarmos a eclosão dos movimentos proféticos kapon e pemon na região *circum-Roraima* a partir de meados do século XIX.

Com efeito, um conjunto de fatores parece ter contribuído para que esses povos tivessem um acesso “original” ao conhecimento cristão trazido pelos anglicanos. São eles:

o relativo isolamento das missões pelo interior da colônia; a considerável insalubridade desses estabelecimentos, assolados por intermitentes surtos epidêmicos; os métodos pouco ortodoxos de pregação, onde era feita apenas uma parcial alfabetização dos indígenas em língua inglesa; e o protagonismo dos convertidos que foram elevados ao patamar de “emissários da palavra de Deus”, pois essas pessoas passaram a espalhar aos seus pares não catequisados a mensagem cristã que haviam aprendido. Deve-se levar em conta, ainda, a mobilidade espacial viabilizada pelas rotas tradicionais de troca intertribal, responsáveis por conectar diversas áreas da região guianense. Portanto, a partir de meados do século XIX, esse cenário teria fornecido as condições para que uma série de movimentos proféticos kapon e pemon eclodissem na região *circum-Roraima* (Amaral, 2019: p. 93).

Segundo Butt Colson (1960, 1971), os líderes desses movimentos foram hábeis em adaptar as técnicas xamânicas do vôo da alma pelo cosmos e a direcionaram para o paraíso celeste, o lugar habitado pela divindade que os missionários tanto falavam. Após experiências dessa magnitude, a alma desses líderes retornava ao corpo trazendo consigo uma mensagem, a qual transmitiam aos demais indígenas. Caso o conteúdo do que fora transmitido encontrasse adesão, os profetas passavam a adquirir prestígio e influência, tornando-se especialistas responsáveis por trabalhar a ideia de uma salvação coletiva para seus seguidores. Amaral (2019) refina essa interpretação de Butt Colson argumentando que os profetas protagonizaram uma *tradução criativa* do conhecimento religioso adquirido com a chegada dos missionários anglicanos. Além de admirados pela ideia de um paraíso imortal no céu, ao lado do Criador, sugere a autora que alguns profetas alardeavam, inclusive, o alcance da condição material dos brancos. Fazia parte dessa superação uma troca de pele entre índios e brancos: aqueles que possuíam a pele morena passariam a ter a pele clara, e os que tinham a pele clara passariam a ter a pele morena. O caso do profeta Awacaipu ilustra bem esse exemplo.

Em 1864, quando o naturalista alemão Carl Ferdinand Appun subiu o Monte Roraima, ouviu de seu guia taurepáng a seguinte história. Anos antes, por volta de 1840, um profeta chamado Awacaipu atraiu para o vale do Kukenan um grande número de pessoas com a promessa de conquistar, para ele e para seus seguidores, uma nova condição de existência. Awacaipu haveria recebido orientações do “grande espírito” (que Appun especulou ser *Makunaima*, demiurgo kapon e pemon) para superar a engenhosidade técnica dos brancos. Essa superioridade material ganhava a forma de uma

variedade de objetos e itens manufaturados que os índios tinham conhecimento graças ao contato esporádico com viajantes e missionários. De acordo com Andrello:

Os participantes do movimento tornar-se-iam iguais aos brancos caso fosse observada uma sórdida condição: deveriam matar-se uns aos outros. Ressuscitariam dias mais tarde, portando os bens desejados e com a pele clara. Até o momento em que foram capazes de realizar o que fora recomendado, entregou-se o séquito a intermináveis danças madrugadas adentro, recebendo de seu líder [Awacaipu] pedaços de papel impresso: fragmentos de jornais ingleses utilizados por antigas expedições à região para a secagem de espécimes botânicos (Andrello, 1999: p. 298).

Sobre esse evento, Amaral (2019: p. 98) conta que o local escolhido pelo profeta Awacaipu foi designado pelo nome *Beckeranta*, termo crioulo-holandês que, segundo os relatos de Appun, significaria “a terra do branco”. O curioso dessa situação é que, ao que tudo indica, o profeta do vale do Kukenan teria sido empregado anos antes pelo naturalista Richard Schomburgk que, como vimos, explorou a Guiana Inglesa à serviço do governo britânico em um momento anterior à passagem de Appun pela região. Desse encontro com R. Schomburgk, Awacaipu guardou antigas folhas do jornal *Times*, que o naturalista utilizou para secar os espécimes botânicos que transportava para Georgetown. Esses papéis teriam sido tomados por Awacaipu enquanto amuletos: a eles e à capacidade de pronunciar as palavras neles escritas teria sido atribuído um valor mágico. Contudo, após muitos dias de preparação ritual com cantos e danças madrugada adentro, quando a profecia de Awacaipu não se realizou o profeta foi assassinado por seus seguidores.

Apesar da imprecisão do evento, pois foi narrado à Carl Appun por seu informante taupéng — e não se sabe se o próprio, ou alguma pessoa próxima a ele, de fato compunha o grupo reunido em *Beckeranta* —, Amaral (2019) pondera que se trata de uma narrativa valiosa. Seu valor consiste em reunir elaborações e práticas que mais tarde se mostrariam comuns em outros movimentos proféticos que se sucederam na área, com destaque para o valor que os profetas atribuíam a pedaços de jornais, cartilhas e panfletos com conteúdo cristão. Fornecidos nas missões anglicanas, essas cartilhas e panfletos encontraram um amplo raio de circulação pela região *circum-Roraima*.

Amaral conta que, auxiliado por um “entusiasmado tradutor akawaio”, William Brett, o responsável pela missão *Waramuri*, imprimiu uma grande quantidade de material religioso em língua kapon, contendo o Pai Nosso, o Credo dos Apóstolos, ilustrações do Velho Testamento e sobre a vida de Jesus Cristo. O número de panfletos não é exato, mas Amaral fala em “mais de mil livretos em kapon com temas bíblicos do Antigo e do Novo Testamento” (Amaral, 2019: p. 92). De fato, o próprio Koch-Grünberg comentou algo a respeito durante sua viagem pela região no início do século XX:

Minha biblioteca também se enriquece aqui. Um Makuschí me trouxe um livro impresso, muito bem conservado. Provém de missionários ingleses que atuaram antigamente no norte e contém o Gênesis e os evangelhos de Mateus, Lucas e João na língua akawaio, uma tribo parente dos Taulipáng na Guiana Inglesa (Koch-Grünberg, 2006: p. 61).

Amaral sugere que há grande possibilidade de que os primeiros catecúmenos das missões anglicanas tenham entendido que as aulas de alfabetização, ministradas pelos religiosos, compunham o conjunto cerimonial mediante o qual os anglicanos se comunicavam com os seres que cultuavam. Assim, o interesse dos antigos profetas kapon e pemon por pedaços de jornais, panfletos e livros didáticos seria explicado pelo relativo auxílio que esse material proporcionaria na conexão com os seres que os missionários anunciavam. A preocupação desses indígenas, portanto, se pautava na apropriação dos métodos de acesso às divindades dos brancos. Nesse processo, não apenas novos objetos e novas palavras teriam sido apropriados pelos profetas, mas a própria liturgia das missões anglicanas espalhadas pelo interior da Guiana Inglesa (Amaral, 2019: p. 114-116).

Nesse contexto, no qual profetas *traduziam criativamente* determinados valores da mensagem cristã disseminada nas missões anglicanas, surgiu no final do século XIX, o Areruya. Trata-se de um fenômeno religioso que se espalhou rapidamente entre os povos Carib *circum*-Roraima, de modo que sua prática ainda ocorre nos dias de hoje em algumas aldeias kapon e pemon.

Mas para falar de Areruya, uma nota explicativa sobre sua grafia é necessária. Amaral (2019) comenta que “Areruya” é a maneira pela qual os Ingarikó pronunciam e escrevem o nome dessa religião, de modo que desconsideram a pronúncia e grafia

ocidentalizadas: Aleluia ou Hallelujah. Como é demonstrado em sua tese, os Ingarikó enfatizam a “originalidade indígena” do Areruya, praticamente obliterando a influência dos brancos em seu surgimento. Com base na proposta da autora no sentido de garantir legitimidade à reivindicação desse povo, que alega se tratar de uma religião “genuinamente indígena” — por mais que os não indígenas a considerem um sincretismo resultante de traduções passadas do cristianismo — optei por manter a grafia tal qual os Ingarikó, e Amaral, o fazem. No mais, vale ressaltar que em 1977 o Areruya foi reconhecido como uma religião oficialmente praticada na Guiana (ver Amaral, 2019: anexo II).

Nascido entre os Macuxi do rio Rupununi, um dos principais tributários do rio Essequibo, o Areruya é de central importância no processo de conversão dos Taurepáng à religião do Sétimo Dia. Como argumenta Andrello (1993, 1999), a marca profética de Areruya parece ter “preparado o terreno” para os posteriores ensinamentos trazidos pelos missionários adventistas: O. E. Davis e A. W. Cott. Respectivamente em 1911 e meados da década de 1920, esses dois missionários estabeleceram suas campanhas de conversão em antigas aldeias taurepáng situadas na base do Monte Roraima. Desse modo, os primeiros contatos dos Taurepáng com a religião adventista do Sétimo Dia ocorreram em um momento em que eles já praticavam as danças e cantos de Areruya, bem como estavam familiarizados com seu ideário profético.

A primeira referência explícita à Areruya foi feita em 1884 pelo explorador britânico Everard Ferdinand im Thurn. Quando comandava uma expedição rumo ao topo do Monte Roraima, passou pela aldeia taurepáng de Teunok, onde montou acampamento. Durante a estadia, presenciou a realização de uma grande festa de natal e ficou admirado com o que viu, alegando que a palavra “aleluia” fora incessantemente repetida pelos índios enquanto dançavam. Danças essas que se prolongavam por toda a noite, ao passo que muito caxiri (bebida fermentada) era consumido.

Na versão apresentada por Butt Colson (1960), o nascimento de Areruya é creditado a um macuxi chamado Bichiwung, mas na versão que os Ingarikó reportaram à Amaral (2019), esse homem é chamado de Iisiwon. Adotarei Bichiwung, tal como fornecido por Butt Colson, porém, independentemente de seu nome, sua trajetória foi marcada por uma temporada com dois missionários anglicanos, embora não se saiba se na Inglaterra ou em Georgetown, capital da Guiana Inglesa. Nesse período em meio aos brancos, em dado momento Bichiwung teria sido deixado sozinho em um quarto e, nesse

cômodo, sua alma saiu do corpo e voou pelo céu, onde se encontrou com o próprio Deus cristão de que falavam os missionários.

Em meio à experiência, a alma de Bichiwung teria sido informada por Deus que os brancos estavam ministrando de maneira incorreta os ensinamentos religiosos. Essa iniciativa seria proposital, afinal eles não queriam que os índios realmente alcançassem o paraíso celeste que anunciavam. Para contornar a má intenção dos brancos, somente a prática de Areruya levaria os índios à salvação eterna, ao mundo póstumo a ser experimentado no lugar habitado por Deus. Além dessa mensagem, a alma de Bichiwung também retornou com um livro contendo “os bons ensinamentos” de Areruya, isto é, seus cantos e danças.

O regresso de Bichiwung à sua aldeia nas montanhas Kanuku, na Guiana Inglesa, marcou o início de um rápido processo de disseminação de Areruya entre diversos grupos Macuxi, Akawaio, Patamona e Pemon. Aos poucos, seus cantos e danças foram se espalhando e sendo adaptados às antigas danças tradicionais kapon e pemon, como os bailes *parishara* e o *tukui*. Concomitantemente, novos profetas, tal como Bichiwung, também protagonizaram a experiência do voo da alma até o local onde o Deus cristão habita. Ou seja, ao passo que Areruya foi se espalhando, simultaneamente se transformou a partir de sua prática por novos profetas e novos grupos. Mas apesar dessas transformações, a ideia central dos profetas ou líderes religiosos de Areruya, chamados por Amaral (2019: p. 106) de *pukkenak*, permaneceu. Trata-se da noção de um caminho no céu, *kak iemaruk* (Andrello, 1999: p. 290), que deve ser vencido após a morte, pois seu destino final seria o lugar habitado pelo Deus cristão.

Alcançar esse patamar póstumo de existência parece ser a finalidade que motiva os praticantes de Areruya. Ao que tudo indica, a partir do momento em que diversos povos Carib *circum*-Roraima passaram a ser instruídos na doutrina cristã disseminada pelos anglicanos, manifestaram um grande interesse pelas palavras de Deus. Em especial, as “boas palavras”, isto é, as palavras sobre o paraíso celeste dos imortais e o que é necessário para alcançá-lo. Dessa forma, em um primeiro momento relativo à expansão das missões pelo interior da Guiana Inglesa, os anglicanos queriam controlar ao seu modo o acesso indígena à divindade cristã que anunciavam. Porém, as habilidades xamânicas dos profetas, ao contrário, desconsiderava a mediação dos brancos e propunha o acesso direto a esse ser. Por isso a captura dos papéis e das novas palavras foram tão importantes.

Com isso, o interesse kapon e pemon pelo lugar habitado pelo Deus Criador foi despertado. Após a experiência pioneira de Bichiwung, cantos e danças passaram a ser

ensinados pelos *pukkenak*, os profetas ou líderes religiosos de Areruya, diretamente por meio de seu contato com Deus. E para ascender ao céu após a morte, o que Amaral julga ser o propósito maior dos praticantes de Areruya, os fiéis precisam ser batizados nas águas. O batismo, escreve a autora, é um ritual que dá início ao processo de preparação da pessoa indígena, após o qual a prática dos cantos e danças de Areruya os aproximaria, nessa terra, da imagem de Deus (Amaral, 2019: pp. 106-132).

Esse é um ponto que merece atenção. Como argumenta em seu trabalho, Andrello propõe uma continuidade cosmológica entre os profetismos *circum*-Roraima e a conversão dos Taurepáng à religião do Sétimo Dia. Nas palavras do autor, “parece que, do ponto de vista taurepáng, o Aleluia, transmitido pelos Makuxi, e o adventismo, trazido pelos missionários, tratavam do mesmo objeto, falavam de um mesmo lugar” (Andrello, 1993: p. 146). Ou seja, é evidente o desejo pelo conhecimento a respeito do lugar habitado por Deus, o paraíso celeste onde não haverá mais mortes. Esse, com efeito, é o propósito pelo qual praticam a religião adventista.

Nos dias de hoje, é corrente entre os Taurepáng do Bananal a ideia de que a atividade dos xamãs (*piasán*) não é confiável. Embora atualmente a julguem com uma certa censura, afirmando que o *piasán* mexe com espíritos diabólicos, não me parece que no passado as atividades dos profetas-xamãs fossem isentas de suspeitas. Isso porque as mensagens que disseminavam provinham de suas próprias experiências xamânicas individuais, nas quais a alma do profeta voava ao encontro com Deus. Após retornar ao corpo, a capacidade de arregimentar seguidores estava diretamente relacionada à validade do conteúdo anunciado, e à forma como o transmitia aos demais.

Algo semelhante permanece sendo realizado pelos *pukkenak* de Areruya entre os Ingarikó. Ao enviar seu espírito para o encontro com Deus, ele retorna com instruções na forma de cantos que em seguida transmitirá aos membros da igreja. Os Ingarikó também consideram que os *pukkenak* podem enviar seu espírito ao encontro de Jesus, anjos ou de parentes falecidos, notoriamente antigos *pukkenak*. Destaca-se que, para esse povo, todas essas figuras são capazes de transmitir rezas e cantos à alma do *pukkenak* em ação (Amaral, 2019: p. 196).

O ponto é que, sobre esse tipo específico de conhecimento, entre os Taurepáng parece prevalecer a máxima que afirmam com relação à atuação dos xamãs. Suspeito que, para eles, o conhecimento que provém unicamente da experiência individual é visto com muita cautela. Sua condição é ambígua: somente o protagonista da ação se encontra

habilitado a falar sobre; nenhum outro poderá fazê-lo a não ser que ele próprio experimente uma situação semelhante ou, no limite, idêntica.

Como comentado anteriormente, os *ekamanin* são os especialistas cerimoniais taurepáng, suas pregações são elaboradas com base nas mensagens de determinadas passagens bíblicas e relacionadas com o contexto mais amplo que os cerca. Nas pregações, caso alguém não concorde com a mensagem transmitida, sempre pode, ele próprio, conferir na bíblia as passagens comentadas pelo *ekamanin*. Como todo Taurepáng adulto no Bananal possui sua bíblia, não seria exagero especular que todos são *ekamanin* em potencial. Porém, para ser de fato um *ekamanin* alguns requisitos precisam ser levados em consideração, como, por exemplo, a capacidade de síntese e uma visão mais integral do conteúdo bíblico, análise dos fatos do cotidiano e habilidade oratória. Outros dois fatores de peso que colaboram para a influência de um pregador dizem respeito ao seu local de origem — se é ou não um *patá moná*, um morador antigo da comunidade —, e sua idade, pois pressupõe-se que uma idade mais avançada esteja relacionada a mais anos de estudo da bíblia.

Retomarei adiante essas questões. Por ora, me atenho ao fato de que o único *ekamanin* jovem no Bananal é Tércio. Esse neto de Bento, atualmente na faixa dos trinta anos de idade, se encontra em seu “segundo mandato” como tuxaua. Tércio, o mais jovem a ocupar o cargo de tuxaua na história da comunidade, também é assíduo participante da dinâmica religiosa local. Foi ele quem elaborou a pregação principal do Culto de Adoração do primeiro sábado após a reprodução das fitas de Bento, cuja mensagem profética sobre o *patá matá* impactou fortemente os moradores do Bananal.

O leitor deve ter notado a existência de um lapso temporal entre o surgimento do Areruya e as missões de conversão adventista entre os Taurepáng. O primeiro data do final do século XIX, as outras, respectivamente, de 1911 e 1925. Vejamos alguns desdobramentos do processo no qual os Taurepáng praticavam Areruya até os cultos adventistas se consolidarem como sua única manifestação religiosa privilegiada.

Vindo da Guiana Inglesa, O. E. Davis foi o primeiro missionário adventista a evangelizar antigas aldeias taurepáng situadas na base do Monte Roraima, estabelecendo especialmente em Kauariana. Essa aldeia não existe mais, mas em um local próximo ao seu antigo sítio encontra-se atualmente San Francisco de Yuruaní. Nela, uma igreja do Sétimo Dia construída inteiramente em pedra foi erguida em homenagem à Davis. Vale lembrar que foi em San Francisco de Yuruaní que, no início de 2019, ocorreu o confronto entre Guarda Bolivariana e os Pemon, resultando na morte de Rollando García e sua

esposa. Ela, morta na hora, foi enterrada em Yuruaní, Rollando, que sobreviveu alguns dias após ser ferido a bala, foi enterrado no Bananal.

Apesar de seu pioneirismo na conversão taurepáng ao adventismo, O. E. Davis permaneceu apenas quatro meses entre os índios, quando faleceu por conta de uma forte doença — dizem que foi vítima de *Kanaimé*. Demorou catorze anos para que um novo missionário adventista os alcançasse. Em 1925, o reverendo A. W. Cott, acompanhado de sua esposa, foi responsável por injetar novo ânimo aos esforços adventistas pela catequese entre os Taurepáng (Andrello, 1993: p. 120). Porém, deve-se ressaltar que a partir do rápido contato com O. E. Davis, Jeremiah, o chefe da aldeia Kauariana, passou a exercitar a prática de reunir pessoas dos mais variados lugares para que participassem dos cultos natalinos que ele organizava. Nesses eventos, Jeremiah disseminava os ensinamentos adventistas tais como os havia aprendido com Davis, juntamente com cantos taurepáng mesclados ao inglês (Andrello, 1993: p. 143).

Essa prática ritual ficou conhecida como *Chimiding* ou *Chimiting*, provável corruptela do inglês “*church meeting*”. É Butt (1960) quem especula sobre o significado do termo *Chimiting*, e é ela que nos oferece uma outra versão, diferente da de Andrello, sobre sua possível origem. Conta a autora que, na década de 1950, quando esteve em San Francisco de Yuruaní, constatou que seus moradores já não praticavam Areruya, mas o *Chimiting* fora mantido. Butt, então, gravou alguns cantos e reparou uma variedade de palavras e termos em inglês que os Taurepáng desconheciam o significado — como, por exemplo, “*one, two, tree*”, “*Oh Mose drenking water*” e “*where’s my Lor*”. Na ocasião, Butt se encontrou com o líder de Yuruaní e esse interlocutor lhe disse que as canções do *Chimiting* haviam sido ensinadas por uma antiga liderança local, que seria o irmão de seu pai. O aprendizado dessas canções teria ocorrido na missão anglicana de *Bartica*.

Durante meu trabalho de campo no Bananal, especialmente no primeiro, que ocorreu no Natal de 2016, não presenciei essa prática e tampouco meus interlocutores a mencionaram. Todavia, comentando o assunto, Amaral menciona que:

Os Ingarikó dizem que, eventualmente, podem cantar *Simitin* [*Chimiting*] nas cerimônias de Areruya. Porém, só ouvi alguém cantando *Simitin* uma única vez, em uma roda de caxiri. No que diz respeito à estrutura e ao conteúdo dos versos, ele assemelhava-se aos cantos de Areruya. Porém, o estilo melódico

era notadamente distinto. Pareceu-me menos bonito (Amaral, 2019: p. 164).

Outra prática ritual com nítida influência anglicana realizada pelos antigos Taurepáng chama-se *Chochimuh*, que Andrello (1993: p. 141) supõe como provável corruptela da expressão “*church men*”. Comenta o autor que esse era um ritual quase diário, de forma que nos anos 1970, os Pemon da região do Wonkén, na savana venezuelana, o praticavam com bastante assiduidade. Sua estrutura envolvia um conjunto de pregações e cantos específicos pronunciados em idioma taurepáng, realizados em uma casa reservada para esse fim. Essa construção recebia o nome *chochi*, corruptela do inglês “*church*” (Andrello, 1993: p. 142).

Por sua vez, Thomas (1976), com base no que seus interlocutores taurepáng do vale do rio Yuraní lhe disseram, escreve que o culto *Chochimuh* existia desde à época da missão adventista de A. W. Cott na aldeia Akurimã, que data do final da década de 1920. No sítio dessa antiga aldeia atualmente se encontra a cidade de Santa Elena de Uairén. Conta o autor que em outra aldeia, chamada Kamadák, que fica na região do Wonkém, presenciou a realização de um culto *Chochimuh*. Em sua visão, a estrutura dessa cerimônia, que era celebrada aos domingos e também em festas cristãs como Páscoa e Natal, era muito semelhante a um rito Areruya, que o autor presenciou pouco antes, em uma aldeia taurepáng chamada Maikadén.

Na primeira etapa do culto *Chochimuh*, as pessoas formavam uma roda que girava sucessivas vezes ao redor da *chochi*, uma espécie de bailado onde o chefe cerimonial puxava o canto a ser entoado pelos demais. Em seguida, as pessoas se enfileiravam e novamente cantavam alguns hinos religiosos. Por último, uma rápida mensagem era proferida pelo líder, cuja sequência de frases a congregação repetia. Thomas também percebeu que os cantos do *Chochimuh*, elaborados em língua taurepáng, possuíam alguns termos adaptados do inglês, como, por exemplo, *Jishe Krai* (*Jesus Christ*), *amen* (*amen*), *ichochi* (“minha” *church*) e *oreko* (*Holy Ghost*) (apud Amaral, 2019: p. 165).

Ao lado dos movimentos proféticos *circum*-Roraima até aqui comentados — o Areruya, o *Chimiting* e o *Chochimuh* — há ainda o chamado movimento de San Miguel. Em 1971, na aldeia de Icabarú, que fica no extremo sul da bacia do Caroni, na savana venezuelana, uma senhora de idade avançada chamada Lucenca estava trabalhando sozinha em sua roça quando algo inusitado aconteceu. De súbito, uma entidade vestida inteiramente de branco apareceu diante de seus olhos, se identificou como sendo o

Arcanjo Miguel e avisou que o mundo estava prestes a acabar. Muito impactada com a notícia, Lucencia se mudou para a aldeia de Santa Cruz do Mapurí e começou a construir uma igreja para Miguel, o santo, bem como passou a disseminar sua mensagem apocalíptica pela região. Entretanto, essa senhora acabou falecendo sem conseguir finalizar o templo pretendido. Segundo opinião corrente, a fama de Lucencia acabou suscitando a inveja de algumas pessoas, motivo suficiente para explicar sua morte por *Kanaimé* (Levy, 2003: p. 2).

Contudo, poucos dias antes de sua morte, um homem muito impressionado com a história de Lucencia decidiu gravar, em fitas K7, os cantos e danças que a velha fizera para Miguel. Com esse material em mãos, passou a divulgá-lo por todas as aldeias que visitava no vale do rio Caroni. Com isso, três anos depois da aparição do Arcanjo Miguel na roça de Lucencia, em meio aos preparativos para a semana santa do Natal de 1974 em uma aldeia do médio rio Caroní, um jovem estava dançando e cantando o conteúdo das fitas quando repentinamente caiu desacordado. Permaneceu três dias nesse estado inconsciente e, quando despertou, revelou que havia estado o tempo todo no céu com o próprio Arcanjo Miguel. Contudo, à diferença da experiência protagonizada por Lucencia, no estado de transe o referido jovem não foi simplesmente visitado por Miguel, mas sua alma ascendeu à “porta do paraíso” e lá se encontrou com San Pedro, com San Miguel e com muitos outros santos pertencentes ao panteão católico. O interessante dessa experiência é que a alma do rapaz foi guiada por outros dois anjos, tal como os espíritos auxiliares fazem com a alma dos xamãs (Thomas, 1982: p. 147).

A partir de suas experiências pessoais com tais entidades, esse jovem se tornou um proeminente profeta, cujo prestígio se espalhou pelos quatro cantos da savana venezuelana. A aldeia, então, foi rebatizada de San Miguel e se tornou o principal local do culto que ficou conhecido como San Miguel. Na igreja construída para esse santo, o jovem liderava danças ritualísticas que Thomas afirmou apresentar algum grau de semelhança com aquelas que presenciou no culto *Chochiman*. Com efeito, tal como argumenta Andrello quanto à similaridade da conversão dos Taurepáng ao adventismo com movimentos proféticos anteriores na região, Levy também o faz quanto ao movimento de San Miguel (Levy, 2003: p. 4).

A partir desse breve retrospecto sobre alguns movimentos proféticos *circum-*Roraima, gostaria de trazer à tona um dos principais pontos da argumentação de Andrello (1993). O autor propõe que o *Chimiting* e o *Chochimuh* foram formas que o Areruya poderia ter assumido entre os Taurepáng, de modo que tais práticas surgiram em uma

época marcada pelo início da influência adventista entre eles. Aliando essa sugestão ao trabalho de Amaral (2019), é possível dizer que o propósito do *Chimiting* e do *Chochimuh* seria basicamente o mesmo. Entendidos enquanto desdobramentos de Areruya mesclados à influência adventista, o propósito desses dois cultos seria o mesmo do próprio Areruya, a saber: habilitar a pessoa para, após a morte, viver no local habitado pelo Deus Criador preconizado pela religião cristã. Trata-se de viabilizar a vida póstuma em um paraíso celeste.

Dessa forma, as ideias introduzidas inicialmente por O. E. Davis, e posteriormente pelo casal Cott, acabaram por encontrar grande repercussão entre os Taurepáng. Por um lado, esse fenômeno está relacionado ao fato de tais ideias haverem sido intensamente desenvolvidas sob a forma do *Chimiting* e do *Chochimuh*. Por outro, o papel de pessoas prestigiosas como Jeremiah e Akuri, o pai de Bento, não deve ser menosprezado.

Na versão trazida por Andrello, como vimos acima, Jeremiah, o líder da aldeia Kauariana, teria participação fundamental na origem do *Chimiting*. Já Akuri, um habilidoso xamã que ainda jovem guiou parte da viagem Koch-Grünberg pela região, disseminou pontos da mensagem adventista de outra forma. Após abdicar das atividades de xamã, utilizou sua reputação e influência para anunciar a volta de Jesus Cristo e de um “bom lugar” a ser conquistado após a morte. Andrello comenta que de acordo com Bento, filho de Akuri, seu pai guardava um pequeno livro contendo traduções em akawaio de excertos bíblicos preparados pelo próprio A W. Cott. Com esse instrumento nas mãos, Akuri pregava pelas aldeias por onde passava. (Andrello, 1993: p. 135ss).

Diante desse quadro, duas considerações são pertinentes. Na qualidade de movimentos proféticos, tanto o Areruya como o adventismo tal como praticado pelos Taurepáng, trazem consigo a ideia de um novo tempo que está por vir, onde um novo patamar de existência será alcançado. Porém, ao passo que entre os Akawaio o Areruya se consolidou enquanto religião reconhecida pelo Estado, sendo praticado até os dias de hoje, entre os Taurepáng a doutrina adventista encontrou um “campo fértil” para firmar suas raízes (Andrello, 1993: p. 147). Como consequência, com o passar dos anos sua ortodoxia aumentou a tal ponto que os Taurepáng a consideram atualmente como a “única e verdadeira religião”⁵².

⁵² Sobretudo quando se comparam com seus vizinhos da parte alta da Terra Indígena São Marcos, os Macuxi e Wapishana. Estes são católicos ou fiéis à outras denominações, como a Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

Como sugere Andrello, os pastores taurepáng seriam, portanto, herdeiros da profecia de Areruya — uma transformação de “profetas a pregadores”. Um movimento ao longo do qual seguem, no entanto, profetizando, como as fitas com as palavras do velho Bento sobre o *patá matá* evidenciam.

4.3 — *Potorito maimü*, “as palavras de Deus”

Uma vez que os Taurepáng compreendem o mundo em que vivem como um lugar sobretudo de doença e de morte, sua conversão ao adventismo parece resultar de um interesse particular pelo lugar a se habitar após a morte. Com isso, um contraste é verificado entre o caso taurepáng e o de outros povos amazônicos que também se converteram ao cristianismo, mas com motivações de outra ordem. Vejamos alguns exemplos.

Os Palikur, povo falante de uma língua da família maipure-arawak, vivem nos dois lados da fronteira do Brasil com a Guiana Francesa. Em 1965, começaram a ser evangelizados por um casal de missionários-linguistas do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) e, alguns anos depois, já se denominavam “crentes”, isto é, cristão evangélicos. Durante esse processo, o casal de missionários do SIL foi responsável por traduzir o livro de Gênesis e os Salmos, bem como o Novo Testamento e uma série de hinos evangélicos para o idioma palikur.

Dentre os aspectos que colaboraram para a conversão em massa dos Palikur à nova religião, Capiberibe chama a atenção para as experiências passadas desse povo com o catolicismo. Apesar de conviverem desde o início do século XVIII com missões jesuítas francesas e com padres que visitavam a região onde vivem, tais contatos são lembrados pelos Palikur com certo desdém, pois reconhecem que as imagens dos santos católicos são ocas e sem alma. Outros fatores que motivaram sua conversão à Igreja Evangélica Assembleia de Deus foram: a instituição do perdão, a promessa de vida após a morte e o contato tangível com Deus por meio do transe religioso. Contato esse, deve-se ressaltar, que se manifesta no ambiente controlado pelas regras da religião e, em geral, dentro da própria igreja (Capiberibe, 1998, 2004).

Aceitar Jesus Cristo e se batizar com o Espírito Santo nas águas implicou mudanças imediatas no comportamento palikur, uma vez que certas condutas se tornaram incompatíveis com a nova religião. Além da proibição do consumo de *wohska*, bebida fermentada a base de mandioca, a dinâmica espacial de suas comunidades também se

alterou. Se antes os Palikur viviam em aldeias relativamente afastadas uma das outras, após a conversão passaram a viver reunidos em comunidades consideravelmente maiores.

Com isso, evangelho e escolas, conversão e alfabetização seriam responsáveis por anular a “ignorância” que os Palikur afirmam reconhecer em seus ancestrais, identificados por eles próprios como “bravos”. O medo dos Brancos e a crença no pajé também explicariam essa “ignorância” em que se encontravam antes da conversão. Em contrapartida, se denominam “mais civilizados” após haverem aceito o evangelho. Capiberibe comenta que, grosso modo, os missionários do SIL trabalharam com uma estratégia de substituição: aonde havia pajés, feitiçaria, vinganças, guerras e ignorância, foram feitos pastores, orações, perdão, paz e conhecimento (do evangelho). Desse modo, escreve que o sucesso do empreendimento missionário parece ter sido em deslocar o estado de guerra do plano físico, de homem para homem, para o plano espiritual, do homem crente para com as tentações que o Diabo oferece.

Em síntese, a autora afirma que no processo de evangelização os Palikur foram apresentados a algo que, de alguma forma, já lhes era familiar, a saber, o contato com o sobrenatural. Também comenta que embora a religião evangélica se esforce em reduzir à feição unívoca do Diabo uma diversidade de sujeitos sobrenaturais com quem os Palikur se relacionam, esse não parece ser um problema para eles. Hoje esse povo tem a religião evangélica como a única verdade religiosa possível, com uma liturgia em sua própria língua, onde Deus é chamado de *Uhokri* e a bíblia de *Uhokri Gannasan*, “a palavra de Deus” (Capiberibe, 2004).

Quase que no mesmo período em que se iniciou a conversão palikur ao evangelho, isto é, na metade do século XX, diversos povos indígenas também de língua Aruak, mas habitantes dos afluentes do alto rio Negro e do Orinoco, se engajaram em um movimento religioso de proporções inéditas. A eclosão desse fenômeno foi encabeçada por uma novaiorquina chamada Sophie Muller, ou apenas Sofia, jovem de “espírito pioneiro, corajoso e atrevido, com claras tendências messiânicas” (Wright, 1999). Comprometida com a Cruzada de Evangelização Universal⁵³, Sofia viajou para a maior floresta do

⁵³ Por volta de 1930, missionários protestantes norte-americanos chegaram ao Brasil e instalaram sua sede de operações em Belém do Pará. Na ocasião, registrados sob a modalidade Pessoa Jurídica, batizaram sua empresa de Cruzada de Evangelização Mundial. Em um segundo momento, rebatizaram seu trabalho para Missão Cristã Evangélica do Brasil, porém, nos anos 1970, com uma reforma interna em seu estatuto, optaram pelo nome Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), nomenclatura que perdura até os dias de hoje. Além de povos que habitam o estado do Amazonas, os missionários da MEVA também atuam entre os povos indígenas de Roraima, como os Macuxi, os Ye'kuana e os Waiwai. Para mais informações, conferir a página oficial da organização: <https://www.meva.org.br/historia> (acesso em: julho/2019).

planeta com um único objetivo: levar o evangelho para povos isolados. Missionária solitária, as pregações de Sofia basicamente persuadiam os índios a abandonar grande parte de seus conhecimentos tradicionais e a adotar, a partir de então, uma vida de devoção ao evangelho de Cristo. Apesar de inusitado, Wright comenta que as atividades de Sofia parecem ter provocado uma espécie de “reação em cadeia” na região, onde grupos inteiros se convertiam e levavam os ensinamentos evangélicos para povos vizinhos.

Ao tentar entender essa situação, Wright (1999, 2004) menciona que os povos convertidos por Sofia Muller e seus seguidores compartilhavam uma situação histórica em comum. Nessa região fronteiriça, onde, à época, nem mesmo padres católicos ou agentes oficiais do Estado haviam chegado, já imperava a marca violenta da exploração de borracha. Ao mesmo tempo que o autor considera que cada grupo compreendeu a mensagem do evangelho de acordo com suas próprias especificidades socioculturais, ele se pergunta — o que os Baniwa do rio Içana e seus afluentes buscavam obter com os ensinamentos de Sofia?

Na análise elaborada por Wright, fica evidente que o interesse baniwa estava intimamente vinculado ao contexto trágico que experimentavam. O terror, as fugas e o declínio populacional marcado por massacres e escravidão estavam presentes em seu cotidiano havia anos, já afetando várias gerações. Tudo provocado pela política predatória do extrativismo, que varria as populações indígenas da região desde as últimas décadas do século XIX. Para piorar, na década de 1940 irrompeu na Colômbia uma guerra civil tão sanguinária que recebeu o nome de *La Violencia*, na qual os conflitos armados entre os apoiadores do Partido Liberal e os partícipes do Partido Conservador se estenderam por todo o interior do país, inclusive na região fronteiriça com o Brasil. Ou seja, os Baniwa passaram a ter patrões da borracha de um lado, guerrilheiros do outro.

É exatamente nesse contexto que, entre os Kuripako, parentes ao norte dos Baniwa do Içana, surgiu Sofia. Após uma campanha de evangelização de três anos no rio Guainía, na Colômbia, em 1948 a missionária estendeu seu trabalho até os Baniwa no Brasil. No ano seguinte, levou sua evangelização aos Kubeo do rio Querari, também em lado brasileiro. Com efeito, Wright escreve que os salesianos que já atuavam na região tinham realizado muito pouco até então no que diz respeito ao atendimento das populações nativas do Içana e seus afluentes, de modo que eles próprios, diante da crescente influência de Sofia (que não possuía permissão para atuar naquela área), avaliaram que haviam deixado o “caminho aberto” para a penetração protestante. Por mais que os

salesianos reconhecessem o sucesso da empreitada de Sofia, afirmaram que suas atividades clandestinas minaram todo o território do Içana com o “veneno da heresia”. Como resultado, seus ensinamentos em meio aos índios se degeneraram em um verdadeiro “fanatismo religiosos” por parte dos povos convertidos (Wright, 1999: pp. 174-176).

Depois de denunciada ao então Serviço de Proteção ao Índio, sua ordem de prisão foi formalizada. Assim, em 1953 Sofia fugiu para a Colômbia e, posteriormente, retornou para os Estados Unidos. Segundo Wright, para que o impacto causado pelos ensinamentos de Sofia seja melhor compreendido, os movimentos proféticos-messiânicos que, da segunda metade do século XIX até o início do século XX emergiram entre esse povo, devem ser levados em consideração. De acordo com o autor, apesar de nenhum padre católico ter acessado diretamente essa parte do território habitado pelos Baniwa, muitos deles, quando crianças, cresceram em missões católicas instaladas no baixo rio Negro. Com o passar dos anos, e diante do agravamento da violência provocada pelo extrativismo da borracha, muitos xamãs baniwa “forjaram novas identidades religiosas” (Wright, 1999: p. 158) com base no uso seletivo de símbolos cristãos atrelados ao ritual e à mitologia baniwa. O objetivo desses especialistas, portanto, era tentar estabelecer um contraponto às tensões, terror e mortes produzidos pela atuação dos patrões da borracha.

Nesse sentido, é possível dizer que, se no caso taupéang os movimentos proféticos *circum*-Roraima “prepararam o campo” para a posterior conversão desse povo ao adventismo, no caso baniwa a atuação histórica desses xamas-profetas haveria proporcionado algo semelhante, “preparando o campo” para a conversão evangélica protagonizada inicialmente por Sofia Muller. Mas, se no passado os xamãs-profetas baniwa buscaram formular uma solução face ao declínio populacional e terror que os assolava, seu propósito não foi exatamente bem-sucedido. Isso porque, como se não bastasse a eclosão da guerra civil colombiana, na década de 1940 o interesse pela borracha na Amazônia adquiriu um novo ímpeto por conta da Segunda Guerra Mundial.

Além de chegar nesse contexto, e sozinha, as práticas de catequese de Sofia despertaram a atenção baniwa. Jamais empregou, por exemplo, o trabalho indígena ao estilo *hacienda*, característico das missões católicas, tampouco proibiu os índios de falarem em seu idioma. Na verdade, Sofia tinha grande interesse em aprender as línguas nativas e, ao final de sua jornada de evangelização, havia traduzido o Novo Testamento para três línguas indígenas, bem como trechos desse livro para outras oito. Também ensinou boa parte de seus seguidores a ler e a escrever, treinou centenas de indígenas

como pastores e, direta ou indiretamente, implantou igrejas evangélicas em dezenas de aldeias. Inclusive aquelas que jamais chegou a pisar. Essas igrejas, posteriormente, viriam a ser conhecidas como “os templos do rio Içana” (Wright, 1999: p. 212).

Ao lado do interesse baniwa pela leitura e pela escrita do que entenderam como *Deo Iako* — literalmente “a fala de Deus” —, também foi relevante para sua conversão em massa outra medida adotada pela missionária. Sua política de criar comunidades “separatistas” de crentes, onde os moradores não se relacionavam de nenhuma forma com nenhum homem branco, de fato representou uma alternativa viável face ao inescapável esvaziamento das aldeias baniwa por conta da violência na fronteira. Violência essa que deixou sua marca por tantas décadas e ainda se faz presente na história oral desse povo. Ao que tudo indica, esse teria sido um importante fator para o sucesso de sua campanha de evangelização.

Embora atualmente os Baniwa sejam majoritariamente evangélicos, Wright comenta que, pouco tempo após a partida de Sofia, não demorou para que seus seguidores evangelizados retomassem antigas práticas que a missionária havia proibido. O autor cita a retomada de cantos e danças tradicionais, de pinturas e ornamentação corporal, do consumo de tabaco e de bebidas alcoólicas, de curas xamânicas e ataques de feitiçaria. Uma situação semelhante, onde a conversão em massa de um povo é seguida por uma retomada parcial dos costumes abandonados por conta da nova religião, nos leva a outros dois casos de cristianismo entre povos indígenas na Amazônia. São eles os Yanomami e os Wari?

Em *A queda do céu* (Kopenawa & Albert, 2015), especificamente na seção “*A fumaça do metal*”, Davi conta que o contato dos Yanomami com os brancos ficou logo marcado por um grande número de mortes indígenas. Seja por conta de epidemias ou pela violência de garimpeiros e madeireiros instalados em suas terras, muitos yanomami morreram e aldeias inteiras foram esvaziadas. Lê-se que a letalidade desse choque interétnico foi responsável por influenciar, em grande medida, os Yanomami do alto rio Tootoobi, onde Davi Kopenawa passou a infância e viu seus pais morrerem, a se aproximar dos missionários e do conhecimento que anunciavam.

Os missionários passaram a ser conhecidos pelos Yanomami como “gente de *Teosi*”, o Deus cristão. Contudo, apesar de muitos haverem se convertido ao cristianismo, os problemas que os levaram à catequese permaneceram, quando não agravados. Isso porque os missionários exigiam que os Yanomami abdicassem de suas práticas e valores, em particular a relação que mantêm com os espíritos *xapiri*. De maneira perspicaz, ao

invés das palavras dos *xapiri*, Davi considera que os brancos possuem dentro de si “outras palavras”, isto é, “palavras sobre *Teosi* e as mercadorias” (Kopenawa & Albert, 2015: p. 509).

Davi acrescenta que tanto as palavras do demiurgo *Omama* como as dos *xapiri* “não podem ser destruídas pela água ou pelo fogo, nem envelhecem”. Mesmo que ele próprio, Davi, morra, “as palavras de *Omama* e dos *xapiri* continuarão tão novas e fortes como agora” (op. cit.: p. 66). Davi ainda faz um diagnóstico de que, na verdade, “*Teosi* tem ciúme da beleza dos *xapiri*”, por isso que as palavras de raiva de *Teosi* se espalharam por toda parte e “expulsaram os cantos dos *xapiri* dos pensamentos dos antigos brancos”. No entanto, ele assegura que “os espíritos daquelas terras distantes”, a saber, das terras dos brancos, seja Europa ou outros locais, “continuam morando nas montanhas” (Kopenawa & Albert, 2015: p. 402).

Como vimos no terceiro capítulo, essa última frase de Davi ecoa com o pensamento taupéng. Dizem os moradores do Bananal que se a floresta for destruída, *Amayikó*, *Mawarí*, *Ököyimü* e uma diversidade de outros seres-espíritos simplesmente mudam-se para longe, para “dentro das serras” ou para “outro mundo”. De fato, Lázaro, filho de Bento, me contou que há *Mawarí* até mesmo em São Paulo, mas que se escondem dentro das serras porque não gostam do barulho da cidade.

Por fim, com grandes dificuldades de “ouvir as palavras de *Teosi*”, que, aliás, se mostravam incapazes de proteger os Yanomami das epidemias trazidas pelo “povo da mercadoria”, aos poucos a maioria dos Yanomami recém-convertidos foi abandonando os ensinamentos cristãos. Retomaram, dessa forma, suas práticas tradicionais junto aos *xapiri*.

Com os Wari’, povo de língua Txapakura que vive no oeste do estado de Rondônia, aconteceu algo parecido. Eles também se converteram ao cristianismo e, pouco tempo depois, abandonaram a nova religião. Porém, após um evento em específico, se “reconverteram” e desde então permanecem cristãos. Vejamos o caso.

Seus primeiros contatos com os brancos remetem ao início do século XX, e logo se caracterizaram pela hostilidade típica de uma relação de guerra. De maneira semelhante ao que ocorreu com os Baniwa, o *boom* da extração de borracha no território onde vivem os Wari’ ditou a postura violenta dos brancos. Nessa época, muitos seringueiros que incursionavam pelo território wari’ acabavam mortos, em retaliação, expedições punitivas massacravam aldeias inteiras (Vilaça, 1999).

Entre os anos 1956 e 1962, os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB, ou *New Tribes Mission* em inglês⁵⁴) entraram em cena e, em parceria com os agentes da FUNAI, atuaram ativamente no processo de pacificação wari'. Vilaça comenta que a atuação evangelizadora dos missionários da MNTB é motivada por uma ordem divina: Jesus não só mandou que a mensagem cristã alcançasse todos os povos, como condicionou sua segunda vinda à conversão dessas pessoas (Vilaça, 2007).

Em meio às condenações do consumo de bebidas alcoólicas, do tabaco, do uso de pinturas corporais e da cura xamânica, os missionários da MNTB foram paulatinamente aprendendo a língua falada pelos Wari'. A partir do que aprendiam, passaram a pregar que, na verdade, índios e brancos eram irmãos, porém os missionários eram os “irmãos mais velhos” dos Wari' porque conheciam a mais tempo a palavra Deus. O resultado foi tal que, em 1970, ou seja, apenas dez anos depois da pacificação, os Wari' já se afirmavam todos crentes.

A partir de então, aos olhos dos brancos, esses índios outrora selvagens passaram a ter um comportamento exemplar: não apresentavam mais interesse pela poligamia nem pelas relações extraconjugais, suspenderam as festas de chicha, onde convidados bebiam até perder a consciência, não havia mais brigas internas com bordunas e abandonaram a prática do canibalismo funerário (Vilaça, 1999, 2008). Porém, para a surpresa dos mesmos brancos, nos anos 1980 os Wari' se “desconverteram”, desistindo em massa do cristianismo e retomando muitas das práticas tidas como abandonadas. Prosseguiram “descrentes” por toda a década de 1990 e, em 2001, precisamente no mês de setembro, enquanto alguns Wari' assistiam televisão, depararam-se com os horrores dos atentados ao *World Trade Center*. Diante das imagens que viam, sentiram um profundo medo do fim do mundo pegá-los desprevenidos. Simplesmente apavorados com a ideia de ir para o inferno, prontamente se “reconverteram” e, desde então, atualmente boa parte dos adultos se diz crente, frequentando cultos semanais geralmente conduzidos por seus próprios pastores.

Vale notar que, de maneira análoga aos Taurepang, os Wari' compreendem que a alma daqueles que morrem viaja para o alto, para o céu, e lá se depara com dois possíveis caminhos: um largo, que leva ao inferno, e outro bem estreito, que vai para o paraíso cristão. Diante dessa bifurcação, o destino de cada alma é determinado pelo modo de vida

⁵⁴ Com o propósito de implantar “igrejas nativas”, a MNTB é uma organização sediada nos Estados Unidos que se compromete em “levar o evangelho de maneira contextualizada” aos índios. Para mais informações, conferir o site da instituição: <http://www.novastribosdobrasil.org.br/>.

que o recém-falecido teve na terra. Vilaça escreve que o inferno wari', em contraposição ao céu, seria um prolongamento da morte, visto que os que lá se encontram seguem a existência dançando interminavelmente, sem motivo aparente, em volta de um grande fogo. Também sentem muita sede, mas não há água para beber. Para a autora, a podridão dos corpos no inferno sugere que seus habitantes sejam cadáveres ambulantes, o que implica que não se possa falar em uma “vida póstuma” no inferno tal qual a que os Wari' conjecturam que ocorra no céu (Vilaça, 2008).

No céu wari', por sua vez, não haverá outro tipo de relação a não ser entre parentes. Nesse novo patamar de existência, até mesmo aqueles que foram cônjuges nessa terra, não se reconhecerão como tal quando lá se encontrarem. Todos serão literalmente irmãos. Embora os Wari' especulem que no céu todos serão pessoas belas e imortais, elas não conversam entre si, não se alimentam e não fazem sexo. Cada uma vive em uma casa própria, ou em um cômodo restrito em um grande malocão, e ali se ocupa integralmente em escrever as palavras de Deus em papéis. Por essas características, Vilaça sugere que o motor para a conversão wari' foi o medo do inferno, pois este é mais enfatizado que o interesse pelo céu, um lugar, como a autora define, “estéril”: só há consanguinidade, sem necessidade de reprodução ou alimentação (Vilaça, 2008).

De fato, o medo do inferno definitivamente não é o motivo condutor da conversão taurepáng ao adventismo. O valor glorioso que atribuem ao céu é evidente pela própria definição que dão a esse lugar: *potorito patá*, o lugar habitado por Deus. Todavia, além de conjecturar tratar-se de um lugar livre de fome, de doenças e de morte, habitado somente por parentes e ao lado de Jesus Cristo/Deus, ainda não compreendo bem o que eles esperam encontrar, ou fazer, nesse novo patamar de existência. Haverá grandes roças? Ou melhor, eles precisarão se alimentar? Se sim, o que comeriam? Todos viverão juntos em uma grande casa ou cada grupo de parentes habitará um local determinado?

Uma incógnita ainda maior recai sobre suas ideias referentes ao inferno. Durante todo o trabalho de campo em 2018, o único dado que registrei sobre o inferno é que eles o chamam de *narik*, palavra que me traduziram por “coisa ruim”, algo que envolve “um tipo de fogo” e “muito sofrimento”, como disseram. No dicionário de Armellada & Salazar (1981), a palavra *narik* também recebe uma definição pouco precisa: algo “perigoso”, “feio” ou “sujo”, sendo que possui relação com a expressão *narik-ma*, que significa “assustar”, “amedrontar”. Se, por um lado, o inferno reuniria essas características, por outro não seria incorreto afirmar que o mundo em que vivem, e sua

progressiva deterioração, também o faz, afinal o compreendem como um “lugar de morte e de doença”, “estragado pela obra de Satanás”.

Apesar dessas lacunas a respeito da compreensão taurepáng sobre o inferno e o céu, é bem perceptível que a noção de uma vida póstuma a ser experimentada no céu só parece fazer sentido se envolver todo o grupo local, ou pelo menos a maioria. Isto é, seu valor sobressai enquanto fenômeno coletivo, sendo pouco, ou nada interessante se experimentada apenas de maneira individual. Portanto, a salvação para os Taurepáng é conjunta e não pessoal; grosso modo, a eternidade no céu só é viável e interessante na companhia de seus parentes.

Essa proposição adquire sentido a partir do modo como praticam a religião adventista. Além de imprimir uma “familiarização generalizada” entre os diversos grupos locais taurepáng, pois os fiéis à doutrina adventista se reconhecem como “irmãos de fé”, também propicia comunidades com características compartilhadas. Em geral, trata-se de um grupo de parentes que se resguarda coletivamente, cuja produção dos corpos é feita de maneira conjunta: não se alimentam de determinados peixes e animais (os que a bíblia classifica como impuros), não consomem bebidas alcoólicas nem tabaco, não se pintam e não dançam. Simultaneamente, praticam a reserva do sábado como dia do Senhor, um regime intenso de orações diárias, muitas vezes acompanhado de cantos, e o estudo assíduo da bíblia.

A bíblia enquanto fonte indispensável de conhecimento para os Taurepáng não é uma novidade. De acordo com Andrello, “ter uma bíblia para os Taurepáng sempre me pareceu satisfazer uma necessidade de ter junto a si a ‘boa palavra’; proferi-las de modo ‘correto’ e solene parece depender de um conhecimento mais aprimorado acerca de como conquistar o paraíso celeste prometido pelos pregadores durante os cultos” (Andrello, 1999). Com efeito, os Taurepáng nomeiam a bíblia de *potorito maimü*. Como já comentado, *potorito* significa “nosso pai”, e na acepção cristã recebe o sentido de “Deus”; já *maimü* possui a tradução de “voz”, “palavra”, “mandato” (Armellada & Salazar, 1981). Assim, *potorito maimü* seria “a voz”, “as palavras” ou, no limite “o mandato de Deus”.

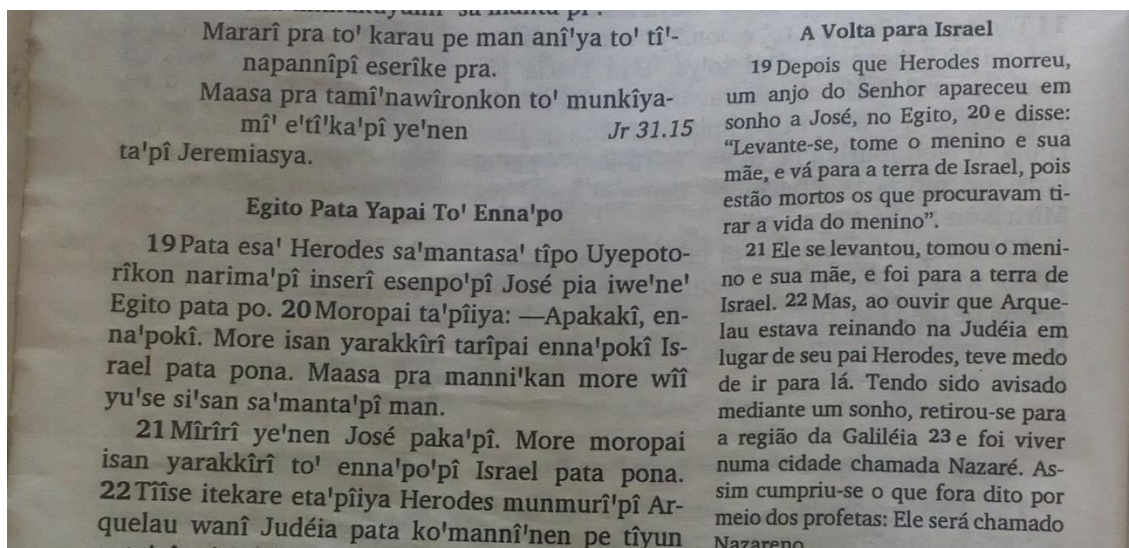


Figura 13. Exemplar de uma bíblia bilíngue macuxi-português. Embora sejam idiomas parecidos, ainda não há bíblia taurepáng-português. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Como observou Andrello, o valor da bíblia é notório entre os Taurepáng, e proferir suas palavras de modo “correto” está relacionado a um conhecimento mais aprimorado das mensagens e do conteúdo do livro. Feito na década de 1990, esse comentário é de grande relevância, pois, alguns anos depois, quando Levy trabalhou junto aos Pemon na Venezuela, escreveu em nota que, de acordo com Thomas (1976), no âmbito dos movimentos entusiásticos *maimü* também pode receber o sentido de “algo enviado”. Isso implicaria um movimento daquele que envia àquele que recebe (Levy, 2003: p. 67, nota 1).

Com base nessa referência, é possível especular que, sob o teto das igrejas adventistas, os *ekamanin* estão enviando de maneira elaborada as palavras de Deus aos membros da congregação. Palavras na forma de mensagens que eles adquirem através do estudo da bíblia e de sua correlação com os fatos do cotidiano. Assim, tal como no caso dos *pukkenak*, os líderes religiosos de Areruya, cuja alma vai ao encontro de Deus e retorna com uma mensagem a ser transmitida, pode-se dizer que algo semelhante ocorra no caso do adventismo taurepáng. Porém, a técnica que os *ekamanin* utilizam para se encontrar com Deus é acessar suas palavras registradas em papel, prática que propicia ao pregador uma mensagem para transmitir aos membros da congregação.

Outra diferença é que, ao contrário dos *pukkenak* e dos xamãs, a atuação dos *ekamanin* não se estrutura a partir de uma experiência estritamente individual. Caso sua mensagem gere inquietações ou suspeitas, os membros da congregação sempre podem conferi-la pessoalmente na bíblia, embora eventualmente sem a habilidade de elaborá-la

e contextualizá-la. Se esse raciocínio estiver correto, haveria, então, uma relação direta entre Deus, suas palavras escritas na bíblia, a interpretação dos *ekamanin* e a forma como operam essa transmissão aos membros da congregação. Por fim, os membros da congregação utilizariam o conhecimento adquirido nos cultos para aprimorar sua relação e comunicação com Deus, algo que fazem tanto na forma de rezas como de cantos.

Ao conhecimento adquirido por intermédio dos *ekamanin*, os Taurepáng atribuem grande valor à palavra profética. O termo “profeta” em seu idioma assume a forma do adjetivo *enwoke-pe*, “aquele que vê de longe”, possuindo forte relação com o verbo transitivo *enwono-te*, “adivinhar” (Armellada & Salazar, 1981). Um excelente exemplo dessa qualidade é evidenciado pelo impacto que causou nos moradores do Bananal o retorno das fitas K7 com a profecia do velho Bento. Em sua “visão”, o *patá matá*, o fim do mundo — que, por sua vez, está implicitamente relacionado com a iminência do retorno de Cristo — é prenunciado pelo aumento da miséria, da violência e de doenças, bem como acompanhado pelo aumento de pessoas desconhecidas pelo território que habitam.

Portanto, se o profetismo é marca intrínseca da religião adventista do Sétimo Dia, que dá especial ênfase ao fim do “tempo de angústia” com a volta de Cristo, essa prática recebe novas cores entre os Taurepáng. Nesse sentido, se o adventismo tal como eles o praticam viabiliza uma constante especulação sobre o fim do mundo — que se encontra superaquecidas pela imigração venezuelana e warao nos últimos anos — também produz uma elaboração dirigida a outra temática. Trata-se dos mistérios do *post-mortem*, onde a noção de um caminho das almas a ser percorrido após a morte adquire nuances específicas.

Yekaton iemaruk, esse caminho das almas, é concebido como um canal de comunicação entre a terra e o céu, para onde as almas dos recém-falecidos se direcionam. Há um certo consenso na compreensão dos *ekamanin* de que o lugar onde Deus habita se encontra ao final desse caminho, bem como o entendimento de que a alma daqueles que nessa terra levaram uma vida isenta de pecados não encontrará problemas em atravessá-lo. Porém, a alma dos pecadores, ao contrário, se deparará com uma série de dificuldades. Dificuldades expressas na forma de obstáculos, que assumem uma variedade de formas. Andrello (1993) descreve algumas.

Ao chegar em determinado ponto do *yekaton iemaruk*, a alma viajante encontrará, por exemplo, um profundo precipício (*daranta*), espécie de abismo quase intransponível. Caso consiga superá-lo, o caminho das almas prossegue se estreitando, como se fosse uma trilha em mata cada vez mais densa. Até que uma enorme samaúma (*kuma-yég*),

árvore associada à diversos perigos, obstrui a passagem (Andrello, 1993: p. 137). No mesmo local onde há essa samaúma, haveria também uma “casa de cabas” (*tapyiucá*), uma vespa de picada extremamente dolorida. Caso a alma-pecadora-viajante consiga chegar até esse ponto da travessia, então as cabas investem sobre ela e lhe cobrem de picadas. Desesperada e muito machucada, não consegue seguir em frente e retorna para a terra, onde se alojaria entre os *Mawarí* das serras (Andrello, 1993: p. 138).

O autor também comenta outros elementos presentes em outras versões do *yekaton iemaruk*. De acordo com a versão elaborada por um antigo *ekamanin* do rio Kukenan, ao final do caminho das almas a alma viajante se depararia com três arco-íris sobrepostos. Três arco-íris que são *Ököyimü* em uma forma triplamente assustadora. Assim, a primeira grande serpente engole e defeca a alma pecadora, processo que é repetido pela segunda, ao passo que a terceira apenas a engole, sem expeli-la. Nessa versão, o único obstáculo no *yekaton iemaruk* seria justamente a ferocidade de *Ököyimü* (Andrello, 1993: p. 139).

A partir dessa variedade de versões a respeito do que se passa com a pessoa após a morte, pode-se aventar que o tema é objeto privilegiado para a fabulação profética. Em artigo intitulado *Escatologia entre os Krahô*, Carneiro da Cunha (2009) afirma crer na existência, em cada sociedade, de certos “lugares privilegiados para a fantasia”. A escatologia, com efeito, seria um desses domínios, onde a fabulação é a regra adotada. A autora escreve que para os Krahô, povo de língua Jê que vive no Brasil central, é raro o consenso sobre os detalhes da vida após a morte, muito embora, apesar de variar dentro de certos limites, a crença nos *mekarõ* é amplamente compartilhada. *Mekarõ* é o coletivo de *karõ*, o princípio pessoal que para os Krahô perdura após a morte. Esse princípio vital se hospeda nos corpos dos vivos, de forma que em estados de inconsciência, como sonhos ou doenças graves, pode se desprender do corpo e, de acordo com o entendimento da autora, tornar-se “imagem que não remete a uma forma precisa”. Assim, comenta que *karõ* seria mais propriamente traduzível por “duplo” ou “imagem”.

Em sua argumentação, Carneiro da Cunha menciona que há uma variedade de fontes krahô sobre a existência *mekarõ*, coletivo de *karõ* que representa os mortos. São elas os mitos, as experiências dos curandeiros e as experiências individuais de pessoas comuns, que não são curandeiros. Os mitos, por exemplo, contam como pode ocorrer a incorporação de um *karõ* recém-saído de um corpo falecido à sociedade dos mortos. Passagem que acontece mediante o compartilhamento de refeições com eles ou quando o *karõ* aceita participar de uma corrida de toras com *mekarõ*.

Já o conhecimento escatológico dos curadores, por sua vez, representa outra fonte respeitável, pois eles podem entrar em contato direto com os mortos, falar com eles, visitar suas aldeias e retornar para o mundo dos vivos. Porém, apesar de serem fonte de inovação no assunto, suas versões nem sempre são aceitas ou perpetuadas pelos demais. Por fim, há ainda as experiências individuais de cada Krahô, seja pela mata ou pelos rios. Nesses locais, se estiverem sozinhos e, principalmente, à noite, podem ser interpelados por *mekarõ*. Caso a pessoa retorne viva desse encontro, narra sua experiência aos parentes e vizinhos, que, em seguida, irão avaliar se o encontro foi realmente com quem se supõe.

O ponto da autora é que tamanha variedade de fontes — mitos, sonhos, experiências dos curadores, experiências individuais — implica em um vasto espectro de fabulação escatológica. Mas isso não é um problema para os Krahô. O resultado, então, é um *corpus ilimitado* e por vezes contraditório de versões. Ora se diz, por exemplo, que os *mekarõ* vagam ao acaso com suas famílias nucleares, ora que vivem em aldeias situadas na direção em que o sol se põe. Diante dessa questão, Carneiro da Cunha considera que não se trata de pontuar uma “autenticidade” que supere as outras, mas de tentar identificar alguns “princípios estruturais” que as permeiam.

No mesmo sentido, eu diria que as elaborações taupéang sobre o além-morte podem se mostrar distintas uma das outras, porém seu princípio estrutural parece o mesmo. Todas as versões que Andrello descreveu, e o pouco que pude apreender em campo, apontam para a relevância de um caminho das almas, *yekaton iemaruk*, a ser percorrido após a morte. Aliada à essa noção, também se compartilha a ideia de que os que tiveram uma vida isenta de pecados (*makoi*) não terão dificuldades em atravessá-lo, mas os pecadores, *makoi-pe*, jamais conseguirão chegar ao seu final. Ao que tudo indica, a única esperança para esses últimos seria aguardar o retorno de Jesus Cristo.

Por sua vez, o voo da alma dos xamãs-profetas, bem como o modo como ainda são elaborados os elementos do caminho das almas a ser percorrido no *post-mortem*, podem ser entendidos como uma forma específica de fabulação profética. Por serem experiências individuais e circunstanciais, elas se baseariam em estruturas similares às dos cantos dos xamãs, o *piasán*. Esses cantos, chamados de *eremú*, também guardam o elemento da fabulação, pois constituem repertórios individuais de cantos que cada xamã adquire através do contato particular com seus espíritos auxiliares, os *Mawarí*. Levy sugere que *eremú* representa um dos gêneros discursivos taupéang, assim como as encantações *tarén*. Mas, ao passo que estas são de domínio público, aqueles são restritos a cada xamã, e não podem ser ensinados a um aprendiz ou a um leigo (Levy, 2003: p. 84;

sobre a semelhança com *marinaokaru*, os cantos xamânicos dos Wapichana, ver Farage, 1997: p. 271).

Porém, com o aumento da ortodoxia e com a crescente adesão das normas que regem os cultos adventistas, os Taurepáng parecem haver optado por praticar um controle bíblico, por assim dizer, das habilidades de fabulação outrora protagonizada pelos xamãs-profetas. Criou-se, assim, as condições de possibilidade para os *ekamanin*. Os pregadores, com destaque para os filhos de ex-xamãs, como Bento, não mais empreenderiam o voo da alma, mas buscariam no “livro que contém as palavras de Deus” a boa mensagem a respeito daquilo que de fato lhes interessa: o lugar a se habitar ao lado de Deus e a maneira pela qual poderão alcançá-lo.



Figura 14. Passeata taurepáng pela cidade de Pacaraima, em agosto de 2018, anunciando a mensagem adventista. Fonte: Arquivo pessoal do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, procurei demonstrar que o alarmante fluxo migratório venezuelano e warao, e a tensão militar que se estabeleceu na fronteira do Brasil com a Venezuela, vêm sendo interpretados pelos Taurepáng do Bananal à luz de sua própria prática da religião adventista do Sétimo Dia. O retorno das fitas contendo a profecia do velho Bento foi responsável por injetar novo fôlego a algo que os Taurepáng já vinham elaborando sob o teto das igrejas — a noção de que vivem em um mundo essencialmente “estragado” pela obra de Satanás, entidade a qual também dão o nome de *Makoi*.

Muitos são os fatores que contribuem para a compreensão taurepáng. A miséria que assola seus parentes em lado venezuelano certamente é um deles, bem como a intensificação da exploração mineral na *gran sabana*, iniciativa promovida pelo governo de Nicolás Maduro sobretudo a partir de 2016, com a criação da *Zona de Desenvolvimento Estratégico Nacional do Arco Mineiro do Orinoco* (AMO). O aumento de ataques de *Kanaimé* nas comunidades pemon em lado venezuelano parecem resultar, aos olhos dos Taurepáng do Bananal, desses acontecimentos recentes. As acusações de *Kanaimé* nas comunidades em que seus parentes vivem, aliás, se tornaram tão intensas que, por meio de uma decisão inédita, os tuxauas da savana venezuelana optaram por estabelecer uma prisão para *rabudos* dentro de Maurak, a maior comunidade pemon que se tem notícia na história. Mas, em vez de atenuar a espiral de vingança que pode se desenvolver entre os parentes da vítima e os parentes do acusado de *Kanaimé*, a prisão em Maurak não surtiu o efeito almejado. Contribuiu, ao contrário, para o agravamento da tensão no interior do quadro de crise que se vive na região.

Simultaneamente a esses eventos, os Taurepáng lidam cotidianamente com a predação interespecífica por parte dos seres que classificam como “anjos caídos”, “servos de *Makoi*” que o seguiram em sua expulsão do céu. Desde então, alojados nessa terra, esses *bichos* são responsáveis por roubar a alma dos Taurepáng e leva-la para viver em suas respectivas moradas, seja embaixo d’água, dentro das serras ou floresta adentro. Um desses “anjos caídos”, aliás, também é o dono dos minérios, motivo pelo qual os moradores do Bananal não se sentem confortáveis para trabalhar intensamente no garimpo. Dizem que não há minério que não cobre seu preço.

Por fim, ao apresentar os *ekamanin* como especialistas cerimoniais taurepáng, argumentei que cabe a eles a habilidade de interpretar as palavras de Deus contidas na

bíblia e transmiti-las, na forma de sermões, aos membros da congregação. Contudo, esses sermões não são “a última palavra” no assunto, e caso alguém não concorde com o conteúdo da mensagem elaborada, sempre pode conferir pessoalmente na bíblia as passagens mencionadas. Trata-se, assim, de um domínio de conhecimento que se mostra “aberto”, pois todo Taurepáng possui sua própria bíblia, embora nem todo Taurepáng possua as habilidades dos *ekamanin* para interpretar suas páginas. Por ser “público”, o conhecimento bíblico é um domínio que contrasta radicalmente com aquele visto entre os xamãs e profetas de Areruya, uma vez que o conhecimento que proferem está intimamente atrelado à experiência pessoal do protagonista — são eles que detém a autoridade sobre o assunto.

Dado o valor que os Taurepáng atribuem às orações, às pregações e aos cantos adventistas que proferem, em geral, em seu próprio idioma, detalhar o que vêm sendo elaborado dentro da igreja se mostra chave privilegiada para a melhor compreensão dessa forma bastante local de cristianismo. O que formulam nas orações? Qual o conteúdo exato das mensagens que seus pregadores estão disseminando? Sobre o que os cantos falam? O que invocam? Haveriam temas que os Taurepáng privilegiariam sobre outros? Quais seriam? Essas práticas dependem necessariamente do contexto mais amplo que se desenrola no entorno de suas aldeias?

Resta, a essas interrogações, a possibilidade de uma pesquisa futura. Por ora, possuo apenas o exemplar de um canto, que reproduzo a seguir, traduzido de maneira livre tal como pude apreendê-lo.

Hay un mundo feliz más allá

1. Sere yendai

(está além/no além)

Wei yendai apatá more kru

(um bom lugar além do sol)

Gad munga imü yau tu yetseng

(filhos de Deus olha o que vem)

Jeshikrai biyau inná kokmamü y amaimü

(viveremos juntos de Jesus Cristo e sua palavra)

Inná barikmanin

(nos alegraremos/alegria!)

Coro:

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos em nova Jerusalém)

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos em nova Jerusalém)

2. Itetocon inná more yak
(nós iremos para lá)

Gad biyau serenkanton kru
(com Deus por perto cantaremos)

Usewankama ma more ipatá
(não haverá preocupações nesse lugar)

Upatá makoi inmokapo
(meu lugar sem pecado)

Coro:

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos em nova Jerusalém)

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos em nova Jerusalém)

3. Koman totan pari patá dan
(viverei/estarei alegre nesse lugar)

Serentakok wakiton eren
(cantando bons cantos)

Auka Jeshikrai napomasan
(glória à Jesus Cristo chamaremos)

Jeshikrai yepurutö tesen
(Jesus Cristo nosso senhor)

Coro:

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos nova Jerusalém)

Sere yendai, sere yendai
(está além/no além, está além/no além)

Inná aura Jerusalem ho
(nos reuniremos nova Jerusalém)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Maria Virgínia Ramos. Os Ingarikó e a religião Areruya. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2019.

ANDRELLO, Geraldo. Os Taurepáng: Memória e Profetismo no Século XX. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. 1993.

_____. “Profetas e pregadores: a conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia”. In: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* WRIGHT, R. (Org). Campinas: Editora da Unicamp. 1999.

_____. “Fazenda São Marcos: de Próprio Nacional a Terra Indígena”. In: *Roraima: homem, ambiente e ecologia* BARBOSA, R. & MELO, V. (Orgs). Boa Vista: FEMACT. 2010.

ARMELLADA, Cesáreo de. Tauron Pantón: cuentos y leyendas de los indios pemón. Caracas: Ministério de Educación, Biblioteca Venezolana de Cultura. 1964.

_____. Pemonton Taremuru. Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón. Caracas, Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello. 1972.

ARMELLADA, Cesáreo de & SALAZAR, Mariano. Diccionario Pemon. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. 1981.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs wauja. *Journal de la société des américanistes*, n. 87, p. 137-160. 2001.

BUTT COLSON, Audrey. The birth of a religion: the origins of a semi-Christian among the Akawaio. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90, n.1, p.66-106. 1960.

_____. Hallelujah among the Patamona Indians. *Antropologica (Caracas)* 28: 25-58. 1971.

_____. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of Guiana Highlands. *Antropologica*, 63-64, pp. 103-149. 1985.

_____. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropologica* 59-62, pp. 73-124. 1986.

_____. “Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure”. In: *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. (Orgs). Oxford University Press. pp. 221-233. 2001.

CAPIBERIBE, Artionka. Conversão ao pentecostalismo evangélico: o caso palikur. Trabalho apresentado no GT Etnologia Indígena no XXI encontro anual da ANPOCS. 1998.

_____. “Os Palikur e o cristianismo: a construção de uma religiosidade”. In: *Transformando os Deuses vol. II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* WRIGHT, R. (Org.). Editora da Unicamp. 2004.

_____. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana*, vol. 23, n. 2, pp. 311-340. 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. Os mortos e os Outros. São Paulo: Hucitec. 1978.

_____. “Escatologia entre os Krahô”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 59-76. 2009.

CESARINO, Pedro. Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo. *Revista de Antropologia/Universidade de São Paulo*, v.53, n.1. 2010.

COSTA, Luiz Antônio. As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Editora Instituto Socioambiental: São Paulo. 2017.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Editora ANPOCS, Paz e Terra. 1991.

_____. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 1997.

_____. “Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana”. In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* ALBERT, B. & RAMOS, A. (Orgs). 2002.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* vol.14 no.2. Rio de Janeiro. 2008.

GOW, Peter. A geometria do corpo. In: *A outra margem do ocidente*, NOVAES, A. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras. pp. 299-317. 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Os índios do descobrimento: tradições e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001.

_____. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: ano 9, nº 20, pp. 141-159. 2003.

KIRSCH, Stuart. Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in Papua New Guinea. 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e Lendas dos Índios Taulipáng e Arekuná. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 7: 9-202. 1953.

_____. Del Roraima al Orinoco (1917-1928) 3 volumes. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela. 1979-1982.

_____. Do Roraima ao Orinoco, v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos 1911 a 1913. São Paulo: Editora UNESP. 2006.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Editora Companhia das letras. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Cru e o Cozido. Coleção Mitológicas. Editora Cosac & Naify. 2010.

LEVY, Gabriela. Vozes Inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon, Venezuela. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. 2003.

MOREIRA, Elaine. Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro...”. In: PÉRIPILOS, GT CLACSO: Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul. Vol. 2 n. 2, pp. 56-68. 2018.

PIERRI, Daniel. O perecível e o imperecível: a lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo. 2013.

RIVIÈRE, Peter. Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization. Cambridge: Cambridge University Press. 1984 [Em português: Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo Comparativo da Organização Social Ameríndia. São Paulo, Edusp. 2001].

SANTILLI, Paulo. As fronteiras da república. História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: Editora Lis Gráfica, 1994.

_____. “La tradition orale Carib”. In: LÉVÉQUE, P. et alli (eds.), Recherches Bresiliennes: Annales Littéraires de la Université de Besançon, n° 527: 291-302. Paris. 1995.

_____. Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Editora UNESP. 2000.

_____. “Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa”. In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* ALBERT, B. & RAMOS, A. (Orgs). 2002.

SZTUTMAN, Renato. “Sobre a ação xamânica”. In: *Redes de Relações nas Guianas* GALLOIS, D. (Org.). São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP. 2005.

THOMAS, David. El Movimiento Religioso de San Miguel entre los Pemon. *Antropologica* (Caracas) 43:3-52. 1976.

_____. Order Without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela. *Illinois Studies in Communication*. 1982.

VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova)”. In: *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil* WRIGHT, R. (Org). Campinas: Editora da Unicamp. 1999.

_____. O que significa tornar-se o outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15, no 44. 2000.

_____. Indivíduos celestes. Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(1): 11-23. 2007.

_____. Conversão, predação e perspectiva. *Revista Mana* 14(1):173-2014. 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté. Deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs. 1986.

_____. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Editora Cosac Naify. 2002.

WHITEHEAD, Neil. “Kanaimà: Shamanism and Ritual Death in the Pakaraima Mountains, Guyana”. In: *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. (Orgs). Oxford University Press. pp. 235-245. 2001.

WRIGHT, Robin. *Transformando os Deuses* vol. I. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil (Org). Campinas: Editora da Unicamp. 1999.

_____. *Transformando os Deuses* vol. II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil (Org). Campinas: Editora da Unicamp. 2004.