

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



A palavra de Deus
Uma etnografia entre os Taurepáng adventistas na fronteira
Brasil-Venezuela

Caio Monticelli

Tese de Doutorado

São Carlos/SP
2025

A palavra de Deus
Uma etnografia entre os Taurepáng adventistas na fronteira
Brasil-Venezuela

Caio Monticelli

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

Banca examinadora:

Prof. Dr. Geraldo Andrello (orientador – UFSCar)

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos (UFSCar)

Prof. Dr. Pedro Lolli (UFSCar)

Profa. Dra. Artionka Capiberibe (UNICAMP)

Profa. Dra. Nádia Farage (UNICAMP)

São Carlos/SP
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

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

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Caio Monticelli, realizada em 31/10/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Prof. Dr. Danilo Paiva Ramos (UFSCar)

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

Profa. Dra. Artionka Manuela Góes Capiberibe (UNICAMP)

Profa. Dra. Nádia Farage (UNICAMP)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Monticelli, Caio

A Palavra de Deus: Uma etnografia entre os Taurepáng
adventistas na fronteira Brasil-Venezuela / Caio
Monticelli -- 2025.
263f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Geraldo Andrello
Banca Examinadora: Danilo Paiva Ramos, Pedro Lolli,
Artionka Capiberibe, Nádia Farage
Bibliografia

1. Cristianismo indígena. 2. Taurepáng. 3. Fronteira
Brasil-Venezuela. I. Monticelli, Caio. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(Sin)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

Resumo

A tese investiga como os Taurepáng da aldeia Bananal, povo indígena situado no norte do estado de Roraima, praticam a religião Adventista do Sétimo Dia, tendo como eixo argumentativo a forma pela qual a “palavra de Deus” é criativamente apropriada nessa experiência local de cristianismo indígena. O primeiro capítulo apresenta o contexto histórico da chegada dos missionários adventistas à região do Monte Roraima. O segundo descreve a estrutura litúrgica dos cultos no Bananal, marcada pela alternância linguística entre o idioma do canto e o idioma da pregação. O terceiro analisa a ontologia da linguagem nos cultos, mostrando como a palavra divina é retida no corpo para transformar a pessoa. O quarto compara a atuação do xamã tradicional taurepáng com a dos pregadores, destacando continuidades cosmológicas entre ambas as performances. O quinto delinea o ser cristão taurepáng a partir do resguardo adventista, do comportamento pacífico e da oferta do dízimo. O sexto discute a ação violenta do *kanaimé* como contraponto ao ideal pacífico cristão. O sétimo aborda a relação entre doença e pecado, refletindo sobre o batismo como rito de passagem para o “caminho estreito da salvação”. O argumento central da tese é que o adventismo taurepáng constitui uma tradução ativa de seus praticantes, que articulam a mensagem cristã com sua cosmologia nativa, enfatizando a relação entre palavra, corpo e o destino da alma.

Palavras-chave: Taurepáng; Cristianismo indígena; profetismo; Roraima; fronteira Brasil-Venezuela

Abstract

The thesis investigates how the Taurepáng of the Bananal village, an indigenous people located in the north of the state of Roraima, practices the Seventh-day Adventist religion, with the argumentative focus on the way in which the “word of God” is creatively appropriated in this local experience of indigenous Christianity. The first chapter presents the historical context of the arrival of Adventist missionaries in the Mount Roraima region. The second describes the liturgical structure of the services in Bananal, marked by the linguistic alternation between the language of the hymns and the language of the sermons. The third analyzes the ontology of language in the services, showing how the divine word is retained in the body and transforms the person. The fourth compares the role of the traditional Taurepáng shaman with that of the preachers, highlighting cosmological continuities between both performances. The fifth outlines what it means to be a Taurepáng Christian, focusing on broad forms of bodily restraint, peaceful conduct, and tithe offerings. The sixth discusses the violent action of the kanaimé as a counterpoint to the Christian ideal of peace. The seventh addresses the relationship between illness and sin, reflecting on baptism as a rite of passage into the “narrow path of salvation.” Thus, the central argument of the thesis is that Taurepáng Adventism constitutes an active translation by its practitioners, who articulate the Christian message with their own cosmology, emphasizing the relationship between word, body, and the destiny of the soul.

Keywords: Taurepáng; Indigenous Christianity; Prophetism; Roraima; Brazil-Venezuela border

Resumen

La tesis investiga cómo los Taurepáng de la aldea Bananal, un pueblo indígena situado en el norte del estado de Roraima, practican la religión Adventista del Séptimo Día, teniendo como eje argumentativo la forma en que la “palabra de Dios” es apropiada creativamente en esta experiencia local de cristianismo indígena. El primer capítulo presenta el contexto histórico de la llegada de los misioneros adventistas a la región del Monte Roraima. El segundo describe la estructura litúrgica de los cultos en Bananal, marcada por la alternancia lingüística entre el idioma del canto y el idioma de la predicación. El tercero analiza la ontología del lenguaje en los cultos, mostrando cómo la palabra divina es retenida en el cuerpo y transforma a la persona. El cuarto compara la actuación del chamán tradicional taurepáng con la de los predicadores, destacando continuidades cosmológicas entre ambas performances. El quinto delinea lo que significa ser cristiano taurepáng, con énfasis en el resguardo en sentido amplio, la conducta pacífica y la entrega del diezmo. El sexto discute la acción violenta del kanaimé como contrapunto al ideal pacífico cristiano. El séptimo aborda la relación entre enfermedad y pecado, reflexionando sobre el bautismo como rito de paso hacia el “camino estrecho de la salvación”. Así, el argumento central de la tesis es que el adventismo taurepáng constituye una traducción activa de sus practicantes, quienes articulan el mensaje cristiano con una cosmología propia, enfatizando la relación entre palabra, cuerpo y destino del alma.

Palabras clave: Taurepáng; Cristianismo indígena; Profetismo; Roraima; frontera Brasil-Venezuela

Agradecimentos

Meu mais singelo agradecimento aos Taurepáng da comunidade do Bananal, em especial Avelino, Rosa Elena, Rosana, Zacarias, Julia, Walter, Celestino, Marcelino, Alisson, Keury, Estevão, Oscar, Tarcísio, Joel, Tiago, Geraldo, Clotildo, Clodezir, Renê, José Casado, José, Jaime, Freide, Gilmar, Josemar e o tuxáua Tércio. Obrigado por terem suportado minha curiosidade sem fim, pela resiliência e por sempre me tratarem com gentileza e simpatia. Em meio às minhas limitações de aprendiz, encontrei em vocês professores generosos, que me acolheram não apenas como pesquisador, mas como alguém que pôde partilhar do convívio comunitário e das especulações escatológicas sobre o que acontece após a morte. Foi um privilégio aprender com vocês.

Ao meu orientador, Geraldo Andrello, devo não apenas a condução segura desta pesquisa, mas também a inspiração de um rigor que se alia à sensibilidade. Sua escuta atenta, seus conselhos e apoio constante me ensinaram mais do que caberia em páginas. Este trabalho só existe porque encontrei em você um guia paciente e confiante.

À banca examinadora – Danilo Ramos, Pedro Lolli, Artionka Capiberibe e Nádia Farage – registro minha sincera gratidão pelo tempo dedicado à leitura desta tese, pelas críticas que ampliam horizontes e pelas contribuições que enriquecem não apenas o texto, mas também o próprio caminho que sigo como pesquisador.

À FAPESP, sou profundamente grato pelo apoio integral concedido (processo nº 2020/12346-2), que me proporcionou a estabilidade necessária para a dedicação exclusiva à pesquisa. Sem seu suporte, esta trajetória não teria sido possível.

À minha família – Alex, Elaine, Cauê, Bruno e Breno –, que esteve comigo em afeto e cuidado, agradeço pela confiança e carinho incondicionais.

Por fim, mas não menos importante, aos amigos e amigas queridos – Diego, Dionys, Gabriel, Michel e Tamires –, que tornaram esta jornada mais leve nos momentos de dificuldade, deixo meu afeto e reconhecimento. Expresso também minha gratidão a Fernando Napster, cuja leitura atenta dos manuscritos originais, com seu jeito cuidadoso, apontou os pontos fortes e fracos de cada capítulo.

Wakü-pe kuruman! Muito obrigado!

“Todo o meu canto
sai do meu coração”.

Me libertei, Tony Tornado

Sistema fonológico e convenções ortográficas

Os Taurepáng de Roraima (pronuncia-se Taurepán, com “g” mudo) são falantes de uma variante da língua pemon – pertencente à família linguística Karib –, assim como os Arekuna e Kamarokoto, grupos aparentados situados na Venezuela. Nesta tese, optei por grafar as palavras da língua pemon falada pelos Taurepáng em consonância com a *Minigramática da língua indígena taurepáng*, elaborada pelo educador Aurélio Alves Gonçalves (2014)¹.

De acordo com o autor, a língua taurepáng possui sete vogais (A, E, I, O, Ö, U, Ü) e doze consoantes (CH, D, K, M, N, P, R, S, T, W, K ou ’, Y), cujo alfabeto segue a seguinte estrutura:

Letra	Símbolo fonético	Descrição do som
A	/a/	Vogal central baixa, de pronúncia semelhante ao “a” da língua portuguesa.
CH	/tʃ/	Consoante alveopalatal surda, de pronúncia semelhante ao “ch” da língua espanhola.
D	/ð/	Consoante contínua dental sonoro com tendência a fricativa, de pronúncia semelhante ao “th” da língua inglesa.
E	/e/	Vogal anterior média semifechada, de pronúncia semelhante ao “e” da língua portuguesa.
I	/i/	Vogal anterior alta fechada, de pronúncia semelhante ao “i” da língua portuguesa.
K	/k/	Consoante oclusiva velar surda, de pronúncia

¹ Aurélio Alves Gonçalves, também conhecido como Aurélio Taurepáng, é licenciado em Comunicação e Artes pelo Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima (Insikiran/UFRR). Possui anos de experiência profissional como professor da língua taurepáng em diversas escolas na Terra Indígena São Marcos (Roraima), com destaque para a Escola Estadual Indígena Tuxáua Antonio Horácio, localizada na aldeia Boca da Mata, onde atuou como Coordenador Pedagógico de 2008 a 2009 e Vice-Diretor em 2013 (Gonçalves, 2014, p. 1).

		semelhante ao “k” da língua portuguesa, como em kilo, quilômetro.
M	/m/	Consoante nasal bilabial sonoro, de pronúncia semelhante ao “m” da língua portuguesa.
N	/n/	Consoante nasal alveolar sonoro, de pronúncia semelhante ao “n” da língua portuguesa.
O	/o/	Vogal posterior média semifechada redondeada, de pronúncia semelhante ao “o” da língua portuguesa.
Ö	/ə/	Vogal central semifechada não redondeada, de pronúncia semelhante ao “e” reduzida da língua inglesa, como em “marwel”.
P	/p/	Consoante oclusiva bilabial surda, de pronúncia semelhante ao “p” da língua portuguesa.
R	/r/ /ɾ/ /ʀ/	Consoante vibrante alveolar sonora somada à articulação com “l” (ere-ele). Uma articulação intermédia entre “casar” e “casal”.
S	/s/	Consoante fricativa alveolar, de pronúncia semelhante ao “s” da língua portuguesa.
T	/t/	Consoante oclusiva dental surda, de pronúncia semelhante ao “t” da língua portuguesa.
U	/u/	Vogal posterior alta fechada redondeada, de pronúncia semelhante ao “u” da língua portuguesa.
Ü	/i/	Vogal alta fechada não redondeada. Se articula com a língua em posição neutra, estirando lateralmente os lábios.

W	/w/	Consoante bilabial sonora, de pronúncia semelhante ao “u” da língua portuguesa.
K ou ’	/ʔ/	Consoante oclusiva glotal.
Y	/j/	Consoante contínua palatal sonora, de pronúncia semelhante ao “y” da língua espanhola.

Índice de ilustrações

Mapas

Mapa 1: A BR-174 no estado de Roraima	10
Mapa 2: Os Pemon e Kapon da área circum-Roraima	15
Mapa 3: Localização da aldeia Bananal no norte amazônico	19

Figuras

Figura 1: <i>Chochi</i> , a igreja	50
Figura 2: Diácono José e o berrante	53
Figura 3: Culto no Bananal	106
Figura 4: Dois pregadores de destaque	123
Figura 5: Trecho dos Dez Mandamentos escrito em língua indígena	127
Figura 6: Lições bíblicas	128
Figura 7: Cestos para a coleta do dízimo e a premissa	152
Figura 8: Exemplo de <i>muran</i>	181
Figura 9: Maruai da savana venezuelana e do lavrado roraimense	203
Figura 10: Visita à aldeia Uaramacém, Venezuela	219
Figura 11: O cemitério do Bananal	228
Figura 12: Igreja cheia durante o culto	231

Sumário

Apresentação	1
Sinopse dos capítulos	6
Capítulo I: PIONEIROS. Viajantes, missionários e profetas	10
1.1 – Quem são e onde vivem.....	11
<i>Terra Indígena São Marcos</i>	11
<i>Os Pemon e Kapon da área circum-Roraima</i>	13
<i>Os Taurepáng do Bananal</i>	17
1.2 – Chegam os missionários	21
<i>Origem da Religião Adventista do Sétimo Dia</i>	21
<i>Ovid Elbert Davis e Seremada</i>	24
<i>Alfred Cott e Francisco André</i>	28
1.3 – Entre Seremada e Davis: profetismo na área <i>circum</i> -Roraima.....	38
<i>Aleluia</i>	38
Conclusão	45

Parte I: Cristianismo taurepáng "dentro da igreja"

Capítulo II: CULTOS TAUREPÁNG. Cantos, pregações e o Espírito Santo	47
2.1 – Uma experiência local de cristianismo	47
<i>Chochi, a igreja</i>	49
<i>Dinâmica dos cultos</i>	50
<i>Os cantos</i>	54
<i>As pregações</i>	66
<i>Meruntã: o Espírito Santo, “força interior”</i>	73
Conclusão	78
Capítulo III: ONTOLOGIA DA LINGUAGEM. Tarén e palavras luminosas	80
3.1 – <i>Tarén</i>	80
<i>Palavra soprada</i>	80
<i>Estrutura da encantação</i>	84
3.2 – <i>Auká, “luz brilhante”</i>	95
<i>Alma taurepáng</i>	95
<i>Palavras luminosas</i>	97
Conclusão	106

Capítulo IV: LÍDERES RITUAIS. Xamãs e pregadores	109
4.1 – <i>Piasán</i> , o xamã	109
4.2 – <i>Pukkenak</i> , “sábios”	119
Conclusão	128
Parte II: Cristianismo taurepáng "fora da igreja"	
Capítulo V: SER CRISTÃO. Resguardo, pacifismo e bênçãos	130
5.1 – O corpo do cristão	131
<i>Resguardo</i>	131
<i>Controle da raiva</i>	135
5.2 – Deus	141
<i>Mordomia da criação</i>	143
<i>Potorüto</i> , “nosso dono”	144
5.3 – Discípulos de Deus	148
<i>Dízimo e premissa</i>	148
<i>O conceito poito</i>	153
Conclusão	160
Capítulo VI: KANAIMÉ. Feitiçaria assassina	162
6.1 – <i>Kanaimé</i>	162
<i>O que faz o kanaimé</i>	165
<i>Inimizade entre vizinhos</i>	167
<i>Práxis kanaimé</i>	171
<i>Xamanismo kanaimé</i>	178
Conclusão	195
Capítulo VII: MORTE E POST-MORTEM. Bichos, Satanás e Salvação	197
7.1 – <i>Makoy</i> , Satanás	197
<i>Eneton</i> , “bichos”	198
<i>Pecado</i>	206
7.2 – Caminho estreito da salvação	212
<i>Batismo</i>	212
<i>Livro da Vida e Livro da Morte</i>	216
Conclusão	232
Considerações finais	235
Referências bibliográficas	239

Apresentação

As formas pelas quais os povos indígenas das Américas têm se relacionado com o cristianismo constituem um campo de investigação que tensiona noções de conversão, identidade religiosa e transformação cultural (Wright, 1999, 2004; Montero, 2006). Desde os primeiros contatos coloniais até os processos contemporâneos de missionização, diferentes coletivos indígenas têm se apropriado criativamente de elementos e práticas cristãs, interpretando-os a partir de seus próprios sistemas cosmológicos (Vilaça & Wright, 2009; Capredon, Cernadas & Opas, 2023).

Esta tese concentra-se nas formas assumidas pelo cristianismo entre os Taurepáng, povo indígena situado no norte do estado de Roraima. Os Taurepáng se identificam como cristãos e praticam, há décadas, a religião adventista do Sétimo Dia. Tal adesão implica, entre outros aspectos, a abstenção do consumo de bebidas alcoólicas, tabaco e carne de porco, além da observância do sábado como dia sagrado. No entanto, o que à primeira vista poderia parecer resultado de uma imposição missionária, revela-se, na verdade, como esforço dos próprios Taurepáng em traduzir os princípios adventistas para sua realidade sociocultural, atribuindo-lhes sentidos particulares (Andrello, 1999; Monticelli, 2021).

Decidi estudar o cristianismo taurepáng a partir de uma vivência de seis meses na aldeia Bananal, em 2018, durante o mestrado (Monticelli, 2020). Naquele momento, minha ida a campo foi motivada pelo interesse de alguns Taurepáng em introduzir o turismo na aldeia, atuando como guias nas diversas cachoeiras existentes na região. Parte deles já possuía experiência anterior como guia ou carregador no Monte Roraima – a tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana –, onde o turismo internacional é uma atividade intensa e economicamente relevante. Diante de seu interesse em implementar o turismo no Bananal, e das tratativas então em curso do governo de Roraima para fomentar o etnoturismo na Terra Indígena São Marcos, fui a campo buscando compreender o que mais estaria em jogo nessa articulação entre os Taurepáng e o poder público estatal. Àquela altura, já conhecia o estudo de Geraldo Andrello (1993) sobre as migrações e o profetismo taurepáng, bem como sua adesão histórica à religião adventista, que remonta às primeiras décadas do século XX.

As questões que orientavam a investigação eram: de que modo seria possível viabilizar a introdução de uma nova atividade econômica em um contexto aldeão no qual, aos sábados, todos os moradores se resguardam em casa por motivos religiosos? De que maneira os Taurepáng do Bananal pretendiam conciliar o etnoturismo com sua dinâmica ritual comunitária? E de que maneira se daria a condução segura de turistas por lugares considerados perigosos, uma vez que bosques, rios e serras são concebidos como morada de seres sobrenaturais, genericamente denominados *eneton*, “bichos”, cujo contato é tido como potencialmente nocivo por provocar adoecimentos?

Porém, ao longo dos seis meses de trabalho de campo em 2018, nenhum turista chegou a visitar a aldeia. Em contrapartida, verificou-se uma intensificação da crise na fronteira, com a migração em massa de milhares de venezuelanos em situação de miséria para o Brasil. Essa conjuntura resultou no colapso dos serviços públicos de saúde e assistência social da cidade de Pacaraima, além de muitos casos de venezuelanos se deslocando a pé pela Terra Indígena São Marcos, fazendo parada nas aldeias em busca de ajuda, alimentos, roupas ou qualquer oportunidade de trabalho. Assim, enquanto meu tema inicial de pesquisa se mostrava pouco frutífero, comecei a reparar na centralidade que as atividades da igreja desempenham na vida dos moradores do Bananal. Nos cultos, notei que as pregações são proferidas majoritariamente na língua indígena, ao passo que os cantos são entoados em português. Chamou-me a atenção, ainda, o modo como a crise humanitária instaurada na fronteira Brasil-Venezuela passou a fornecer novos referenciais para os Taurepáng interpretarem a iminência do retorno de Jesus Cristo à terra e o conseqüente fim do mundo.

Regressei do trabalho de campo de 2018 decidido a finalizar o mestrado e dar início a uma nova pesquisa, desta vez voltada especificamente à análise do cristianismo taurepáng. Contudo, logo me deparei com desafios de outra ordem. O principal deles foi a ausência de estudos sobre povos indígenas adventistas na Amazônia, em particular, e nas Terras Baixas da América do Sul, de modo geral. Conseqüentemente, no decorrer do desenvolvimento deste trabalho, faltou um escopo comparativo com casos semelhantes, restando, como base referencial, os estudos sobre povos indígenas cristianizados por denominações bastante distintas da adventista do Sétimo Dia, como os Wari’ de Rondônia (Vilaça, 1999, 2015, 2016), os Trio do Suriname (Grotti, 2009, 2013) e os Palikur do Amapá (Capiberibe, 2004, 2006, 2023). Neste último caso, embora haja Palikur adventistas, eles convivem com igrejas católicas, evangélicas, com religiões afro-brasileiras e com a atuação dos “xamãs tradicionais” de seu povo – o que não ocorre entre

os Taurepáng do Bananal, que são exclusivamente adventistas e interpretam as práticas xamânicas como incompatíveis com a religião que optaram por aderir. No entanto, como se pretende demonstrar, há um forte componente xamânico subjacente que fundamenta sua experiência cristã, pautado na noção de que “a palavra de Deus” produz transformações desejáveis na pessoa que a retêm em si, em seu “espírito-pensamento”.

Em paralelo aos referenciais teóricos no campo dos estudos sobre cristianismo indígena, os três volumes da série *Del Roraima al Orinoco (1917-1928)*, redigidos pelo etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg no início do século XX, constituem obra essencial para a presente análise. Em 1911, Koch-Grünberg empreendeu uma longa viagem da antiga fazenda São Marcos, hoje Terra Indígena de mesmo nome, rumo ao Monte Roraima, tendo como um de seus principais guias o jovem xamã Akuli, posteriormente pai de Bento, fundador da aldeia Bananal. À época, o contato dos Taurepáng com a religião adventista ainda era incipiente, de modo que o autor registrou informações preciosas que já não são observadas atualmente. Em particular, sobre as “festas dançantes” regadas a caxiri alcoólico e os pormenores da batalha espiritual entre xamãs. A monografia de David Thomas (1982), *Order without government: The society of the Pemon Indians of Venezuela*, também se mostra fundamental, uma vez que Pemon corresponde ao etnônimo geral pelo qual os Taurepáng são conhecidos no país vizinho. Concomitantemente, a dissertação de mestrado de Geraldo Andrello (1993), *Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX*, complementa o arcabouço de referências primordiais para o exame contemporâneo dos Taurepáng do Bananal.

Como ponto de partida para a investigação de seus cultos adventistas, são mobilizadas as observações de Peirano (2000, 2002) acerca de uma “análise antropológica dos rituais”, segundo as quais os rituais correspondem a “tipos especiais de evento”, mais formalizados e, portanto, mais suscetíveis à análise por já se encontrarem recortados em termos nativos. Sob essa ótica, os rituais possuem uma ordenação própria, que os estrutura, e um sentido de realização coletiva orientado por um propósito definido. Ademais, o caráter performativo do ritual manifesta-se na relação entre forma e conteúdo, evidenciando elementos de uma determinada cosmologia.

Como mencionado, os cultos no Bananal são caracterizados pela alternância linguística entre o idioma dos cantos e o idioma das pregações. Para destacar o significado do canto entre os Taurepáng, recorre-se aos trabalhos de Matthias Lewy (2012a, 2012b, 2017) sobre a “apropriação musical” dos Pemon de hinos cristãos, bem como às interpretações que os próprios Pemon realizaram de cantos gravados por Koch-Grünberg

em 1911, material secular que Lewy “retornou a campo” na década de 2010 para análise de seus interlocutores indígenas (Lewy, 2018; Lambos & Lewy, 2025).

Para o exame do significado da palavra ritual nas pregações, são mobilizados o trabalho de Gabriela Levy (2003) sobre o movimento profético de *San Miguel*, entre os Pemon na Venezuela, e os estudos de Stela Abreu (1995) e Virgínia Amaral (2019) sobre o movimento profético *Aleluia* entre os Kapon, grande grupo étnico aparentado aos Pemon e igualmente situado nas imediações do Monte Roraima. Essa metodologia se justifica pelo fato de que a dinâmica dos cultos do *Aleluia* e de *San Miguel* guarda semelhanças notáveis com a prática adventista taurepáng, sobretudo no que se refere ao apreço pelo conhecimento religioso introduzido pelos missionários. Porém, como será discutido, a prática cristã taurepáng não comporta estados de transe, o que a distingue de modo significativo das experiências religiosas nos cultos do *Aleluia* e de *San Miguel*.

A prática do *Aleluia*, ou *Areruyá*, antecede à de *San Miguel*, com manifestações que remontam ao final do século XIX, cuja gênese, ao que tudo indica, está relacionada ao contato de um xamã Macuxi evangelizado por missionários anglicanos na Guiana Inglesa. A partir do contato com os ensinamentos do “anglo-cristianismo”, o xamã Macuxi teria adaptado sua expertise ritual para a tentativa de comunicação com a divindade cristã concebida como habitante do patamar celeste do cosmos. O efeito prático dessa comunicação interespecífica expressava-se em cantos e rezas que o xamã-profeta obtinha da experiência de transe. Gradualmente, os cultos do *Aleluia* disseminaram-se entre os subgrupos pemon e kapon do Monte Roraima, de modo que sua prática anterior por antigos grupos taurepáng teria favorecido o acolhimento aos missionários adventistas.

Para apresentar as particularidades históricas do *Aleluia*, recorre-se ao pioneiro trabalho de Audrey Butt (1960), *The birth of a religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio*. Para discutir os fundamentos do conhecimento xamânico pemon e kapon, mobiliza-se o importante estudo *El rol económico del chaman y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guyanas*, de Butt Colson & Armellada (1990). De forma complementar, as análises de Nádia Farage (1997, 2002) sobre os gêneros de fala wapichana, povo indígena vizinho ao sul dos Taurepáng, aprofundam a reflexão sobre o cristianismo no Bananal, especialmente no que se refere ao valor cosmológico da palavra falada, entendida como “alma em ato”.

Além da alternância linguística que caracteriza os cultos, outra dimensão que se destaca no Bananal é a convivialidade amistosa entre os moradores. Para examinar essa convivência pacífica, são mobilizados os trabalhos de Lima (2005), entre os Yudjá do

Mato Grosso, e de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985), sobre os Tupinambá setecentistas. Argumenta-se que a proibição religiosa do consumo de bebida alcoólica favorece a manutenção de um cotidiano comunitário no qual praticamente não há brigas ou discussões. A abstenção taurepáng dificulta a rememoração de agressões passadas, neutralizando, em alguma medida, a possibilidade de vingança e viabilizando, assim, o exercício da prática cristã do perdão diante de eventuais ofensas.

A ênfase na abstenção alcoólica como condição para a convivência pacífica aproxima o caso taurepáng do que Overing (1991) e Overing & Passes (2000) descrevem como uma “estética da convivialidade” nos mundos amazônicos. Para os autores, a vida social bem-sucedida é aquela marcada por afetos positivos, pela tranquilidade cotidiana e pela produção contínua de pessoas “boas e belas”, enquanto a raiva e a agressividade representam ameaças diretas à “boa vida”. No Bananal, a proibição do consumo de álcool sugere atuar como um operador prático dessa estética relacional, ao minimizar situações de conflito e conter a emergência de afetos negativos associados à lembrança de ofensas passadas. Desse modo, mais do que uma norma religiosa, a abstinência taurepáng pode ser compreendida como uma dimensão moral da produção da convivialidade aldeã, compatível tanto com valores cristãos adventistas quanto com ideais amazônicos de sociabilidade pacífica.

Não obstante, para a adequada conceitualização das particularidades da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), recorre-se ao dicionário histórico redigido por Gary Land (2005), bem como, sempre que necessário, ao documento oficial que formaliza as vinte e oito crenças fundamentais dessa vertente específica do cristianismo (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017). Em alternância, para contextualizar a atuação dos primeiros missionários adventistas na região do Monte Roraima, mobiliza-se a tese de doutorado de Prestes Filho (2006), *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*, juntamente com o último livro de Butt Colson (2009), *Land: its occupation, management, use and conceptualization. The case of the Akawaio and Arekuna of the Upper Mazaruni District, Guyana*. A estes, soma-se *La Historia de los Pemon de Kumarakapay* (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023), cujas narrativas históricas foram registradas pelos próprios moradores da aldeia *Kumarakapay*, na Venezuela, uma das principais comunidades taurepáng adventistas da região.

Por fim, em razão dos desdobramentos da pandemia de COVID-19 e da restrição de acesso às Terras Indígenas do primeiro semestre de 2020 até os primeiros meses de

2022, o cronograma inicial de pesquisa passou por constante reformulação. A mais significativa foi a redução dos doze meses previstos de trabalho de campo para apenas oito: quatro meses em 2022, três em 2023 e um em 2024. Porém, somando esses oito meses aos seis meses de pesquisa de campo do mestrado, em 2018, totalizam-se catorze meses de convivência com os Taurepáng do Bananal, que acredito suficientes para estabelecer os contornos gerais de sua experiência cristã. Se tivesse tido mais tempo, dedicaria maior esforço ao aprendizado da língua indígena e à realização de oficinas coletivas de tradução das pregações do taurepáng para o português.

Durante os oito meses de pesquisa de campo desenvolvidos para a tese, uma pergunta norteadora orientou o trabalho etnográfico: de que maneira os Taurepáng têm incorporado e interpretado elementos do cristianismo em suas práticas rituais, narrativas e formas de sociabilidade? E o que isso revela sobre os modos indígenas de tradução religiosa? Ao analisar o cristianismo taurepáng como um processo ativo de “abertura ao Outro” – e não como mera imposição dogmática –, esta tese busca contribuir para os debates antropológicos sobre agência indígena, tradução intercultural e o papel das religiões nos contextos do colonialismo e da modernidade. Trata-se, ademais, de um tema de significativa relevância, dada a crescente presença de igrejas em Terras Indígenas e dos efeitos que produzem sobre os modos de vida tradicionais.

O objetivo central deste trabalho, portanto, é compreender como o cristianismo tem sido criativamente apropriado e praticado pelos Taurepáng do Bananal. Mais especificamente, pretende-se investigar: a função do canto e da palavra ritual nos cultos; sua compreensão do Espírito Santo; as concepções elaboradas sobre ser cristão e sobre a ideia de um Deus que vive no céu; a importância da oferta do dízimo para o bom relacionamento com Deus; suas noções de pecado, batismo, alma e salvação.

Sinopse dos capítulos

Há muitas camadas no cristianismo taurepáng. Com o intuito de compreender e atribuir sentido às suas múltiplas expressões, busquei analisá-lo a partir de duas frentes: o que acontece “dentro” da igreja, nos cultos, e o que acontece “fora” da igreja, no âmbito do convívio comunitário. Trata-se, evidentemente, de um recorte metodológico que não deve ser interpretado como cisão estanque entre esferas separadas, mas, antes, como uma estratégia para organizar a descrição etnográfica. Afinal, a vida religiosa taurepáng não se restringe ao espaço delimitado pela igreja; ela também se manifesta na sociabilidade aldeã, nas práticas econômicas, na concepção dos estados de doença e, inclusive, nas

representações sobre o destino da alma após a morte. Mais do que distinguir dois domínios autônomos, a divisão proposta permite perceber como os Taurepáng articulam elementos do cristianismo em diferentes contextos, revelando tanto a centralidade da igreja como lugar de culto quanto a criatividade indígena em traduzir e dinamizar as práticas cristãs. Deste modo, a tese está organizada em sete capítulos, cada qual dedicado a um tema específico.

Parte I: Adventismo taurepáng “dentro da igreja”

O primeiro capítulo encontra-se subdividido em três seções. A primeira apresenta uma contextualização do quadro etnológico mais amplo no qual os Taurepáng estão inseridos, com ênfase em seu autorreconhecimento enquanto Pemon, grande grupo étnico transfronteiriço situado na região do Monte Roraima. A segunda seção examina os primeiros contatos dos Taurepáng com a religião adventista do Sétimo Dia, destacando o protagonismo dos moradores das antigas aldeias Kawariana Romono e Akurimã na acolhida aos missionários Davis e Alfred e Betty Cott. A terceira seção aborda o movimento profético *Aleluia*, cuja prática anterior pelos antigos Taurepáng parece ter favorecido sua receptividade à mensagem adventista.

Após discutir a chegada dos primeiros missionários adventistas e a prática prévia taurepáng do *Aleluia*, o segundo capítulo volta-se à dinâmica dos cultos no Bananal, realizados em uma série de cinco encontros semanais na igreja. A primeira seção descreve os temas centrais de cada culto, bem como sua estrutura comum organizada em “serviço de canto / pregação / serviço de canto”. A segunda seção analisa o fato de os Taurepáng cantarem em uma língua e pregarem em outra, o que sugere que a pregação, para ser entendida pela congregação, precisa ser feita na língua indígena, ao passo que os cantos, provenientes da alteridade, devem ser reproduzidos. A discussão avança para a função ritual do pregador na transmissão da *mawin* (a “mensagem-ensinamento” de Deus) e destaca a importância da ação do *meruntã* (o “Espírito Santo”) para que *mawin* seja retida no “espírito-pensamento” das pessoas que participam do culto.

O terceiro capítulo aprofunda a relação entre palavra e corpo. A primeira seção aborda a questão das fórmulas mágicas *tarén* – sopros destinados a produzir cura, proteção ou malefício –, cuja prática é rejeitada no Bananal por ser entendida como pecado, notadamente uma forma de idolatria a outros seres que não o Deus cristão. A segunda seção analisa a “ontologia da linguagem” presente nos cultos. A hipótese levantada é que a palavra de Deus contém *auká*, uma “luz brilhante invisível” traduzida

como “glória”, fonte de sabedoria e bem-estar que orienta a produção de corpos “bons e bonitos” mediante a retenção da palavra divina no coração.

O quarto capítulo examina a atuação do *piasán*, o xamã pemon, que, por meio do uso de tabaco e do estado de transe (denominado *aponok*), estabelece contato com diferentes espíritos. Na sequência, aborda a atuação dos xamãs-profetas que, ao adaptar a técnica do transe para conduzir a alma ao patamar celeste, buscaram o contato com os espíritos cristãos introduzidos em sua cosmologia pelos missionários. Por último, contrasta-se essa prática com a performance ritual dos pregadores no Bananal: embora entre os Taurepáng adventistas não haja estados de transe, a pregação fundamenta-se na ideia de um “banco celeste de palavras” (*mawin dapon*) representado pelos papéis escritos que contêm a mensagem-ensinamento de Deus.

Parte II: Adventismo taurepáng “fora da igreja”

O quinto capítulo analisa a prática religiosa dos moradores do Bananal em três frentes diferentes: o significado atribuído ao que é ser cristão, os compromissos que essa condição demanda da pessoa e os benefícios associados ao bom relacionamento com Deus. Ser cristão implica produzir um corpo que se resguarda de forma ampla, pautado pela guarda do sábado, pelas restrições alimentares adventistas e pela supressão do sentimento de raiva. Em seguida, discute-se a concepção taurepáng do Deus cristão, denominado *Potoriito*, concebido como um “dono-pai” celestial que cuida de seus filhos-xerimbabos na terra. A discussão avança para a maneira como os Taurepáng adventistas mobilizam a noção bíblica de “mordomia da criação” e sua relação com a oferta do dízimo e da premissa. Argumenta-se que tais práticas são realizadas com o objetivo de ampliar o acesso do cristão a *wakü*, as “bênçãos” e “coisas boas” que *Potoriito* pode proporcionar em sua vida. Na sequência, o exame da expressão *Potoriito poitorü* (“cristão dizimista”) revela uma modulação da figura do Deus cristão: além de “dono-pai”, assume também atributos associados à posição de um “sogro”.

Delineados os contornos gerais dessa experiência local de cristianismo, o sexto capítulo trata da temática do *kanaimé*, elemento de grande relevância na vida social dos povos indígenas que vivem nas imediações do Monte Roraima (Pemon, Kapon, Macuxi, Wapichana). Argumenta-se que o temor relacionado ao *kanaimé* constitui uma das principais motivações que impulsiona a intensa prática religiosa observada no Bananal, sobretudo porque a performance violenta e vingativa do *kanaimé* representa um espelho em negativo do comportamento pacífico associado ao que significa ser cristão.

O sétimo e último capítulo aborda a questão da morte e do batismo. A primeira seção discute o conceito de *eneton* (“bichos”), seres sobrenaturais que roubam a alma das pessoas e causam adoecimento. Em seguida, contrasta-se o estado patológico causado pela agressão dos “bichos” com o estado pecaminoso atribuído à ação de *Makoy* – Satanás, o Diabo –, entidade maléfica compreendida pelos Taurepáng adventistas como o “pai dos bichos”. Na sequência, a análise volta-se para o batismo, concebido como ato ritual em que se remove algo do corpo da pessoa para inseri-la no “caminho estreito da salvação”. Ao sair das águas, o batizado deve alimentar seu “novo corpo” apenas com a palavra de Deus, mantendo vigilância constante sobre suas ações e pensamentos. Esse autocuidado é entendido como condição necessária para garantir a inscrição do nome no “Livro da Vida” e o conseqüente acesso ao paraíso luminoso após a morte.

Capítulo I: Pioneiros

Viajantes, missionários e profetas

As aldeias taurepáng estão distribuídas pelo norte do estado de Roraima, muito próximas à fronteira com a Venezuela. Especificamente, elas estão situadas na parte Alta da Terra Indígena São Marcos (TISM) e, em menor número, na porção oeste da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (TIRSS).

Localizada no Alto São Marcos, em uma região montanhosa de floresta tropical, a aldeia Bananal abriga cerca de quatrocentos habitantes. Seus moradores se identificam como cristãos e praticam, há décadas, a religião Adventista do Sétimo Dia. Essa adesão implica, entre outras particularidades, a guarda do sábado como dia sagrado e a abstenção do consumo de bebidas alcoólicas, do tabaco e da carne de determinados animais, como o porco. Assim, falar dos Taurepáng do Bananal é, em alguma medida, falar sobre a maneira como eles experienciam o cristianismo.

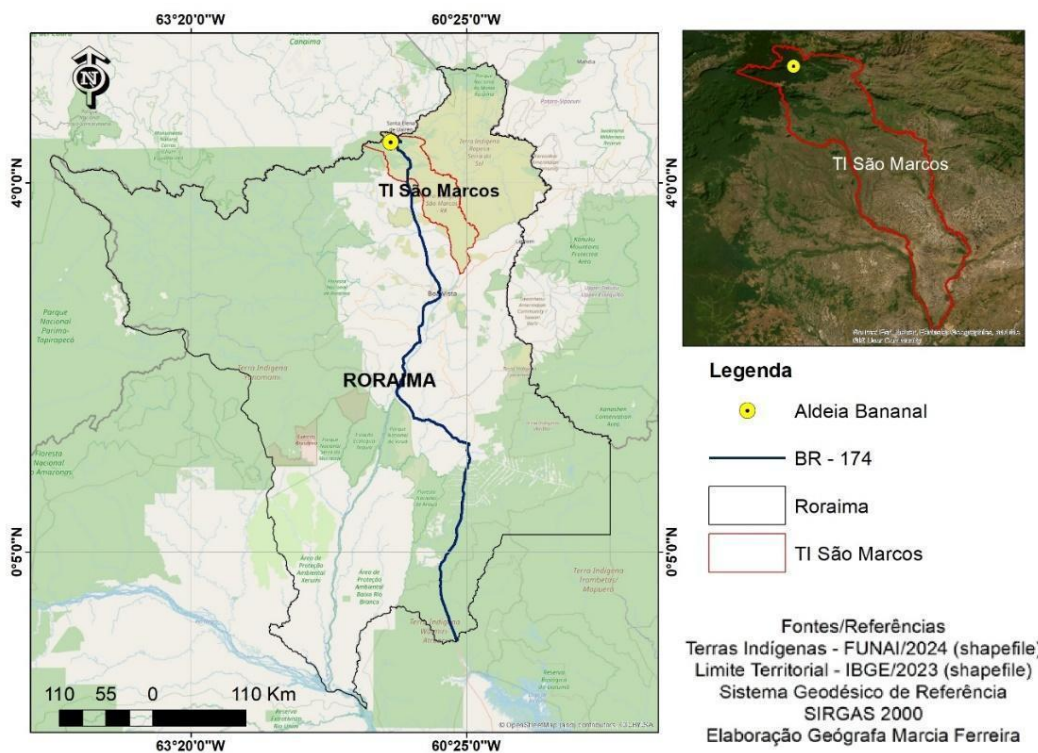
Neste capítulo, a primeira parte será dedicada a uma breve contextualização dos Taurepáng e do quadro etnológico mais amplo em que se inserem, com destaque para sua autodenominação como Pemon – um grande grupo étnico transfronteiriço situado nas proximidades do Monte Roraima, a tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana. Na segunda parte, a análise se concentrará nos primeiros contatos dos Taurepáng com a religião adventista. Argumenta-se que o relativo êxito da evangelização dessa vertente específica do cristianismo entre antigos grupos taurepáng deve-se, em grande medida, à receptividade oferecida pelos moradores das aldeias Kawariana Romono e Akurimã aos missionários O. E. Davis e Alfred e Betty Cott, que, nas primeiras décadas do século XX, instalaram-se na região do Monte Roraima. Sem o protagonismo dessas comunidades em acolher os missionários, talvez os fundamentos da religião adventista não tivessem se consolidado da forma como hoje se observa entre os Taurepáng do Bananal.

Por fim, na terceira parte, será apresentado o *Aleluia*, um movimento profético indígena praticado pelos antigos Taurepáng e que teria fornecido o pano de fundo para sua acolhida positiva aos missionários adventistas.

1.1 – Quem são e onde vivem

Terra Indígena São Marcos

Desde minha primeira visita ao Bananal, nas festas de fim de ano de 2016, até minha última ida à aldeia, em novembro de 2024, uma sensação inquietante me acompanhou: a invisibilidade da Terra Indígena São Marcos (TISM) e de seus povos para grande parte das pessoas que trafegam pelo trecho de estrada que conecta Boa Vista a Pacaraima. Taxistas, caminhoneiros e tantos outros trabalhadores do cotidiano já se acostumaram de tal modo com essa viagem que mal se dão conta de estar atravessando uma Terra Indígena. A maioria sabe pouco ou quase nada sobre essa TI, muito menos sobre os povos indígenas que nela vivem. São indiferentes; talvez até os vejam como empecilho, um obstáculo ao progresso econômico do Estado.



Mapa 1: A BR-174 no estado de Roraima e o trecho que atravessa a Terra Indígena São Marcos.

A Terra Indígena São Marcos é atravessada pela BR-174, o que gera controvérsia. Por um lado, a existência da rodovia federal dentro da TI permite às comunidades indígenas escoar excedentes agrícolas com maior facilidade para os centros urbanos de Pacaraima e de Boa Vista. Por outro, há graves problemas de atropelamento, denúncias de exploração sexual por parte de caminhoneiros e traficantes de gasolina que transitam

pela TI, e casos de sequestro de mulheres e crianças das aldeias. Muitas dessas jovens são levadas para trabalhar como domésticas em Boa Vista, onde acabam engravidando precocemente e, não raro, inseridas em contextos de prostituição (Cirino & Silveira, 2016, p. 252-253).

Outra particularidade é que das trinta e duas Terras Indígenas em Roraima, São Marcos integra um conjunto restrito de apenas sete TIs demarcadas em formato contínuo, ao contrário da ampla maioria demarcada em formato de “ilha”. Há Terras Indígenas tão pequenas no lavrado roraimense que chegam a ser praticamente engolidas pelas fazendas do entorno, como é o caso da TI Bom Jesus, com apenas 859 hectares de extensão. A perversidade dessa configuração afeta sobretudo grupos macuxi e wapichana², que, confinados em fragmentos de seu território, são forçados a conviver com a poluição de nascentes, escassez de animais de caça e esgotamento do solo para o cultivo (Frank & Cirino, 2010, p. 16, 26; Campos, 2011, p. 17; Bethonico, 2021)³.

A Terra Indígena São Marcos, por sua vez, possui uma área total de 654.110 hectares. Está delimitada pelos rios Surumu e Parimé, no sentido Leste-Oeste, e, ao norte, pela confluência dos rios Uraricoera e Tacutu – que formam o rio Branco – até a fronteira com a Venezuela. Seus limites correspondem aos da antiga Fazenda São Marcos, outrora um Próprio Nacional, isto é, um extenso latifúndio pertencente à União. Trata-se de uma região estratégica que ao longo do século XVIII e XIX foi palco de disputas coloniais entre Portugal, Espanha e Holanda, e posteriormente entre Brasil, Venezuela e Inglaterra (Andrello, 2010, p. 72).

Atualmente, São Marcos abriga três dos cinco povos indígenas presentes na região norte de Roraima. Em seu interior vivem grupos macuxi e wapichana, que são maioria, e alguns poucos grupos taurepáng mais ao norte, próximos à fronteira com a Venezuela. A exceção fica para os povos Ingarikó e Patamona, que vivem na TI Raposa-Serra do Sol, mais próximos à fronteira com a Guiana. De todo modo, Macuxi, Wapichana, Taurepáng, Ingarikó e Patamona correspondem à metade dos povos indígenas situados em todo o estado de Roraima. A outra metade é composta pelos Saporá, Waimiri Atroari, Wai Wai,

² Todos os etnônimos mencionados neste trabalho seguem a grafia adotada pelo site Povos Indígenas no Brasil: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%Algina_principal

³ Em ordem decrescente de tamanho, as Terras Indígenas em Roraima demarcadas em formato contínuo são: TI Yanomami (9,6 milhões de hectares), TI Raposa-Serra do Sol (1,7 milhões de hectares), TI Waimiri-Atroari (669,5 mil hectares), TI São Marcos (654 mil hectares), TI Trombetas-Mapuera (560 mil hectares), TI Wai Wai (406 mil hectares) e TI Jacamim (193 mil hectares). As demais vinte e cinco Terras Indígenas estão demarcadas em formato de ilha. A maior delas é a TI Araçá (50 mil hectares) e as duas menores são a TI Ananás (2 mil hectares) e a já mencionada TI Bom Jesus (859 hectares).

Yanomami e Ye'kwana⁴. Nos séculos XVIII e XIX, contudo, a diversidade étnica no vale do rio Branco era muito maior. Epidemias trazidas pelos brancos, expedições de apresamento de escravos, aldeamentos forçados e a violenta ocupação fundiária contribuíram para a redução drástica da população indígena (Farage, 1991, p. 143; Farage & Santilli, 1992; Santilli, 2001, p. 23; Vieira, 2003, p. 28).

É importante frisar, todavia, que o que chamamos de “povo indígena”, nesse caso, pode escamotear uma diversidade interna bastante evidente para seus membros. Macuxi, por exemplo, é um etnônimo que engloba seis subgrupos internos (Rabelo Filho, 2012, p. 15); o mesmo ocorre com os Wai Wai (Dias Júnior, 2006) e Yanomami (Jabur, 2014). Quanto aos Taurepáng, a lógica se inverte: eles integram um grande grupo étnico transfronteiriço que se autodenomina Pemon. Sua autodenominação como Pemon será fundamental para compreender tanto sua localização no Alto São Marcos quanto os processos de evangelização adventista que se seguiram a partir do início do século XX.

Os Pemon e Kapon da área circum-Roraima

A palavra *pemon* significa “gente”, “pessoa”, autodenominação compartilhada pelos Taurepáng com os Kamarokoto e Arekuna – estes dois últimos localizados predominantemente na Venezuela. De fato, é do lado venezuelano da fronteira que se encontra o maior contingente demográfico dos Pemon, uma população que ultrapassa vinte e sete mil pessoas no país vizinho.

Os Taurepáng são os “Pemon meridionais”, ou seja, o subgrupo *pemon* situado mais ao sul, moradores de uma região que, no início do século XX, foi sobreposta pela fronteira internacional entre Brasil e Venezuela. Há, portanto, aldeias taurepáng de ambos os lados da divisa. Do lado brasileiro, sua população soma pouco menos de novecentas pessoas⁵, das quais cerca de quatrocentas vivem na aldeia Bananal, um dos principais núcleos do povo taurepáng no Brasil.

De certa forma, falar sobre os Pemon requer uma breve menção aos Kapon, outro grande grupo étnico transfronteiriço cujas subdivisões são Akawaio, Patamona e Ingarikó (Butt Colson, 2009; Amaral, 2019). Pemon e Kapon compartilham um complexo cultural

⁴ Desde pelo menos 2017, os Warao têm protagonizado um intenso fluxo migratório a partir da região do delta do rio Orinoco, na Venezuela, em direção ao Brasil. Sua situação é particularmente complexa: falantes de uma língua isolada, sem parentesco linguístico com nenhum outro povo indígena no estado de Roraima, sua chegada tem colocado uma série de desafios às instituições responsáveis pelo acolhimento (ver Moreira, 2018; Cirino, Torres dos Santos & Xavier, 2020; Monticelli, 2020, p. 17).

⁵ <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Taurepang> (acesso em: 02/08/24).

bastante semelhante, com destaque para a terminologia de parentesco do tipo dravidiano⁶, o padrão uxorilocal de residência pós-matrimonial e uma série de “narrativas de origem” denominadas *pandón*.

Inscritos na paisagem, isto é, indexados em lugares que materializam seu significado cosmológico, os *pandón* versam sobre episódios ocorridos no *pia daktai*, “o tempo dos ancestrais”, quando todos os seres falavam a mesma língua e se comunicavam entre si. Nesse tempo antigo, época dos xamãs primordiais, personagens marcantes como *Makunaima* e *Zigé* – ora tidos como irmãos gêmeos, ora como caçula e irmão mais velho, respectivamente – estavam com muita fome e derrubaram *Wadaká*, a “árvore que continha todos os alimentos”. Após a queda de *Wadaká*, pessoas, animais e espíritos passaram a falar línguas diferentes, bem como adotaram relações antagônicas entre si (Koch-Grünberg, 1982 vol. II; Armellada, 1989; Cooper, 2015, p. 56).

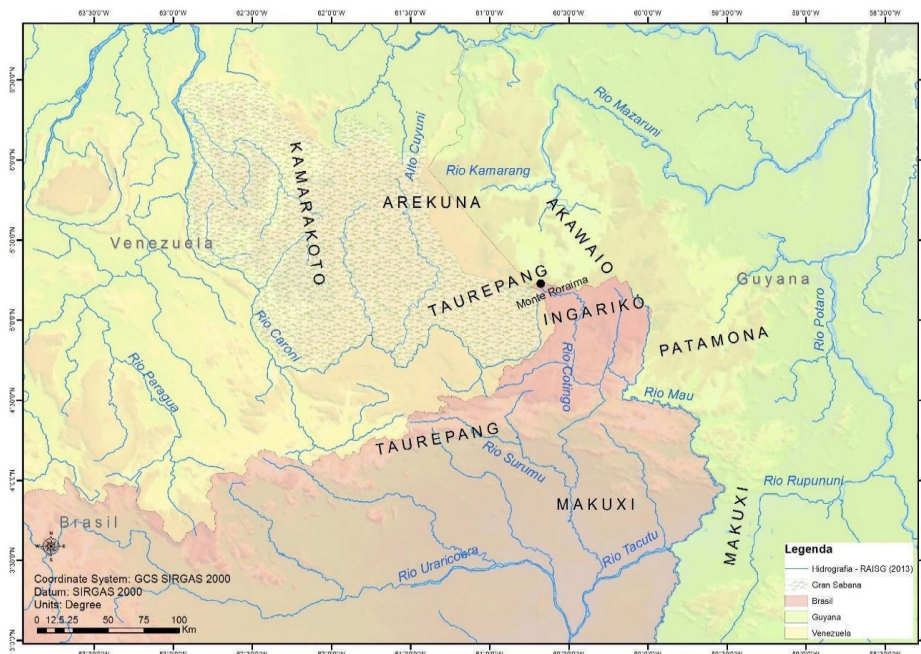
Além de compartilharem elementos culturais, Pemon e Kapon conformam os coletivos indígenas de língua Karib mais numerosos de toda a região guianense. A região guianense é uma área etnográfica específica das Terras Baixas da América do Sul, delimitada pelo rio Amazonas ao sul, pelo canal de Cassiquiare a oeste – que conecta o rio Negro ao rio Orinoco – e pelo oceano Atlântico a norte e a oeste (Riviére, 1984; Gallois, 2005). Com paisagens que variam de serras recobertas por floresta a vastos campos de savana, o território dos Pemon e Kapon corresponde a uma ampla faixa de terras adjacente ao Monte Roraima, área conhecida como *circum-Roraima*⁷. Seus limites incluem o vale do rio Rupununi, ao sul; o alto rio Cuyuni, ao norte; os rios Surumu, Paragua e Caroni, a oeste; e os médios cursos dos rios Mazaruni e Potaro, a leste (Butt Colson, 1985).

No Brasil, a área *circum-Roraima* abarca grande parte da Terra Indígena São Marcos (TISM) e da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (TIRSS). Na Venezuela, corresponde ao Parque Nacional Canaima, famoso por suas montanhas achatadas em

⁶ As terminologias do tipo dravidiano dividem o universo social da pessoa entre consanguíneos e afins, diferenciando-os por gênero e geração. Também seguem a regra preferencial de casamento entre primos cruzados bilaterais. Para mais particularidades do “dravidianato” na Amazônia, ver Viveiros de Castro (2002a).

⁷ O Monte Roraima possui altitude de 2.734 metros e escarpas verticais que ultrapassam 500 metros de altura. Apenas 5% de sua área está no Brasil, enquanto 85% está na Venezuela e 10% na Guiana. Importantes rios regionais têm suas nascentes no Roraima, como o rio Cotingo, no Brasil, o rio Arabopó, na Venezuela, e os rios Paikora e Waruma, afluentes da margem esquerda do rio Mazaruni, na Guiana. A primeira expedição europeia a alcançar a base do Roraima ocorreu em 1595, liderada pelo explorador inglês Sir Walter Raleigh. No entanto, o topo só foi alcançado quase trezentos anos depois, em 1884, pelo explorador e botânico Sir Everard Im Thurn. Posteriormente, o relatório de Im Thurn inspirou Sir Arthur Conan Doyle a escrever o romance “O mundo perdido”, em 1912 (Reis, 2009).

formato de mesa – denominadas *tepuyi* –, e por Salto Ángel, a maior cachoeira do mundo. É uma região classificada como Patrimônio Mundial pela UNESCO. Na Guiana, entretanto, a área *circum*-Roraima apresenta um menor grau de gestão integrada em relação aos lados brasileiro e venezuelano, estando mais vulnerável à exploração. Um exemplo disso é a reivindicação da Venezuela sobre uma extensa porção de terras a oeste do rio Essequibo, a chamada *Zona en Reclamación*⁸. Ao mesmo tempo, a presença de vastos depósitos de ouro, diamantes, bauxita, nióbio e outros elementos raros – particularmente nas Montanhas Pakaraima –, somada às enormes reservas de água doce e petróleo, alimenta uma contínua disputa internacional pelo controle sobre essa região (Butt Colson, 2009).



Mapa 2: Os Pemon e Kapon da área *circum*-Roraima. Fonte: Amaral (2019).

Por se tratar de uma tríplice fronteira, a área *circum*-Roraima apresenta grande diversidade linguística. Além das línguas oficiais de cada Estado-nação – o português, o espanhol e o inglês –, há as línguas indígenas e suas variantes internas. No que se refere aos Pemon e Kapon, seus seis subgrupos mobilizam diferenças dialetais como mecanismo de distinção social e geográfica entre si. É nesse cenário multilinguístico que o etnônimo

⁸ A *Zona en Reclamación* corresponde a cerca de 74% do território atual da Guiana, a oeste do rio Essequibo. A Venezuela alega que essa área lhe pertence, com base em interpretações históricas do século XIX, sobretudo após assinado o Acordo de Genebra de 1966, que visava resolver a disputa. Ver: <https://www.bbc.com/mundo/articles/c28vrmj73m0o> (acesso em: 26/04/25).

Taurepáng encontra seu sentido: composto por *tauron* (falar) + *pung* (errado), seria uma designação pejorativa atribuída pelos Arekuna e Kamrokoto aos parentes do sul, considerados aqueles que “falam errado” (Armellada, 1943-1944)⁹.

Outro fator que contribui para o multilinguismo na região é a presença dos Macuxi e Wapichana. Embora aparentados aos Pemon, os Macuxi, no entendimento dos moradores do Bananal, constituem um povo à parte, falante de uma língua que lhes é familiar, porém diferente. Já os Wapichana, vizinhos ao sul dos Taurepáng, são a maior população indígena de língua Aruak do norte amazônico, cuja língua não é compreendida pelos Taurepáng.

A diversidade linguística, como sabemos, é uma riqueza imaterial que suscita reflexões sobre as possibilidades da linguagem humana, seja em sua estrutura, comportamento comunicativo ou criatividade poética (Franchetto, 2020, p. 21)¹⁰. Ao mesmo tempo, o multilinguismo presente na área *circum*-Roraima constitui o pano de fundo sobre o qual coexistem diferentes tradições religiosas. Entre os Pemon na Venezuela, por exemplo, predominam igrejas católicas; na Guiana, igrejas anglicanas e adventistas; e no Brasil, ao menos na parte Alta da Terra Indígena São Marcos, há tanto igrejas católicas quanto adventistas, batistas e pentecostais.

Observe-se que muitos grupos macuxi e wapichana se mudaram para o Alto São Marcos após o ano de 1997, com a finalização do trecho da BR-174 que alcança a cidade de Pacaraima. Eles foram atraídos pelas vantagens de se morar próximo à estrada. Com sua migração, novas aldeias foram fundadas na região e as aldeias taurepáng que lá já estavam desde a década de 1960, como Bananal, Sorocaima e Boca da Mata, tiveram suas populações aumentadas. Sorocaima quase dobrou de tamanho, o que mais tarde resultou na cisão da aldeia em Sorocaima I e Sorocaima II. Boca da Mata também cresceu, mas sem cisão. Nesse período, o Bananal recebeu um número consideravelmente menor de novos moradores, possivelmente devido à sua localização mais afastada, cerca de onze

⁹ Ainda segundo Armellada (1943-1944), o termo Kamarokoto seria formado pela palavra *kamará* + *koto* (ou *goto*, que em ambos os casos é um indicador de lugar); faz referência aos moradores das cabeceiras do rio Cuyuni, na Venezuela, onde há abundância do peixe *kamará*. Arekuna, por sua vez, é composto por *Are*, nome de um animal espiritual da cosmologia pemon, acrescido de *kuna*, “sepultura”; são as pessoas que vivem nas proximidades de onde *Are* estaria enterrado, região situada na fronteira Venezuela-Guiana.

¹⁰ Nesse mesmo artigo, Franchetto informa que aproximadamente 80% das línguas indígenas foram extintas durante a ocupação fundiária e colonial dos brancos na Amazônia. Mesmo diante dessa barbárie, o Brasil ainda possui entre 150 e 160 línguas indígenas sendo atualmente faladas no país. Trata-se de um número que corresponde a quase metade das línguas nativas faladas em toda a América do Sul, que ainda sobrevivem à Conquista (2020, p. 22).

quilômetros floresta adentro da BR-174. Em alternância, as aldeias Sorocaima I e II e Boca da Mata margeiam o traçado da rodovia (Andrello, 1993, p. 30).

Com a chegada dos novos moradores ao Alto São Marcos, não tardou a virem novas igrejas. Antes disso, as aldeias Bananal, Sorocaima e Boca da Mata, de população majoritariamente Taurepáng, possuíam apenas a igreja adventista. Atualmente, em Boca da Mata a prática adventista coexiste com a católica e a batista; em Sorocaima II há apenas igrejas católicas e pentecostais. Apesar do Bananal e Sorocaima I manterem-se exclusivamente adventistas, as visitas intercomunitárias, como são frequentes na região, passaram a ser também momentos de intercâmbio religioso, onde os viajantes trocam experiências cristãs.

Falando especificamente dos Taurepáng do Bananal, eles enxergam com maus olhos a glossolalia (falar em línguas) que ocorre nas igrejas da Assembleia de Deus. Também reprovam a “permissividade” da igreja católica, na qual os fiéis não veem problema em se embriagar, fumar e tampouco se preocupam em guardar o sábado. Para Avelino – filho do finado fundador do Bananal, pregador há mais de quarenta anos e um dos meus principais interlocutores ao longo dos trabalhos de campo –, os Dez Mandamentos são claros quanto à importância do resguardo sabático. “Toda a verdade está escrita na bíblia”, diz Avelino, “mas tem que entender a palavra de Deus para saber”¹¹.

Embora a finalização da BR-174 em 1997 tenha intensificado a chegada de novos grupos indígenas ao Alto São Marcos, a presença dos Taurepáng naquela região já havia sido registrada em 1786 pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira. Por muito tempo, entretanto, eles foram conhecidos como Jaricuna ou Yaricuna, possível equívoco dos brancos que não os distinguiam dos Arekuna, seus parentes que vivem mais ao norte (Andrello, 1993, p. 43; Santilli, 2001, p. 21).

Os Taurepáng do Bananal

A primeira vez que o etnônimo Taurepáng apareceu na literatura foi no trabalho etnográfico de Theodor Koch-Grünberg, “o último naturalista de uma tradição oitocentista na Amazônia” (Farage & Santilli, 2006, p. 12). Em 1911, Koch-Grünberg

¹¹ De acordo com Êxodo 20: 1-17 e Deuteronômio 5: 4-21, os Dez Mandamentos são: i) não terás outros deuses diante de mim; ii) Não farás para ti imagem de escultura; iii) Não tomarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão; iv) Lembra-te do dia do sábado para o santificar; v) Honra teu pai e tua mãe; vi) Não matarás; vii) Não adulterarás; viii) Não furtarás; ix) Não dirás falso testemunho contra o teu próximo; e x) Não cobiçarás.

partiu de Manaus rumo ao rio Orinoco, na Venezuela. A viagem durou cerca de dois anos e rendeu mais de mil páginas distribuídas em cinco volumes. Por décadas, a obra *Vom Roraima zum Orinoco* permaneceu apenas em língua alemã, mas nos anos 1980 o governo venezuelano patrocinou a tradução dos três primeiros volumes para o espanhol, tornando-os acessíveis ao público sul-americano. Em meados dos anos 2000, a Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP) traduziu o primeiro volume para o português, sob o título *Do Roraima ao Orinoco*, que conta com uma introdução escrita por Nádia Farage e Paulo Santilli, especialistas na história indígena do vale do rio Branco. No ano de 2023, o segundo e o terceiro volume – respectivamente, *Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuná* e *Etnografia* – também foram publicados pela UNESP.

No primeiro volume da famosa obra, que corresponde ao diário de viagem de Koch-Grünberg, o autor afirma ter “descoberto” os Taurepáng da seguinte maneira:

Fui eu que descobri o nome da tribo Taulipáng. Esses índios são chamados de Yarikúna pelos Wapischána e, por conseguinte, também pelos brancos. Todos os viajantes anteriores, como os irmãos Schomburgk, Appun e Brown, entre outros, chamam-nos de Arekuná. Yarikúna, Arekuná ou Alekuná era como eles, a princípio, se autodenominavam também para mim. Somente após convivência mais prolongada com eles é que eu soube que o verdadeiro nome de sua tribo é Taulipáng (...). Quando, mais tarde, voltei a São Marcos e contei a Neves que Taulipáng é o verdadeiro nome da tribo de todos os índios do Surumu até o Roraima, ele riu de mim e disse: “Já faz dez anos que vivo com esses ‘Yarikúnas’, e esse doutor alemão, que está aqui há apenas alguns meses, quer me ensinar!”. Chamou alguém do seu pessoal, um “Yarikúna” das proximidades do Roraima, e lhe perguntou: “De que tribo você é?”. Resposta: “Yarikúna”. Risada de triunfo. Então eu lhe perguntei: “Como é que vocês chamam a si mesmos?”. Resposta: “Taulipáng”. Dessa vez, quem riu fui eu (Koch-Grünberg, 2006, p. 58).

No passado, os Taurepáng eram designados como Yarikúna, Arekuná ou Alekuná, habitantes de uma extensa área que se estendia do rio Surumu até o Monte Roraima. Uma característica desse povo que chamou a atenção de Koch-Grünberg foi: “Nunca um corta a palavra do outro. Nunca os dois falam ao mesmo tempo. Primeiro, um conta sua longa história até o fim, o outro somente faz exclamações educadas até que chegue sua vez de falar” (Koch-Grünberg, 2006, p. 62). Meio século após a passagem do alemão pela antiga Fazenda São Marcos, hoje Terra Indígena de mesmo nome, foi à beira de um igarapé na

margem esquerda do rio Surumu, afluente do Tacutu, que o chefe Bento fundou a aldeia Bananal, nos anos 1960.

Bento é filho de Akuli, xamã que guiou grande parte da viagem de Koch-Grünberg da sede da antiga Fazenda São Marcos até o Monte Roraima, sendo uma de suas principais fontes para o registro da mitologia taurepáng – volume II de sua obra. Nascido no Brasil, Bento mudou-se para a Venezuela após a morte da esposa, vivendo muitos anos em Maurak, grande aldeia taurepáng na savana venezuelana. Mais tarde, quando suas filhas já eram mães, decidiu voltar para o Brasil, para estabelecer um lugar próprio para viver com a família que crescia. O local escolhido foi o igarapé Makayapáng, um sítio que ele já conhecia desde jovem em expedições de caça com o sogro. Além disso, era próximo do lugar onde a mãe de Bento, esposa de Akuli, está enterrada (Andrello, 1993, p. 18).



Mapa 3: Localização da aldeia Bananal no norte amazônico.

Segundo os moradores mais antigos do Bananal, outro fator que influenciou a decisão de Bento de migrar para o lado brasileiro, na década de 1960, foi a instalação, nos anos 1950, de um posto da Guarda Nacional Venezuelana ao sul da vila de Santa Elena de Uairén. A partir de então, a fiscalização na fronteira passou a proibir a entrada de quaisquer produtos de origem brasileira na Venezuela, incluindo o gado conduzido

pelos indígenas e até mesmo a carne de caça que carregavam consigo¹². Esse rigor nas inspeções impactou de forma significativa a mobilidade dos grupos taurepáng da região, com destaque para a família de Bento, que buscou no Brasil melhores condições para estabelecer seu lugar de moradia.

Parte dessa história é contada nas palavras de Estêvão – marido da filha mais velha de Bento e um dos primeiros moradores do Bananal:

Ele [Bento] tocava boi pela fronteira, andando por ali tudinho [apontou para além das árvores, em direção às cidades de Pacaraima e Santa Elena]. Mas os guardas vieram e começaram a perguntar: “de quem é esse gado aí?”, “roubou de quem?”, “tá levando pra onde?”. Não deixavam mais ele passar, coitado, a não ser que deixasse um ou dois garrotes. Aí é ruim né? Toda hora sendo parado pelos guardas, então cansou e veio pra cá, para morar no Brasil.

Em Maurak, onde Bento e sua família viviam, os Taurepáng já praticavam a religião adventista. Como veremos a seguir, a história de contato desse povo com missionários adventistas remonta às primeiras décadas do século XX. Assim, a fundação do Bananal foi acompanhada da construção de sua primeira igreja. De aparência humilde e com capacidade para comportar um pequeno número de pessoas, todo sábado pela manhã seus moradores se reuniam para assistir ao culto, ministrado, na grande maioria das vezes, pelo próprio chefe Bento.

Com o passar dos anos, o legado de Bento se estendeu aos seus filhos e netos, de modo que desde os primórdios as lideranças políticas no Bananal são também lideranças religiosas. Ou seja, no Bananal, tuxáuas são pregadores, ainda que nem todo pregador seja tuxáua. Antes, no entanto, de avançar para alguns dos principais aspectos do cristianismo praticado pelos Taurepáng, convém apresentar brevemente a origem da

¹² As primeiras cabeças de gado introduzidas no vale do Rio Branco datam de 1787, com a criação da Fazenda do Rei. Posteriormente, em seu entorno, foram estabelecidas as fazendas São Marcos e São Bento. Contudo, até as últimas décadas do século XIX, a pecuária permaneceu como uma atividade secundária de subsistência na região, complementando o extrativismo. Aos poucos, porém, essa situação mudou, especialmente a partir da chegada de levadas migratórias do Nordeste brasileiro que fugiam das secas do final do século XIX. A disponibilidade dessa mão-de-obra, somada ao capital acumulado nos anos de extrativismo, permitiu um maior desenvolvimento da pecuária no vale do Rio Branco, que se materializou por meio da criação de diversas fazendas particulares pelo lavrado roraimense. O avanço da pecuária impactou fortemente os povos indígenas, que passaram a ser sistematicamente expulsos de suas terras, empregados como vaqueiros ou apenas tidos como “agregados” dos latifundiários (Farage & Santilli, 1992, p. 276). O avanço das propriedades particulares alcançou o alto curso do rio Surumu, onde já estava situada a fazenda São Marcos. Em meados do século XX, antes da antiga fazenda virar Terra Indígena, Bento se ocupava em transportar gado da região do Baixo São Marcos até a fronteira com a Venezuela, onde os vendia aos moradores da então pacata vila de Santa Elena de Uairén (Andrello, 2010, p. 72).

religião Adventista do Sétimo Dia, nos Estados Unidos, e de como seus primeiros missionários alcançaram antigos grupos taupéang que viviam nas proximidades do Monte Roraima. No ano de 1911, por uma diferença de poucos meses, Theodor Koch-Grünberg quase cruzou caminho com o pastor O. E. Davis.

1.2 – Chegam os missionários

Nesta seção veremos que, após sua fundação em 1863, a Igreja Adventista do Sétimo Dia não planejava, inicialmente, enviar missionários para fora dos Estados Unidos. Essa postura, contudo, mudou nas décadas seguintes, e missões adventistas passaram a ser estabelecidas em diversas regiões do mundo. Como parte desse processo de expansão, uma igreja adventista foi construída em Georgetown, capital da então Guiana Inglesa. A partir desse ponto costeiro, o trabalho missionário foi paulatinamente estendido ao interior da colônia britânica na América do Sul, alcançando muitos grupos Pemon e Kapon da área *circum-Roraima*.

Origem da Religião Adventista do Sétimo Dia

O que conhecemos hoje por Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) é a consolidação de uma interpretação *sui generis* dos textos bíblicos, protagonizada, a princípio, por William Miller em Low Hampton, Nova Iorque. Após longo período de estudo da bíblia, Miller se concentrou em Daniel 8: 14, que diz “Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; então o santuário será purificado”. Entendendo que um dia em tempo profético equivale a um ano em tempo humano, e que o termo “santuário” se refere ao planeta Terra, Miller interpretou que esse versículo prenunciava o segundo advento de Jesus Cristo. No ano de 1818, concluiu que Jesus voltaria por volta de 1843¹³. Passou a pregar publicamente suas ideias em 1831, e, à medida que as difundia, conquistava tanto adeptos quanto opositores¹⁴.

¹³ Para compreender a profecia de Daniel 8, Miller a conectou a Daniel 9, no que se refere às 70 semanas ou 490 anos decretados para “restaurar e edificar Jerusalém”. Miller entendeu que esse período começava em 475 a. C., ano em que foi instituído o decreto para reconstruir Jerusalém (Daniel 9: 25). Somando 2.300 anos a partir de 475 a.C., chegou ao ano de 1843. Miller interpretou que no fim desse período o “santuário seria purificado”, evento que associou à segunda vinda de Cristo e ao Julgamento Final (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 394).

¹⁴ A partir dos anos 1800, os Estados Unidos experimentaram um intenso renascimento religioso que ficou conhecido como “o Segundo Grande Despertar”. Sua origem está atrelada a eventos marcantes, como o encontro de Cane Ridge, realizado em 1801 no Kentucky, que reuniu mais de 10.000 pessoas, e outro no Yale College, em 1802, propagado ao longo da Costa Leste pelos próprios estudantes. No decorrer de quase meio século, “o Segundo Grande Despertar” se espalhou em ondas pelo Nordeste e Oeste daquele país.

Os seguidores de Miller ficaram conhecidos como “milleritas”, dentre os quais destaca-se Joshua Himes, um pastor da *Christian Connection* de Boston. Influente e bem relacionado, Himes era um homem de recursos, tendo desempenhado papel crucial para que o movimento millerita ganhasse projeção nacional. Ele organizou conferências e encontros no campo, publicou jornais anunciando a iminente volta de Cristo e enviou pregadores para diferentes partes do país. No entanto, ao passo que o número de milleritas crescia, aumentava também a pressão do movimento para que Miller estipulasse com mais precisão a data do retorno de Cristo. Isso o levou a afirmar que Jesus voltaria entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844 (Prestes Filho, 2006, p. 38).

No verão de 1844, quando a esperada volta de Jesus não aconteceu, Samuel Snow, um pregador millerita de menor destaque, se baseou em datas do calendário judaico caraíta para assinalar que a segunda vinda ocorreria ainda naquele ano, mas em 22 de outubro, no Dia da Expição judaica. A ideia ganhou aceitação e se difundiu pelo movimento, embora Miller não concordasse com ela em definitivo. Contudo, em 22 de outubro de 1844, Jesus também não voltou, e os milleritas amargaram o que ficou conhecido como “Dia do Grande Desapontamento” (Prestes Filho, 2006, p. 327).

Após a decepção generalizada que se seguiu, muitos milleritas retornaram às suas igrejas anteriores, em geral batistas e metodistas, ao passo que outros fundaram denominações próprias, como a *Advent Christian Church* e *Church of God of the Abrahamic Faith*. Todavia, na cidade de Washington, em New Hampshire, houve um grupo remanescente mais radical quanto ao resguardo do sábado, que posteriormente se tornaria a maior das denominações adventistas. Esse grupo permaneceu acreditando que o santuário havia sido purificado em 22 de outubro de 1844. Porém, em vez de associar o santuário de Daniel 8: 14 ao planeta Terra, como fizera Miller, eles o interpretaram como sendo o santuário celestial referido em Hebreus 8 e 9¹⁵. Assim, passaram a defender

Neste cenário, o estado de Nova Iorque foi palco de sucessivos renascimentos religiosos. Charles Finney (1792-1875), um dos líderes do “despertar”, introduziu um estilo inovador de revivalismo, como a pregação direta, orações fervorosas e reuniões prolongadas – práticas que deixaram um impacto duradouro no evangelismo norte-americano. Ao passo que as igrejas batistas e metodistas vivenciaram um rápido crescimento durante o “Segundo Grande Despertar”, grupos mais radicais buscaram a restauração do cristianismo primitivo do Novo Testamento. No estado de Nova Iorque, Joseph Smith levou a ideia de restauração a um nível ainda mais profundo ao afirmar ter recebido como revelação o Livro de Mórmon, descrito, por assim dizer, como um “terceiro testamento”. William Miller, portanto, refletia o cristianismo democrático em ascensão nos Estados Unidos de sua época, defensor da ideia de que qualquer pessoa é capaz de interpretar corretamente a bíblia, sem depender, necessariamente, do auxílio de autoridades eclesiásticas (Land, 2005, p. 1-2; Prestes Filho, 2006, p. 35).

¹⁵ Em Hebreus 8 e 9, Jesus é descrito como o Sumo Sacerdote que ministra no santuário celestial, um tabernáculo construído por Deus, não por mãos humanas. Como Sumo Sacerdote, Jesus oferece seu próprio sacrifício para encerrar a antiga aliança de Deus com Israel, devido à infidelidade do povo. Uma nova

que o dia 22 de outubro de 1844 não foi em vão, pois Jesus migrara do lugar santo para o lugar santíssimo no santuário celestial. Desde então, acredita-se que Jesus, na condição de Sumo Sacerdote, passou a exercer seu ministério em favor da humanidade. Quando essa etapa chegar ao fim, ele retornará à Terra acompanhado por trombetas e anjos, de forma física e visível a todos. Considerado “glorioso”, esse evento marcará o início do Juízo Final, no qual todas as pessoas que já viveram serão julgadas – a maioria será condenada, mas alguns poucos alcançarão a salvação no paraíso celestial (Land, 2005, p. 4).

Ainda que não de forma exclusiva, grande parte do conjunto de “verdades para o tempo do fim”, característico da Igreja Adventista do Sétimo Dia, está diretamente vinculada à atuação de Ellen White (1827-1915). Suas “visões proféticas” foram fundamentais para a consolidação do movimento adventista sabatista como religião organizada, ao articular o milenarismo presente na doutrina do santuário celestial com um restauracionismo cristão centrado na observância do sábado. Entre folhetos, livros, cartas, diários e artigos publicados em periódicos, estima-se que a obra escrita legada por Ellen White alcance cerca de 100 mil páginas (Prestes Filho, 2006, p. 43).

Durante a década de 1850, a maioria dos adventistas sabatistas resistia à institucionalização de seu movimento como uma denominação oficial. Essa postura foi influenciada pelos conflitos entre os milleritas e as igrejas tradicionais nos anos 1840. Contudo, à medida que líderes como Joseph Bates e James e Ellen White visitavam grupos dispersos de adventistas, tornava-se evidente a necessidade de uma estrutura organizacional mínima. Seja para certificar pastores, garantir apoio financeiro ao ministério ou administrar as instalações do periódico *Review and Herald*, concluíram que era fundamental estabelecer uma organização formalizada.

Apesar de alguns passos preliminares em direção à organização formal terem sido dados a partir de 1851, a questão da posse do escritório da *Review and Herald* levou os adventistas, em 1860, a adotar o nome “Adventistas do Sétimo Dia”¹⁶. Em 1862, as igrejas de Michigan organizaram a primeira conferência adventista, seguida por outras seis nos

aliança é então estabelecida, marcada pelo perdão pleno e definitivo dos pecados humanos (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 382).

¹⁶ *Review and Herald* é uma das principais editoras de livros, revistas e periódicos da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Fundada em 1850 por James White, a *Review and Herald* começou como um jornal chamado *The Advent Review and Sabbath Herald*, que servia para divulgar a mensagem e os fundamentos adventistas nos Estados Unidos. Mais tarde, a *Review and Herald Publishing Association* tornou-se uma das maiores casas editoras dessa religião. Ver: <https://www.reviewandherald.com/copy-of-home-1> (acesso em: 17/03/25).

meses subsequentes. Finalmente, em 1863, delegados dessas seis conferências se reuniram para formar a Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (Land, 2005, p. 6; Prestes Filho, 2006, p. 45).

Em 1863, a recém-fundada Igreja Adventistas do Sétimo Dia contava com cerca de três mil membros e, a princípio, não planejava enviar missionários para fora do país. Nesse contexto, entra em cena Michael Czechowski, um ex-sacerdote católico romano convertido ao adventismo e que desejava levar a nova religião à Europa. Mesmo sem o apoio oficial da igreja, Czechowski viajou para a Suíça em 1864. Segundo relatos, um grupo de suíços tomou conhecimento da IASD ao encontrar exemplares de periódicos deixados por Czechowski em um quarto de hotel, onde havia se hospedado. Em 1869, esse grupo enviou um representante aos Estados Unidos para estabelecer contato com a nova igreja. Cinco anos depois, a Conferência Geral dos Adventistas decidiu enviar John Andrews como seu primeiro missionário oficial ao exterior. Em 1874, Andrews viajou à Suíça para dar continuidade ao trabalho que Czechowski havia iniciado dez anos antes, ainda que de forma independente (Land, 2005, p. 7; Prestes Filho, 2006, p. 47).

Três anos depois, em 1877, a Igreja Adventista do Sétimo Dia estabeleceu suas primeiras missões na Dinamarca. Na década seguinte, expandiu sua atuação para a Inglaterra, em 1884, e para a Austrália, em 1885. Ao longo dos anos 1890, o trabalho missionário se estendeu para o Pacífico Sul, a África Subsaariana, a América Latina, a Índia e o Japão. Ao ampliar sua presença para além das comunidades europeias inicialmente evangelizadas, os adventistas passaram a alcançar populações indígenas e locais que, em muitos casos, mostraram-se bastante receptivas aos seus ensinamentos. Como resultado desse avanço, em 1921 o número de membros da Igreja Adventista fora dos Estados Unidos superou o total de membros dentro do país (Land, 2005, p. 8).

Oficialmente, a mensagem adventista chegou ao Brasil em 1895, difundida em comunidades alemãs no estado de Santa Catarina (Prestes Filho, 2006, p. 73). Todavia, para alcançar os Taurepáng no extremo norte da Amazônia, os fundamentos dessa religião não chegaram à área *circum*-Roraima por meio de missionários que partiram de cidades estratégicas na Amazônia brasileira, como Belém, Manaus ou Boa Vista. Em vez disso, foi através da Guiana Inglesa, à época uma colônia britânica na América do Sul.

Ovid Elbert Davis e Seremada

Há indícios de que, em 1883, já circulavam publicações adventistas na Guiana Inglesa, o que faz desse país o primeiro na América do Sul a ter a presença de periódicos

adventistas. Posteriormente, no final de 1887, é construída uma igreja adventista em Georgetown, capital da colônia. Contudo, apenas no início do século XX que a IASD começou a se organizar de forma mais capilarizada na região. Um dos encarregados dessa tarefa foi o pastor Ovid Elbert Davis (1869-1911), cuja carreira missionária se iniciara no Canadá e Alasca, pioneiro na evangelização dos povos indígenas da Colúmbia Britânica. Em 1906, O. E. Davis chegou a Georgetown para coordenar as atividades da incipiente Missão Adventista da Guiana (Prestes Filho, 2006, p. 154).

Davis morou cinco anos em Georgetown até ser visitado por indígenas, não se sabe de qual etnia, que lhe contaram sobre um profeta indígena de grande prestígio que vivia na região do Monte Roraima, capaz de receber mensagens diretamente de Deus. Intrigado com a história, Davis decidiu viajar para o interior, tanto para conhecer o tal profeta quanto, sobretudo, para atender o que julgou ser uma “demanda espontânea” daqueles povos distantes pela mensagem de Cristo (Butt Colson, 2009, p. 158).

Em 21 de abril de 1911, partiu rumo ao Monte Roraima. No decorrer da viagem, Davis parou em aldeias akawaio e arekuna para pregar. Em 12 de junho, chegou ao rio Paruima, próximo à fronteira com a Venezuela, onde recebeu as boas-vindas com tiros de espingarda disparados por “uma dúzia de índios nus”. Para Davis, a recepção calorosa simbolizava uma intervenção divina, que despertara naquela gente humilde “um genuíno interesse pelo evangelho” (Prestes Filho, 2006, p. 164). No dia seguinte, às margens do rio Paruimã, pregou sobre o paraíso no céu reservado aos filhos de Deus após a morte. Em 14 de junho, grupos vizinhos chegaram para conhecer o pastor, que ficou bastante atarefado dando nomes cristãos aos indígenas (Butt Colson, 2009, p. 158).

Em 20 de junho de 1911, Davis atravessou o rio Kamarang e fez uma breve parada na aldeia seguinte, onde cerca de cento e vinte indígenas se reuniram para ouvi-lo pregar. Cinco dias depois, já em território venezuelano, o pastor escolheu o vale do Alto Rio Kamarang para fundar uma missão, batizando-a de *The Mountain View Mission of S.D.A.* Passou os dias subsequentes dando nomes cristãos aos indígenas que para lá afluíram em grande quantidade. Apesar da atribuição de novos nomes, o pastor não realizou nenhum batismo durante sua viagem até o Roraima (Butt Colson, 2009, p. 159).

Em 27 de junho de 1911, uma semana após cruzar o rio Kamarang, Davis finalmente aproximou-se do Monte Roraima, parando em Kawariana Romono – também grafada Kauliánalemóng ou Kawarianaremong –, antiga aldeia taurepáng localizada ao sopé da montanha. Trata-se da mesma aldeia que, em outubro daquele mesmo ano de 1911, chegariam Akuli e Theodor Koch-Grünberg. Anos mais tarde, Akuli se tornaria pai

de Bento, que na década de 1960 fundaria a aldeia Bananal no Brasil. Davis, contudo, jamais conheceu Akuli ou Koch-Grünberg, pois faleceu poucas semanas após chegar a Kawariana Romono (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 142; Andrello, 1993, p. 130).

Como pano de fundo da viagem do pastor Davis, a colônia inglesa na América do Sul já era palco, há muitas décadas, de uma intensa campanha evangelizadora conduzida pelos anglicanos. Como elemento fundamental dessa atividade missionária, os anglicanos utilizavam papéis escritos em língua indígena – em especial akawaio – contendo louvores e mensagens cristãs. A posse desses papéis pelos Pemon e Kapon, aliada a um uso próprio da liturgia religiosa ensinada nas missões, haveria proporcionado a emergência do movimento profético *Aleluia*. Como veremos na próxima seção, a fundação da aldeia Kawariana Romono está relacionada a esse momento histórico, juntamente com o contato prévio do chefe Seremada com o cristianismo anglicano.

Por ora, o que importa reter é que quando Davis chegou à aldeia, Seremada encontrava-se ausente em uma expedição de caça no alto rio Cotingo. Enquanto aguardava retorno do chefe, o pastor ensinou cantos cristãos em inglês aos moradores de Kawariana Romono. Sua primeira pregação na comunidade ocorreu em 8 de julho de 1911, reunindo cerca de setenta e cinco indígenas. No dia seguinte, outros quarenta chegaram para ouvi-lo, alguns após caminharem até dois dias. Seremada retornou em 15 de julho, atrasado por enchentes sazonais que haviam dificultado o caminho de volta para casa (Prestes Filho, 2006, p. 167; Butt Colson, 2009, p. 159).

Davis carregava consigo um diário, no qual registrou que os moradores de Kawariana Romono lhe pediram, “com certa insistência”, que fundasse uma missão entre eles. Sem tergiversar, por dois dias o pastor deu instruções, nomeou pessoas e fez pregações. Em 18 de julho de 1911, porém, seu diário é escrito pela mão de Theophilis Bagot, companheiro de viagem e intérprete de Davis, jovem Akawaio que havia sido aluno da missão anglicana *Bartica Groove*, instalada no rio Essequibo, na Guiana Inglesa. Nesse dia, Theophilis fez anotações acerca do estado debilitado de saúde do pastor, que, em 23 de julho, teria lhe ditado a seguinte mensagem:

Deus abençoou minha viagem. Eu completei a missão no rio Paruima e outra próxima ao Monte Tulemong, chamada *Mt. View Mission*, e de lá viemos para o Roraima finalizar a fundação de outra missão. Pretendíamos retornar no dia seguinte, mas naquela noite eu adoeci... (Butt Colson, 2009, p. 159-160, *tradução minha*).

Enfraquecido por febre, vômitos e diarreia, Ovid Elbert Davis faleceu em 31 de julho de 1911, possivelmente em decorrência de complicações da malária. Sua sepultura, marcada por uma lápide, permanece até hoje no vale do rio Kukenã, a cerca de cinco quilômetros da aldeia taurepáng Kumarakapay, na Venezuela. Conta-se que o chefe Seremada em pessoa conduziu o funeral do pastor, tendo ficado tão abalado com sua morte que, após o enterro, desmantelou a aldeia Kawariana Romono e mudou-se para outro sítio, chamado Arompa Rütak. Quatro anos depois, em 1915, Seremada faleceu, levando seus seguidores a abandonar Arompa Rütak, com muitos deles migrando para a aldeia Arapöpö, ainda hoje situada nas proximidades da fronteira entre Venezuela e Brasil (Prestes Filho, 2006, p. 168; Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 39). Ressalte-se que muitos dos Taurepáng do Bananal mantêm relações de parentesco e casamento com os Taurepáng de Arapöpö, como a família de Lino, genro de Bento.

Durante sua viagem de Georgetown até o Monte Roraima, o pastor Davis pregou em aldeias akawaio e arekuna, contando sempre com o auxílio do intérprete Theophilis Bagot. Esse é um ponto que merece destaque: Davis, ao que tudo indica, não falava espanhol e certamente não falava a língua dos Pemon e Kapon. Portanto, a mensagem religiosa que transmitia contava necessariamente com a habilidade tradutória de Theophilis Bagot, intermediário entre as pregações do pastor e o entendimento dos indígenas. Após a morte de Davis, Theophilis retornou a Georgetown levando consigo o diário do missionário, que foi entregue a outro pastor adventista.

A notícia da morte de Davis chegou aos escritórios da Igreja Adventista do Sétimo Dia nos Estados Unidos ainda em 1911. A partir de então, o pastor passou a ser visto como mártir¹⁷. Em 9 de novembro de 1911, seu diário foi publicado no periódico adventista *Review and Herald*, e os povos indígenas visitados por Davis no interior da Guiana Inglesa passaram a ser chamados de “*Davis Indians*”. Muitas histórias foram escritas a respeito dos “*Davis Indians*”, a maioria ressaltando sua “fidelidade” aos ensinamentos do pastor e o “clamor” que faziam por novos missionários (Prestes Filho, 2006, p. 173-174).

É importante frisar, todavia, que embora Davis tivesse experiência na evangelização de povos ameríndios, seja no Canadá e Alasca ou na Guiana Inglesa, ele não era etnógrafo. Seu diário não menciona o *Aleluia*, prática ritual da qual Seremada e os moradores de Kawariana Romono eram entusiastas, e carece de informações

¹⁷ Ver: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=9IMH&highlight=babcock%7Cuniversity> (acesso em: 12/12/24).

detalhadas sobre quem seriam os povos que “pediram” a fundação de uma missão no Roraima. Contudo, no dia 30 de junho de 1911 o pastor escreveu que Kawariana Romono era uma aldeia habitada pelos “Ackowio” (Butt Colson, 2009, p. 160).

Segundo Butt Colson (2009), é provável que Seremada fosse natural da região do Alto Rio Cotingo, tendo se casado com uma jovem do Roraima, possivelmente Akawaio, e para lá se mudado após o matrimônio. Outros Akawaio também podem ter morado em Kawariana Romono, mas Davis talvez tenha se precipitado ao classificar a aldeia inteira como “Ackowio”. Isso porque, em outubro daquele mesmo ano de 1911, Koch-Grünberg esteve em Kawariana Romono, encontrou-se pessoalmente com o chefe Seremada e afirmou tratar-se de uma aldeia “Taulipáng” (1982 vol. III, p. 142).

De todo modo, após a morte do pastor Davis em julho de 1911, a Igreja Adventista do Sétimo Dia não conseguiu enviar prontamente outro missionário à região do Roraima. Estes só voltariam a atuar na área dezesseis anos depois, quando, em agosto de 1927, o casal americano Alfred e Betty Cott assumiu a tarefa de dar novo fôlego à evangelização adventista dos assim chamados “*Davis Indians*”.

Alfred Cott e Francisco André

O casal Cott viajou para o interior da Guiana Inglesa acompanhado de outro casal adventista, os Christian. Juntos, os quatro empenharam-se na evangelização dos indígenas do Roraima. Vale mencionar que, um ano antes de sua chegada à região, a situação dos “*Davis Indians*” fora verificada de perto por W. Baxter e C. Sutton. O primeiro ocupava o cargo de presidente da *Caribbean Union Mission*, e o segundo era responsável pelas atividades missionárias dessa divisão na Guiana. Ambos, contudo, ficaram desapontados ao constatar que os “*Davis Indians*” já não praticavam os cultos ensinados por Davis, embora recordassem, em inglês precário, trechos de cantos cristãos (Prestes Filho, 2006, p. 176). Esse aspecto é significativo do breve contato dos moradores de Kawaraiana Romono como o pastor, pois revela o apreço dos antigos Taurepáng pelos cantos cristãos – cantos que, em última instância, provém da alteridade; neste caso, dos brancos. Quase duas décadas após a morte de Davis, ainda havia indígenas que guardavam na memória as canções que o missionário lhes havia ensinado.

Outro elemento relevante dessa história é que, ao chegarem ao Roraima, W. Baxter e C. Sutton teriam conhecido um suposto filho do chefe Seremada, que mantinha consigo alguns papéis deixados por seu pai antes de falecer. Entre os escritos, encontrava-se uma lista feita por Davis, na qual o pastor registrara os nomes dos indígenas que haviam

se comprometido a “obedecer aos mandamentos de Deus”. Baxter e Sutton também encontraram uma carta escrita pelo próprio missionário, confirmando a existência da missão que fundou naquela região. O conteúdo da carta diz o seguinte:

“Mt. Roraima, 17 de julho de 1911.

Certifico que visitei o local mencionado acima de 27 de junho a 18 de julho e convoquei os índios das aldeias vizinhas, apresentando-lhes de forma clara o Evangelho de Cristo e a doutrina e os princípios da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Cerca de 130 pessoas (indígenas) professaram fé e declararam solenemente sua intenção de viver de forma fiel e leal a esses princípios, ocasião em que estabeleci uma estação missionária, que será conhecida como *Missão Adventista do Sétimo Dia dos Indígenas do Monte Roraima*; o local para essa missão fica ao pé do Monte Roraima e Enkinem, ao sul, conhecido como o local de Jeremiah [Seremada]. Também atribuí nomes à maioria dos presentes, um registro dos quais foi feito e atualmente está arquivado no Escritório da Conferência em Georgetown, Guiana Inglesa. Um registro do estabelecimento dessa missão também está arquivado no referido escritório.

Todos os índios declararam que eu sou o primeiro e único missionário ou ministro que já os visitou.

Elder O. E. Davis.

Presidente da Conferência da Guiana Inglesa da Igreja Adventista do Sétimo Dia” (Prestes Filho, 2006, p. 177, *tradução minha*).

Atualmente, essa carta encontra-se disponível para consulta no Arquivo Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, em Silver Spring, Estados Unidos¹⁸. De todo modo, a aparente fragilidade da fé dos “*Davis Indians*”, reportada por W. Baxter e C. Sutton em 1926, teria motivado a viagem dos Cott e Christian ao Roraima, em 1927. Todavia, em dezembro daquele mesmo ano, os quatro foram convocados de volta a Georgetown, devido às dificuldades logísticas impostas pela distância em relação à costa, que comprometia o envio de suprimentos. Ainda assim, os Cott optaram por permanecer na região, transferindo-se para uma área de acesso mais fácil, situada na fronteira entre a Venezuela e o Brasil. Foi lá, na aldeia taurepáng Akurimã, que estabeleceram uma nova missão adventista.

Em Akurimã, os Cott foram bem-recebidos, tendo o chefe André se dedicado à construção de uma igreja na aldeia. Firmada a base para as operações missionárias, durante anos o casal educou grupos taurepáng na língua inglesa, conduziu cultos e

¹⁸ Agradeço a Bira Prestes Filho por me mostrar, em comunicação pessoal, uma fotografia que ele próprio tirou da carta do pastor Davis em 2001, ao visitar o Arquivo Geral da IASD.

ensinou os princípios da religião adventista. Nesse processo, eles combateram com afinco o que chamaram de “hábitos pecaminosos”, como o consumo de tabaco e de bebidas alcoólicas, a poligamia¹⁹, as práticas dos xamãs e do *Aleluia*. De forma igualmente incisiva, combateram o que definiram como “superstições”, a exemplo do resguardo masculino após o nascimento da criança, prática interpretada pelo casal como um caso de “preguiça” (Andrello, 1993, p. 120; Prestes Filho, 2006, p. 187).

Antes da chegada dos Cott à região do Roraima, em 1927, já vivia ali um espanhol chamado Lucas Fernandez Peña. Em 1924, Peña havia estabelecido um rancho nas proximidades da aldeia Akurimã. Seu negócio envolvia a compra, venda e transporte de gado pela fronteira entre a Venezuela e o Brasil, além de atuar como intermediário no acesso dos indígenas a mercadorias industrializadas e armas de fogo. Segundo Avelino, filho de Bento, Lucas Peña teve três esposas, uma delas chamada Elena. Daí veio o nome da vila que posteriormente fora fundada às margens do rio Uairén, na Venezuela, recobrando a planta original da antiga aldeia Akurimã e do rancho de Peña. Em 1927, no entanto, o espanhol passou a ter como vizinhos os Cott. Uma vez instalados em Akurimã, o casal adventista começou a interferir diretamente na dinâmica local dos grupos taurepáng que comercializavam com Peña.

Peña manifestou forte antipatia em relação aos seus novos vizinhos, que pode ter sido motivada, em parte, por ele ser católico, mas sobretudo pela interferência que os recém-chegados representavam para seus negócios com os indígenas – especialmente no comércio de aguardente e armas de fogo, atividade sobre as quais mantinha até então relativa autonomia. Incomodado com a situação, denunciou a presença dos americanos ao governo venezuelano, acusando-os de “invasores de terra enviados pela Grã-Bretanha”. Preocupado com o fato de um casal missionário estrangeiro estar educando os indígenas em língua inglesa dentro de seu território, com o agravante de ser uma região de fronteiras em disputa, em 1931 um destacamento militar foi a Akurimã e expulsou os Cott para a Guiana (Andrello, 1993, p. 149).

À época, a preocupação do governo venezuelano era de que, futuramente, a Inglaterra reivindicasse aquelas terras fronteiriças como parte de seu domínio – algo que

¹⁹ Em 1911, anos antes da chegada dos Cott a Akurimã, Koch-Grünberg registrou que a poligamia era difundida entre os Taurepáng do Roraima, havendo homens com cinco ou até sete esposas. Por vezes, surgiam conflitos entre as mulheres e uma delas, irritada, sentava-se em um banco e exclamava para a outra: “Cozinhe você para o seu marido!” (1982, vol. III, p. 97).

já ocorrera com o Brasil em 1839, no episódio conhecido como “questão Pirara”²⁰. No entanto, no ano anterior à expulsão da Venezuela, ou seja, em 1930, os Cott já somavam quase três anos de intenso trabalho missionário, durante os quais pregaram por vinte e oito aldeias, majoritariamente habitadas por grupos taurepáng e arekuna. Nesse período, difundiram os ensinamentos adventistas e reforçaram os interditos religiosos característicos dessa vertente específica do cristianismo (Prestes Filho, 2006, p. 189-190).

Em 1931, no ano da expulsão, a escola coordenada pelos Cott em Akurimã reunia 375 alunos. Logo atrás vinha a escola de Apöpö, aldeia localizada a três dias de caminhada de Akurimã, cujo chefe Achik (ou Isaac) era neto de Seremada. A escola de Apöpö, fundada pelos Cott no final da década de 1920, contribuiu significativamente para o crescimento da aldeia, embora ela ainda não se comparasse ao tamanho de Akurimã. A título de exemplo, o chefe André chegou a reunir cerca de 900 moradores, um número consideravelmente superior ao padrão das aldeias guianenses, cujas populações, até meados do século XX, raramente ultrapassavam cem pessoas (Rivière, 1984, p. 37; Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 41).

Com a expulsão dos Cott, a evangelização dos grupos pemon situados na savana venezuelana passou a ser responsabilidade de padres católicos da ordem franciscana. Estes fundaram missões em locais estratégicos da região, com o objetivo de “desconverter” os indígenas do adventismo para convertê-los à fé católica. Seus esforços, contudo, enfrentaram resistência por parte dos grupos taurepáng que haviam tido contato direto com Alfred e Betty Cott. Diante das investidas dos padres, os moradores de Akurimã se dispersaram, migrando para outros locais ao longo da fronteira entre Venezuela e Brasil. Ainda que a aldeia tenha sido desmantelada, muitas famílias continuaram a praticar – embora de maneira autônoma e segundo suas próprias interpretações – os cultos ensinados por *papacá*, a forma com que chamavam “*father Cott*” (Andrello, 1993, p. 127).

Naquele tempo, Avelino relata que seus pais (Bento e Rosa) aprenderam com Alfred a guardar o sábado a partir de uma série de nós feitos em uma corda. Cada dia transcorrido recebia um novo nó, de modo que, no sétimo nó, não se deveria trabalhar nas

²⁰ Em 1839, a missão anglicana *Pirara* fora instalada junto aos Macuxi que viviam em uma região de savana entre os rios Pirara e Rupununi. Por se tratar de uma área de fronteiras ainda indefinida entre a Guiana Inglesa e o então Império do Brasil, a “questão Pirara” causou um embaraço diplomático entre Brasil e Inglaterra, pois o governo brasileiro considerou que a missão estava dentro de seu território. Assim, um destacamento da Guarda Nacional foi enviado do Forte São Joaquim, localizado às margens do rio Branco, em Roraima, para expulsar o missionário inglês, acusando-o de ter “alienado” cerca de 500 indígenas do Brasil ao ensiná-los a língua e a religião dos ingleses (Farage, 1991, p. 15; Amaral, 2022, p. 5).

roças, pescar ou caçar. Por anos, os Taurepáng utilizaram essa metodologia para o resguardo do sétimo dia da semana, dedicado à realização do culto sabatino. Contudo, é importante destacar que, antes da chegada dos Cott à região do Roraima, o mesmo sistema cronológico era utilizado pelos indígenas para a organização de eventos festivos.

De acordo com Koch-Grünberg, as festas taurepáng ocorriam, em geral, durante o período de seca, quando as condições de deslocamento favoreciam a viagem dos visitantes. Esses encontros eram momentos propícios para a circulação de notícias, fofocas, paqueras e intercâmbio comercial entre diversos grupos. Via de regra, cabia aos “caciques” a responsabilidade pela organização das festas, realizadas à medida que as mulheres da aldeia preparavam o caxiri e a bebida fermentada estivesse pronta para consumo. Para convocar grupos distantes, eram enviados mensageiros portando cordões confeccionados com fibras da palmeira *Mauritia*, nos quais se faziam nós correspondentes aos dias restantes até a festividade, de modo que o último nó representava o dia do evento. Na manhã da festa, os convidados chegavam em longas filas, em meio ao som de tambores e apitos (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 139).

À frente vinham os homens mais velhos, seguidos pelas mulheres, crianças e, por fim, as moças e rapazes solteiros. Pouco antes de chegarem à aldeia anfitriã, os visitantes paravam para descansar e pintar seus corpos, anunciando sua chegada iminente com gritos festivos ou tiros de espingarda para o alto. Esse anúncio era essencial, escreveu o autor, pois permitia aos moradores da aldeia anfitriã distinguir a aproximação de aliados, já que apenas inimigos se aproximam furtivamente, em silêncio. As mulheres traziam beijos, redes, cestos e outros mantimentos destinados tanto ao consumo durante o trajeto, quanto à estadia prolongada na aldeia da festa. Os homens, por sua vez, portavam escopetas inglesas, arcos e flechas, além das antigas maças de guerra – que, tendo perdido sua função bélica, haviam se transformado em ornamentos usados nos “bailes da festa”. Após as saudações iniciais, os anfitriões ofereciam aos visitantes refeições compostas por beiju, farinha e pimenta, e estes se acomodavam na casa de parentes, amigos ou em locais improvisados. Por volta do meio da tarde, com a diminuição do calor, iniciavam-se as danças, cuja duração variava conforme a quantidade disponível de bebida fermentada (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 141).

Portanto, constituiu parte da criatividade dos antigos taurepáng adaptar seu tradicional sistema de contagem do tempo para utilizá-lo em consonância com os ensinamentos religiosos transmitidos por Alfred e Betty Cott. Expulsos da Venezuela, os Cott se transferiram para o lado guianense da fronteira e fundam a missão *Paruimã*. A

missão foi estabelecida em 1932, às margens do mesmo rio onde, anos antes, em 1911, o pastor Davis fora bem-recebido a tiros de espingarda disparados por “uma dúzia de índios nus”, tendo pregado em seguida para dezenas de pessoas.

Em Akurimã, o chefe André tinha um filho chamado Francisco André – também conhecido como Prata Franchiku –, que demonstrou grande interesse pelos ensinamentos de *papacá* – *father* Cott. Com a transferência do casal missionário para a Guiana, Francisco André se mudou para *Paruimã* e tornou-se assistente pessoal de Alfred. Após muitos anos vivendo na missão, retornou à sua aldeia natal, Akurimã, e encontrou o local praticamente desabitado, com uma missão católica em pleno funcionamento na recém-fundada vila de Santa Elena de Uairén. Indignado, Francisco André passou convidar os grupos taupéang que resistiam ao catolicismo a se reagruparem em uma nova aldeia (Andrello, 1993, p. 149; Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 70). Avelino relembra essa história da seguinte maneira:

Aí chegou tal de Lucas Peña, que tinha esposa chamada Elena. Por isso depois ele colocou o nome da vila de Santa Elena. Lucas Peña chegou e se considerou dono, fundador, mas não é assim. Já havia gente morando ali, nos lugares. Claro que ele, talvez através dele, começou a chegar mais gente, venezuelanos, comerciantes, aí aumentou a população. Mas já tinha pessoa morando ali. Depois dele chegaram os padres, capuchinos, pra tomar conta do que era do pastor [Alfred Cott]. Tomaram a igreja, a escola e até o depósito que eles tinham com roupa, instrumentos para louvor, tudo. Tomaram conta, né?

No mês de fevereiro de 2024, Avelino completou 65 anos de idade. Nascido em 1959, ele não testemunhou nenhum desses eventos. Porém, sua mãe Rosa Contrera foi aluna de Betty Cott em Akurimã e contou aos seus filhos e filhas muitas histórias que até hoje eles se recordam. Por exemplo:

Minha mãe contava que quando chegaram os romanos, os padres, eles pegaram tudo que o pastor tinha, até instrumento para cantar hino os padres tomaram. Mamãe dizia que um grupinho adventista continuou se reunindo na casa deles mesmo. Mas os padres já tavam lá, dando outro ensinamento. Quando a família adventista estava fazendo o culto de manhã, o que *papacá* ensinava para eles, tavam praticando, então padre mandava mensageiro para ver se essa família realmente estava guardando o domingo, fazendo culto no dia de domingo. Aí mamãe dizia que a casa era de palha né, pobrezinha, tudo cheio de buraco na parede, aí eles

olhavam o mensageiro vindo. “Lá vem o mensageiro do padre”, diziam. Quando o mensageiro chegava perto, o pessoal reunido começava a cantar o canto que os padres ensinaram. Minha mãe cantava esse canto. Ele dizia que no dia de domingo não se trabalha. Mamãe dizia que quando os mensageiros do padre chegavam perto, as pessoas começavam a cantar esse canto, dos católicos. Aí quando chegavam eles elogiavam “ah, isso mesmo, é assim que tem que cantar”. Só que antes eles tavam cantando hino adventista, né, mas os padres não sabiam disso. Era só para enganar mesmo, para os católicos irem embora.

Avelino sabe de memória um trecho desse canto que os antigos Taurepáng da época de sua mãe cantavam para enganar os padres. Parte da letra é:

Domingo <i>datay</i>	dia de domingo
Domingo <i>datay</i> ,	dia de domingo,
<i>senakaimandoke</i>	não pode trabalhar
<i>senakaimandoke</i> ,	não pode trabalhar,
<i>paapai maimü dau</i>	assim diz a palavra de Deus

No entanto, o efeito ludibriador do canto não durou muito tempo. Com a expulsão dos Cott e a partir da expansão de missões católicas na savana venezuelana, começou um período na história taurepáng que Avelino chama de “perseguição”:

Quando eles se reuniam [os grupos taurepáng adventistas], mamãe dizia que foi nesse momento que começou a perseguição. Os padres mandaram guarda perseguir grupo adventista. Aí *apá* [vovô Francisco André] foi perseguido. Ele fugiu pras cavernas que tem ali na serra do Akurimã, mas os guardas iam atrás. *Apá* André tava escondido lá, então os guardas ficavam com o cano da arma apontado pra caverna. Por isso os antigos saíram de lá para formar grupo no Maurak. Segundo mamãe dizia, eles foram procurar lugar, entraram na mata, andaram por ali tudinho. Era Bento, Longivo, Abílio e tinha mais gente. Eles tavam lá, esse grupo de homens adventistas, eles perguntavam “onde que a gente vai construir igreja?” Então eles escolheram lugar lá no Maurak. Até hoje tem essa igreja lá. Eles construíram a igreja para fundar a comunidade. Já tinha grupo né, família adventista, mas não tinha aonde se reunir para praticar o culto.

A meu ver, a história da fundação de Maurak é significativa em vários aspectos. Primeiro: tratou-se de uma aldeia deliberadamente formada pelos grupos taurepáng que

tiveram contato direto com Alfred e Betty Cott, em Akurimã – uma “família adventista”, conforme expressão utilizada por Avelino. Ao permanecerem praticantes do adventismo, tal como o haviam aprendido dos ensinamentos dos Cott, esses grupos resistiam às incursões catequéticas dos padres. Segundo: antes mesmo da constituição da comunidade, o grupo adventista ali reunido, dentre os quais estava Bento, escolheu primeiramente o local para a construção da igreja. Ou seja, a casa cerimonial destinada aos cultos foi erguida antes da própria aldeia. Terceiro: toda essa movimentação só se tornou possível graças à iniciativa de Francisco André – *apá*, “vovô André”, como o chama Avelino. Apesar de ter sido perseguido por soldados venezuelanos a mando dos padres, sem sua liderança é plausível supor que a aldeia Maurak não teria sido fundada.

Sobre o papel central desempenhado por “vovô André” nesse momento marcante da história dos Taurepáng adventistas, Avelino afirma:

Papacá foi embora, aí fundou missão na Guiana, perto do rio Paruimã. Deve ser uns 250, 300 quilômetros até lá. Aí o pessoal ia a pé daqui tudinho para lá, duas semanas andando. iam se batizar e voltavam batizados, trazendo conhecimento. O vovô Francisco [Francisco André], ele que ficou com a mensagem, aí segurou os membros que tinham ouvido a mensagem e juntou o povo de Akurimã para construir igreja. Procurando lugar, acharam lá no Maurak. Então juntaram os Taurepáng adventistas e construíram a igreja, fazendo comunidade. Daí que se espalhou a mensagem; do Maurak que se espalhou para outras aldeias, como Uaramacém, Betânia, Waiparu, dali do Maurak que a mensagem se espalhou.

Destaca-se a expressão “ele ficou com a mensagem”, enfatizada por Avelino. Em língua taurepáng, o termo utilizado para se referir à mensagem transmitida pelo pregador é *mawin*, cuja tradução literal – como veremos no Capítulo II – é “mensagem-ensinamento”. Assim, Francisco André não só recebeu educação religiosa na missão *Paruimã*, mas teria “retido” *mawin* consigo, em sua própria pessoa, tornando-se um líder ritual de grande prestígio entre os ex-moradores de Akurimã. Com o núcleo taurepáng adventista estabelecido em Maurak, a uma distância segura dos padres de Santa Elena, a mensagem “retida” (ou incorporada) por Francisco André começou a ser gradualmente disseminada para aldeias vizinhas. Sua transmissão ficou sob a responsabilidade dos próprios Taurepáng, uma vez que os missionários adventistas só puderam voltar oficialmente a atuar na Venezuela a partir da década de 1950, quando uma nova constituição assegurou a liberdade religiosa no país.

Com razão, Andrello (1993, p. 148) assinalou que a fundação de Maurak representa um marco na história recente dos Taurepáng. E é digno de nota que entre os primeiros moradores da nova aldeia estavam justamente Bento Loyola e Mário Flores (Macário), que nos anos 1960 atravessariam a serra de Pacaraima para fundar, em lado brasileiro, as aldeias Bananal e Sorocaima, respectivamente. Lázaro e Avelino, filhos de Bento que mais tarde assumiriam papéis de liderança política e religiosa no Bananal, nasceram em Maurak, sendo influenciados desde a infância pelo cristianismo praticado por seus parentes mais velhos, que tiveram, em sua maioria, contato direto com Alfred Cott e Francisco André.

Em Maurak, os moradores tratavam-se mutuamente como “irmãos” e, com o tempo, a população local aumentou com a chegada de mais famílias. O batismo dos novos moradores era realizado na missão *Paruimã*. Assim, ao longo das décadas de 1940 e 1950, os Taurepáng empreendiam longas viagens até o país vizinho em busca do batismo, retornando posteriormente ao lado venezuelano. O próprio Bento foi batizado por Alfred Cott na missão *Paruimã* (Andrello, 1993, p. 150).

Francisco André, líder político e ritual de Maurak, aldeia que se tornaria a maior da história taurepáng, passou a receber uma grande quantidade de livros e cartilhas religiosas enviados da missão *Paruimã*. Embora esse material estivesse escrito na língua akawaio – pois do lado guianense da fronteira os Akawaio (Kapon) são maioria em relação aos demais subgrupos pemon – os livros eram armazenados em um depósito da igreja de Maurak. Durante os cultos, lições e hinários adventistas, escritos em uma língua distinta da taurepáng, eram distribuídos, utilizados durante a cerimônia e depois guardados novamente no depósito da igreja. Aos mais interessados era permitido levar tais papéis para estudar em casa. Como resultado, não demorou para que novos pregadores surgissem: pessoas que, após serem batizadas em *Paruimã*, se voluntariavam para levar *mawin*, a “mensagem-ensinamento”, a outras aldeias. Todavia, mesmo que fossem bem-sucedidos em seus propósitos, não havia outras igrejas adventistas na savana venezuelana além da existente em Maurak.

Diante desse problema, Francisco André viajou até a aldeia Tawa Peru, próxima ao rio Yuruaní, e se encontrou com Juan Rutin, outro proeminente líder local. A ele expôs a necessidade da construção de mais igrejas, pois as pessoas não conseguiam viajar todo sábado para assistir aos cultos em Maurak. Juan Rutin acolheu o pedido de Francisco André e se reuniu com outras lideranças locais. Construíram, assim, uma pequena igreja adventista em uma área próxima ao local da antiga aldeia Kawariana Romono.

Essa igreja foi a primeira construção do que mais tarde se tornaria a aldeia Kumarakapay – também chamada de San Francisco de Yuruaní. Oficialmente, a fundação de Kumarakapay data do ano de 1949, embora Juan Rutin e seus seguidores já vivessem naquela área. Aos poucos, outras pessoas foram se estabelecendo na aldeia. A princípio, iam apenas para assistir ao culto de sábado, mas decidiram fixar residência. De maneira semelhante ao que ocorreu em Maurak, o caso de Kumarakapay mostra que primeiro os Taurepáng construíram uma igreja adventista para, só depois, formar uma comunidade maior em seu entorno. Muitos moradores idosos de Kumarakapay são bisnetos de Enseman, filho de Seremada, tataranetos, portanto, do célebre chefe que abrigou o pastor Davis em Kawariana Romono. O casal Cott conheceu a incipiente aldeia Kumarakapay pelo nome de missão *Eruani* (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 40).

Atualmente, Maurak possui cerca de dois mil moradores, enquanto Kumarakapay abriga aproximadamente mil e seiscentas pessoas. O Bananal, por sua vez, conta com cerca de quatrocentos habitantes. Sua população, no entanto, tende a aumentar, sobretudo devido à chegada de muitas famílias taurepáng de Kumarakapay, a partir de 2017, como será tratado no Capítulo VI. Em todo caso, essas três aldeias compartilham uma organização interna bastante semelhante, com as atividades da igreja cadenciando o ritmo da rotina de seus moradores.

O retorno dos missionários adventistas à Venezuela só foi permitido no final da década de 1950, quando a promulgação de uma nova Constituição Federal assegurou a liberdade religiosa no país (Prestes Filho, 2006, p. 200). A partir de então, houve um aumento na ortodoxia religiosa dos cultos taurepáng, pois, antes disso, sua prática adventista fora realizada por anos de maneira criativamente autônoma. Veremos, no Capítulo VII, que parte dessa criatividade dizia respeito à especulação escatológica sobre o destino da alma após a morte. Com a volta dos missionários à Venezuela, a IASD empreendeu a construção de um colégio adventista em Maurak. A obra foi concluída nos anos 1960 e, a partir de então, o colégio adventista de Maurak exerceria grande influência sobre a juventude taurepáng, jovens que tornar-se-iam as próximas gerações de pregadores (Andrello, 1993, p. 148, 151).

Mas isso ocorreu no lado venezuelano. Do lado brasileiro, na mesma época em que Maurak recebia o colégio adventista, Bento migrava para o igarapé Makayapáng, no alto curso do rio Surumu. À semelhança do caso de Kumarakapay, no novo sítio Bento tratou de construir a sua casa e uma pequena igreja. Nela, a família se reunia todas as manhãs de sábado para o culto, ministrado, na grande maioria das vezes, pelo próprio

fundador. Para realizar as pregações, Bento consultava as páginas de um livrinho produzido na missão *Paruimã*, que trouxe consigo de Maurak. Escrito em língua akawaio, esse material era utilizado para a condução das pregações.

Em linhas gerais, essa é a história da fundação das aldeias Maurak, Kumarakapay e Bananal – três comunidades taurepáng adventistas que, embora atualmente separadas por uma fronteira internacional, mantém constante contato entre si, sobretudo em viagens destinadas à participação nos cultos de sábado junto aos parentes distantes. Avançando nesse ponto, e com a finalidade de colocar em evidência o uso secular que os Pemon fazem dos papéis escritos como elemento central de sua prática ritual, passo, a seguir, à apresentação do *Aleluia* – um movimento profético indígena do qual o chefe Seremada era entusiasta e que teria influenciado a maneira como os antigos Taurepáng receberam os ensinamentos adventistas transmitidos, a princípio, pelo pioneiro pastor Davis.

1.3 – Entre Seremada e Davis: profetismo na área *circum-Roraima*

Dada a relevância que movimento profético *Aleluia* – ou *Areruya* – possui para o debate que se desenvolverá ao longo deste trabalho, esta seção é dedicada à sua apresentação. Essa escolha se justifica pelo fato de que, quando o pastor Davis chegou a Kawariana Romono, em 1911, o chefe Seremada já liderava o *Aleluia* praticado naquela aldeia. A partir de 1927, o casal Cott empenhou-se em proibir a prática do *Aleluia* entre os grupos taurepáng sob sua ação missionária. No entanto, o abandono não foi imediato, mas ocorreu em paralelo ao surgimento de cultos indígenas independentes. Foram “passos” rituais taurepáng em direção à sua adesão à religião adventista, tal como hoje pode ser observado no Bananal.

A relação entre a conversão taurepáng ao adventismo e a emergência de movimentos proféticos na região do Monte Roraima – ocorridos nas mesmas aldeias e períodos em que se deram os primeiros contatos dos Taurepáng com os ensinamentos da religião do Sétimo Dia – já havia sido sugerida por Andrello (1993). O que se propõe aqui é um aprofundamento dessa hipótese.

Aleluia

Estima-se que o *Aleluia* tenha surgido em meados do século XIX, entre os anos de 1845 e 1885, quando um xamã macuxi chamado Bichiwung foi levado das Montanhas Kanuku, interior da Guiana Inglesa, para trabalhar em uma missão anglicana em

Georgetown, capital da colônia²¹. Durante a estadia, Bichiwung desconfiou que o reverendo o estava enganando, pois não queria, afinal, que os indígenas alcançassem o chamado paraíso celeste após a morte. Entristecido e sentindo-se solitário, Bichiwung teria orado tão intensamente que entrou em transe, sua alma teria ascendido ao céu e se encontrado com uma entidade luminosa, posteriormente associada ao Deus cristão. Dessa visita, o xamã foi presenteado diretamente pela divindade com um livro contendo “bons ensinamentos”, juntamente com as danças e cantos que constituiriam o *Aleluia*. Após retornar ao interior da Guiana, Bichiwung passou a ensinar o *Aleluia* a todos os indígenas que desejassem verdadeiramente alcançar o paraíso após a morte. A princípio, a prática do *Aleluia* era sazonal, realizada em determinadas épocas do ano, mas com o tempo tornou-se cada vez mais frequente e, em alguns casos, até mesmo semanal (Butt, 1960, p. 69; Abreu, 1995, p. 53; Amaral, 2019, p. 120).

Com a morte do xamã-profeta, a profecia de acesso póstumo ao paraíso celestial permaneceu vigente. Contudo, embora os seguidores de Bichiwung continuassem a dançar e cantar o *Aleluia*, não conseguiam estabelecer contato com a entidade celeste da mesma forma que o mestre fazia. Anos mais tarde, um ponto de inflexão ocorreu com o surgimento de um novo líder do *Aleluia* na área *circum-Roraima*, desta vez entre os Akawaio. Seu nome é Abel (ou Apel, Abelu), cuja notoriedade se tornaria tão grande quanto a do predecessor macuxi. Durante décadas, a igreja que Abel construiu em sua aldeia, também situada no interior da Guiana, funcionou como um “centro religioso” para onde diversos grupos pemon e kapon convergiam em busca de ensinamentos junto ao novo profeta (Butt, 1960, p. 80).

Segundo Butt (1960), é difícil precisar uma data exata para a primeira manifestação do *Aleluia* entre os Macuxi, os precursores do movimento. Entretanto, a partir de entrevistas que a autora realizou na década de 1950, com pessoas de idade avançada que viveram nos mesmos sítios frequentados por Abel, as evidências sugerem que este teria morrido por volta do ano de 1911. Sua estimativa, assim, é que o período de florescimento do *Aleluia* seria entre 1845 a 1885, mas os trinta anos entre 1880 e 1910 foram fundamentais para sua consolidação entre diversos grupos pemon e kapon da área *circum-Roraima* (Butt, 1960, p. 84).

²¹ Outros possíveis nomes de Bichiwung são Pichiwung, Bisiwung, Pisiwung e Iisiwon. Independente, porém, da grafia, seu significado é algo como “senhor das espécies animais” (Butt, 1960, p. 69; Abreu, 1995, p. 72, nota 39).

É possível especular que a atuação do xamã-profeta Abel entre os Akawaio, situados na parte sudoeste da Guiana Inglesa, tenha chegado ao conhecimento de Davis em Georgetown e motivado a viagem do pastor para o interior. Afinal, como mencionado anteriormente, na capital da colônia Davis recebeu notícias sobre um destacado profeta indígena que se comunicava “diretamente com Deus”. Em todo caso, tudo indica que o missionário viajou para a região do Roraima sem saber ao certo o que encontrar, tampouco onde, exatamente, se estabelecer. Foi por intermédio de Theophilis Bagot, seu guia e tradutor akawaio, que Davis conseguiu chegar a Kawariana Romono e, de fato, se comunicar com os indígenas. Passemos, portanto, à história de fundação dessa aldeia taurepáng e ao *Aleluia* praticado pelo chefe Seremada.

De acordo com *La Historia de los Pemon de Kumarakapay* (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023), por volta de 1839, um homem chamado Saiman decidiu deixar o sítio onde vivia, no vale do rio Kukenã, na Venezuela. A decisão foi motivada pelo incômodo com duas lideranças locais que viviam em constante disputa: de um lado, Manikuya, chefe dos Arekuna; de outro, Paruruware, chefe dos Pichawükok. Diante dos conflitos entre esses dois grupos, Saiman reuniu sua família e seguiu para o leste, em direção ao vale do rio Essequibo, na Guiana, região onde os missionários anglicanos começavam a expandir o ensino de sua doutrina (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 35).

Saiman foi o pai de Seremada, e é importante contextualizar o quadro de expansão das missões anglicanas pelo interior da Guiana Inglesa. De modo geral, o conceito de “missão religiosa” refere-se a qualquer atividade voltada à salvação de um indivíduo ou coletivo, uma vez que a difusão do evangelho é entendida, no interior do cristianismo, como um dever fundamental, para que a palavra de Deus alcance aqueles que ainda não a conhecem. Em um sentido mais técnico, contudo, a “missão” diz respeito à propagação do evangelho em contextos onde a ordem social ainda não está estruturada sob os valores da “cultura cristã”. Sustentada pela premissa de que a diversidade cultural pode ser orientada a partir de uma leitura universalizante dos textos bíblicos, a missão consiste na introdução de um sistema particular de crenças e práticas em um universo culturalmente distinto, com o objetivo de moldá-lo nos fundamentos cristãos (Almeida, 2004, p. 33).

Paralelamente, a expansão das missões anglicanas na Guiana está associada a um desdobramento das guerras napoleônicas, na Europa, momento em que as colônias holandesas situadas nos rios Essequibo, Demerara e Berbice são cedidas à Inglaterra. Em 1831, esses três territórios foram unificados sob o nome de Guiana Inglesa, ou Guiana

Britânica. Sob a nova jurisprudência colonial, o comércio de indígenas escravizados foi proibido, de modo que esses mesmos povos passaram a ser alvo de uma intensa campanha missionária conduzida pelos anglicanos (Amaral, 2019, p. 85)²². A expansão das missões anglicanas resultou na intensificação do contato com as populações indígenas do interior, configurando um movimento inédito em relação ao período da ocupação holandesa, quando as relações com os indígenas eram pautadas principalmente pelo comércio de cativos em troca de objetos manufaturados (Farage, 1991, p. 85; 2018). Além disso, durante o domínio holandês, as missões religiosas eram realizadas pelos Irmãos Morávios, que atuavam sobretudo na zona costeira e concentravam seus esforços na evangelização da população negra que trabalhava nos engenhos de açúcar²³. O interior da colônia, portanto, permaneceu à margem de ações missionárias de maior alcance. Com os ingleses, temos um quadro totalmente distinto.

Instalada na confluência dos rios Essequibo e Mazaruni, a primeira missão anglicana fundada no interior da Guiana data de 1829. *Bartica Point*, entretanto, logo enfrentou sérias dificuldades: situada em meio à floresta tropical e distante da costa, sofria com problemas de abastecimento. Ao mesmo tempo, surtos epidêmicos assolavam o local, vitimando tanto brancos quanto indígenas²⁴. Por razões logísticas, o missionário Thomas Youd foi encarregado de transferir *Bartica Point* para uma área mais acessível, rebatizando-a como *Bartica Grove*. Os primeiros alunos dessa missão foram indígenas do povo Akawaio (Abreu, 1995, p. 24; Prestes Filho, 2006, p. 157; Amaral, 2019, p. 85).

Em algum momento da existência de *Bartica Point*, supõe-se que Theophilis Bagot – futuro guia e tradutor do pastor Davis – tenha tido contato com os ensinamentos anglicanos. Em todo caso, ressalta-se que muitas décadas antes da chegada de Davis ou dos adventistas de modo geral à Guiana, a colônia inglesa na América do Sul já era um

²² A Igreja Anglicana, também chamada de Igreja da Inglaterra, possui raízes na Reforma Inglesa do século XVI, com a criação de uma Igreja independente do poder papal. Sua tradição litúrgica é tida como uma “via média” entre o catolicismo romano e o protestantismo, estando sob a liderança espiritual do arcebispo de Canterbury, primaz de toda a Inglaterra, e do arcebispo de York. É caracterizada por uma ampla tolerância religiosa, abarcando igrejas autônomas e interdependentes distribuídas em cento e sessenta e quatro países. Sua doutrina valoriza a autoridade da bíblia, o Livro de Oração Comum e a razão humana como fonte de revelação e de orientação teológica (Freitas Silveira, 2018; Pinto de Souza, 2020).

²³ Os Irmãos Morávios, também conhecidos como Igreja Moraviana ou *Unitas Fratrum*, conformam uma das mais antigas denominações protestantes em atividade, com origens no movimento reformista iniciado na Boêmia, no século XV, anterior à reforma luterana. Reorganizados no século XVIII, destacam-se por sua intensa atuação missionária, sendo pioneiros na evangelização de populações indígenas, africanas e afrodescendentes em diferentes partes do mundo. Suas missões caracterizaram-se pela convivência estreita com os povos locais, valorização da vida comunitária, forte ênfase devocional e por práticas litúrgicas centradas no amor de Cristo (Sensbach, 2006; Hamilton, 2023).

²⁴ Segundo Amaral (2019, p. 89), a dizimação das populações indígenas por doenças resultantes do contato com os brancos é um tema recorrente nos relatos dos cronistas da Guiana Inglesa no século XIX.

lugar de intenso trabalho evangelizador por parte dos anglicanos. A missão *Pomeroon*, por exemplo, contava com uma escola que chegou a reunir noventa e três alunos de sete povos distintos. Segundo o reverendo John Bernau, os “mais inteligentes” receberam instrução religiosa por dezoito meses, tornando-se “professores”. Concluído o curso, foram enviados de volta às suas aldeias para difundir o evangelho. John Bernau, inclusive, expressou surpresa diante do interesse dos Akawaio pelo cristianismo, acreditando que eles haviam “despertado” para a salvação em Cristo (Amaral, 2019, p. 89). De fato, os Kapon demonstraram grande interesse por esse tipo de conhecimento, pois teriam compreendido que os anglicanos eram portadores de um saber que cumpria adquirir, cujos ensinamentos falavam uma vida de abundância no paraíso celestial, livre de doenças e da morte (Abreu, 1995, p. 45, 50).

Nesse contexto de expansão das missões anglicanas, Saiman migrou para o leste, em 1839, rumo ao vale do rio Essequibo. Anos depois, seu filho Seremada (também conhecido como Selemelá ou Jeremiah) teve contato com a missão anglicana *Kongamuk*, administrada pelo reverendo T. E. Quick, instalada às margens do rio Maú, próxima à fronteira da Guiana com o Brasil. Em 1888, Seremada e sua família mudaram-se para perto de *Kongamuk*, motivados pelo interesse em receber ensinamentos religiosos. Porém, devido às dificuldades logísticas, *Kongamuk* encerrou suas atividades no ano seguinte, em 1889. O fechamento da missão levou Seremada a retornar para o vale do Kukenã, na Venezuela, onde fundou a aldeia Kawariana Romono ao pé do Monte Roraima (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 37).

Em Kawariana Romono, seus moradores ergueram uma pequena casa cerimonial onde o chefe Seremada passou a transmitir algum conhecimento religioso adquirido na curta estadia junto ao reverendo T. E. Quick. Em Kawariana Romono, portanto, Seremada era tanto chefe político quanto líder ritual de um *Aleluia* possivelmente inspirado nos ensinamentos do anglo-cristianismo. De forma complementar, da breve passagem por *Kongamuk*, Seremada trouxe consigo um livrinho contendo hinos e mensagens cristãs. E ainda que não dominasse plenamente a leitura, abria o livrinho e o lia, falando “a língua dos anjos” (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 38).

Na prática, sua “leitura” limitava-se à repetição de alguns poucos caracteres do alfabeto em inglês. Nos anos 1990, Andrello (1993) visitou a aldeia Maurak, na Venezuela, onde conheceu um senhor chamado Raimundo, então com 80 anos de idade e um dos últimos netos vivos de Seremada. Raimundo relatou que seu avô costumava reunir as pessoas para a oração, empunhava um pedaço de papel e começava a recitar: “a,

b, c” – e assim por diante (Andrello, 1993, p. 144). Ou seja, mesmo não pertencendo ao léxico taurepáng, ou justamente por isso, tais palavras passaram a ser mobilizadas em contextos marcadamente rituais.

Com efeito, uma das principais metodologias utilizadas pelos anglicanos para evangelizar os povos nativos da Guiana foi a produção de cartilhas contendo cantos e mensagens cristãs, escritas tanto em inglês quanto em língua indígena – notadamente akawaio. A partir de 1829, quando as missões se expandiram para o interior, tais papéis exerceram forte influência nos diversos subgrupos pemon e kapon. Em 1874, por exemplo, o reverendo William Brett já teria impresso mais de mil panfletos em língua akawaio, abarcando temas do Antigo e do Novo Testamento, material distribuído em todas as missões frequentadas pelos Akawaio²⁵. Todavia, tais papéis alcançaram um raio de circulação muito maior, possivelmente imprevisível pelos missionários. Em 1894, a expedição do ornitólogo Frederick McConnell dirigiu-se ao Monte Roraima em busca de aves exóticas. Ao passar por Kawariana Romono, os viajantes ficaram admirados com a habilidade do chefe Seremada em manusear o livro *Service of the Church of England*, escrito em língua akawaio. Dezessete anos depois, em 1911, Seremada também surpreendeu Koch-Grünberg ao mostrar-lhe um de seus bens mais preciosos: um pequeno exemplar intitulado *Church Service for the Muritaro Mission, Georgetown 1885* (Koch-Grünberg, 2006, p. 116; Amaral, 2019, p. 92).

Impressionado com a quantidade de papéis escritos em posse dos indígenas, Koch-Grünberg relata que Seremada guardava uma caixa cheia de livros e publicações dos anglicanos, o que levou o autor, em momento subsequente, a registrar:

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

Esse episódio ilustra a influência que as missões anglicanas exerceram entre os Pemon e Kapon, e como a palavra escrita, um dos elementos centrais desse processo de evangelização, foi apropriada pelos indígenas. Contudo, o aparente sucesso da campanha

²⁵ Entre os Pemon e Kapon, os Akawaio foram os primeiros a manter um contato regular, ainda que intermitente, com os missionários anglicanos, e, anos antes, até mesmo com os holandeses no século XVII (Amaral, 2022, p. 21).

anglicana não deve ser interpretado como uma atividade controlada ou plenamente sancionada pelos missionários. É preciso considerar que, entre a expulsão de Thomas Youd do rio Pirara, em 1842, e a delimitação da fronteira oficial entre o Brasil e a Guiana, no início do século XX, a área *circum*-Roraima permaneceu por quase sessenta anos sem a presença de missões religiosas permanentes. Ao mesmo tempo, a existência de rotas tradicionais pela região – por onde circulam pessoas, objetos e saberes desde tempos imemoriais – favoreceu a disseminação das cartilhas produzidas nas missões, bem como a autonomia indígena em fazer “uso próprio” do conhecimento religioso introduzido pelos missionários (Amaral, 2019, p. 93).

O ponto a ser ressaltado é que, quando o pastor Davis chegou a Kawariana Romono, em 27 de junho de 1911, encontrou grupos taurepáng já familiarizados com um repertório específico de conhecimentos cristãos. Todos ali, afinal, estavam reunidos sob a chefia de Seremada, ex-aluno do reverendo T. E. Quick de *Kongamuk* e portador de papéis escritos contendo cantos e mensagens religiosas. Sob essa perspectiva, é possível inferir que, junto aos ensinamentos anglicanos, uma nova camada de ensinamentos cristãos foi adicionada – desta vez de vertente adventista –, resultando em uma reelaboração particular do *Aleluia*, que, por si só, constitui uma expressão *sui generis* do contato mais amplo dos Pemon e Kapon com o cristianismo. Trata-se de um caso notável de “bricolagem ameríndia” (Lévi-Strauss, 1989, p. 32), que, a princípio, não seria contraditório. Nas palavras de Andrello:

Jeremiah [Seremada] haveria compreendido a mensagem de que, após a morte, um bom lugar havia sido preparado por Jesus junto a Deus, mas para alcançá-lo era necessário observar um conjunto de práticas, entre elas as proibições alimentares e o abandono das curas xamânicas. Jeremiah procurava passar esses ensinamentos reunindo vários grupos taurepáng em Kawarianaremong [Kawariana Romono] durante a época do Natal, para dançar o *Aleluia*. Ao que parece, o *Aleluia* e os ensinamentos de O. E. Davis, tal como recebidos pelos Taurepáng, constituíam doutrinas passíveis de serem conciliadas (Andrello, 1993, p. 126).

Com a chegada do casal Cott a Akurimã, em 1927, e, posteriormente, com o estabelecimento de sua missão religiosa às margens do rio Paruimã, em 1931, há um esforço contínuo de proibição do *Aleluia*. Como resultado, sua prática foi gradualmente

minguando entre os grupos taurepáng sob a ação missionária adventista²⁶. No entanto, seria incorreto afirmar que houve um abandono imediato. Ao contrário, os conhecimentos relacionados ao *Aleluia*, em contato com o adventismo, reconfiguraram-se em novas expressões rituais entre os Taurepáng, como os cultos *Chimiting* e *Chochimuh*, tema que será abordado no próximo capítulo, quando discutiremos o fato de os Taurepáng do Bananal cantarem em uma língua e pregarem em outra.

Conclusão

A boa acolhida que os antigos Taurepáng deram aos missionários adventistas – que chegaram às suas aldeias nas primeiras décadas do século XX – parece ter sido favorecida por sua prática anterior do *Aleluia*. Este movimento profético, surgido entre os Macuxi da Guiana em meados do século XIX, difundiu-se paulatinamente entre os Pemon e Kapon da área *circum*-Roraima. Assim, aventa-se a hipótese de que as atividades de Abel, um afamado xamã-profeta akawaio do *Aleluia*, tenham chegado ao conhecimento do pastor Davis em Georgetown e motivado sua viagem ao interior, em 1911. Ao chegar à Kawariana Romono, antiga aldeia taurepáng situada na base do Roraima, Davis encontrou um grupo já familiarizado com a prática de um *Aleluia* mesclado a elementos do anglo-cristianismo. Os ensinamentos ministrados pelo pastor acrescentaram, portanto, uma nova camada de elementos cristãos ao *Aleluia* liderado pelo chefe Seremada, desta vez fundamentada nos preceitos da religião adventista.

Muito possivelmente inspirado no cristianismo anglicano, a mensagem central do *Aleluia* diz respeito à perspectiva de acesso a um paraíso no céu após a morte. *Mutatis mutandis*, essa também é a mensagem central da religião adventista, o que teria possibilitado a inteligibilidade dos ensinamentos trazidos por Davis. Contudo, embora Davis tenha sido bem recebido pelo chefe Seremada, sua permanência na aldeia Kawariana Romono durou poucas semanas. Em contraste, a missão conduzida por Alfred e Betty Cott foi mais duradoura. No final da década de 1920, o casal estabeleceu-se na antiga aldeia taurepáng Akurimã e atuou por muitos anos na região até ser expulso para a Guiana, em 1931. Fez parte de seu trabalho evangelizador a proibição do consumo de bebidas alcoólicas, de tabaco e da prática do *Aleluia*. Após a expulsão da Venezuela, os Cott fundaram a missão *Paruimã*, do lado guianense da fronteira, de onde continuaram a

²⁶ A prática do *Aleluia* perdura até os dias de hoje entre os Kapon, de modo que, em 1977, o *Aleluia* foi reconhecido como uma das religiões oficialmente praticadas na Guiana (Amaral, 2019, p. 369).

exercer grande influência sobre diversos grupos taurepáng, especialmente sobre os moradores da aldeia Maurak, onde vivia Bento, que mais tarde fundaria a aldeia Bananal, no Brasil.

Com regularidade, a igreja de Maurak recebia livros e cartilhas religiosas enviados da missão *Paruimã*, materiais que, além de orientar os cultos sabatinos, tornaram-se bens rituais de grande prestígio. A circulação desses papéis e a mobilidade indígena transfronteiriça entre Venezuela, Guiana e Brasil foram decisivas para a consolidação de aldeias adventistas entre os Taurepáng, os “Pemon do sul”. Atualmente, porém, observa-se no Bananal uma dinâmica religiosa ainda mais intensa, com a realização de cinco cultos diferentes por semana. É sobre algumas das particularidades desses cultos que tratarei a seguir, com foco na alternância linguística entre o idioma das pregações e o idioma dos cantos.

Capítulo II: Cultos taurepáng

Cantos, pregações e o Espírito Santo

Após apresentar a chegada dos primeiros missionários adventistas aos Taurepáng do Monte Roraima, contextualizada pelo pano de fundo profético da prática anterior do *Aleluia* na região, este capítulo volta-se à dinâmica dos cultos taurepáng. No Bananal, observa-se a centralidade da igreja, uma construção de madeira localizada no pátio da aldeia, onde se realizam cinco cultos diferentes por semana. Nos cultos, as pregações são proferidas majoritariamente na própria língua indígena, embora combine palavras e até mesmo frases inteiras em português ou espanhol; os cantos, por sua vez, são entoados integralmente em português.

A primeira parte do capítulo descreve os temas gerais abordados em cada um dos cinco cultos semanais no Bananal, destacando sua estrutura em comum dividida em “serviço de canto / pregação / serviço de canto”. Em seguida, discute-se a questão de os Taurepáng cantarem integralmente em português, aspecto que indica seu apreço por cantos provenientes da alteridade. Na sequência, a discussão volta-se à capacidade do pregador de retirar *mawin*, a “mensagem-ensinamento de Deus”, dos textos religiosos. Por fim, argumenta-se que, para que a dinâmica nos cultos produza o efeito desejado, é necessária a ação de *meruntã*, termo que os Taurepáng traduzem como o “Espírito Santo”. Sem sua presença, a circulação de *mawin* no ambiente da igreja parece ser ineficaz.

2.1 – Uma experiência local de cristianismo

Como ponto de partida para a análise, é importante reconhecer que o cristianismo, embora centrado na figura de Jesus Cristo, apresenta uma notável diversidade interna, manifesta em suas múltiplas denominações e tradições. Desde os primeiros cismas entre Oriente e Ocidente, passando pela Reforma Protestante no século XVI, pelos “avivamentos religiosos” que tomaram forma nos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX, pelo Concílio Vaticano II no século XX, até os movimentos pentecostais e neopentecostais contemporâneos, cada vertente cristã desenvolveu doutrinas, práticas litúrgicas, estruturas organizacionais e modos de vivenciar a fé que refletem diferentes interpretações teológicas. Como resultado, o cristianismo não é um bloco homogêneo,

mas um campo dinâmico em disputa no qual perspectivas conservadoras e progressistas coexistem dentro de uma mesma denominação, ao passo que visões conflitantes tensionam denominações distintas. Além disso, em razão da natureza expansiva de sua “missão divulgadora”²⁷, o cristianismo tem sido continuamente redefinido pelos grupos sociais com os quais entrou em contato (Vilaça & Wright, 2009, p. 3; Vilaça, 2023).

Os povos indígenas estão inseridos nessa lógica. Ao longo de suas variadas histórias de contato com missionários e organizações cristãs, eles vêm elaborando versões locais do cristianismo (Wright, 1999, 2004; Montero, 2006; Capredon, Cernadas & Opas, 2023). Assim, aquilo que nós, não indígenas, chamamos de “cristão”, muito provavelmente não tem o mesmo significado para os Taurepáng. Até porque, falantes de sua língua vernacular, para grande parte dos moradores do Bananal o português é uma língua secundária, com níveis variáveis de fluência. Portanto, no intuito de interpretar seu exercício das práticas cristãs, pauto-me pela noção de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004), na qual termos homônimos podem significar coisas distintas. Equivocação não é engano ou erro, mas uma forma de “comunicar por diferenças” ao invés de silenciar o Outro, o que geralmente acontece quando pressupomos a univocalidade entre o que eles e nós estamos dizendo (Viveiros de Castro, 2004, p. 255).

Associada à ideia de “equivocação controlada” – que supõe que qualquer exercício de tradução sempre trai o sentido original –, recorro também ao conceito de “concordância pragmática” (Almeida, 2013), entendido aqui como a zona de interseção entre universos semânticos e mundos parcialmente compartilhados que caracterizou os catorze meses de convivência com os moradores do Bananal. Esclarecer esses pontos é fundamental e espero que o leitor os mantenha em vista ao longo dos temas examinados nesta tese. Afinal, quando os Taurepáng afirmam ser cristãos, eu não poderia fazer outra coisa senão “levá-los a sério” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 129) e tentar compreender os sentidos que atribuem à sua experiência com o cristianismo.

²⁷ A ordem de levar a palavra de Deus a todos os povos e nações está expressa de forma clara em vários trechos da bíblia, especialmente no Novo Testamento. O mais conhecido é o chamado “Ide de Jesus”, em Mateus 28: 19-20, que diz: “Ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos”. Outra passagem que reforça essa visão é encontrada em Marcos 16: 15, que diz: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura”.

Chochi, a igreja

Balizado pelo arcabouço teórico anteriormente apresentado, passo agora ao exame do cristianismo praticado no Bananal. Para introduzir essa análise, descrevo inicialmente as atividades rituais realizadas dentro da igreja – uma construção de madeira denominada *chochi*, localizada no pátio da aldeia. Sua estrutura é retangular, com teto de folhas de zinco, quatro janelas distribuídas nas paredes laterais e duas na parede frontal, onde também se encontra a porta de entrada. O interior da igreja é dividido em duas áreas principais: a plataforma e o salão. Na plataforma ficam o púlpito, o computador, as caixas de som, o telão para a exibição de mídias e um banco reservado a membros convidados – que cantam ao microfone ou conduzem orações coletivas antes e depois da pregação. O salão, por sua vez, ocupa cerca de quatro quintos da área interna da *chochi*, composto por duas fileiras de onze bancos cada, totalizando vinte e dois bancos. Considerando que cada banco comporta de seis a sete pessoas, a capacidade total da igreja é de aproximadamente 154 assentos. Em ocasiões especiais, como na Páscoa e no Natal, pares de cadeiras de plástico são colocados no corredor central, junto às extremidades das fileiras de bancos, elevando a capacidade para 176 lugares.

Ou seja, mesmo em sua capacidade máxima, a igreja não comporta nem a metade dos quatrocentos moradores da aldeia. É de se ressaltar, todavia, que historicamente o Bananal sempre foi uma comunidade pequena, constituída basicamente pelos arranjos matrimoniais das filhas e filhos de Bento. Em 1989, por exemplo, Andrello (1993, p. 13) contabilizou 90 moradores, ao passo que em meu primeiro trabalho de campo no Bananal, em 2016, registrei um total de 215 pessoas²⁸. Essa cifra aumentou significativamente a partir de 2017, quando vinte e quatro famílias taurepáng se mudaram da Venezuela para o Bananal. A maioria veio da aldeia adventista Kumarakapay (também chamada de San Francisco de Yuruaní), fugindo tanto da crise venezuelana quanto do terror causado por *kanaimé* – tema a ser tratado no Capítulo VI.

Cientes da discrepância entre o número total de moradores e a capacidade máxima da igreja, alguns interlocutores manifestam o desejo de ampliar a *chochi*, preferencialmente reconstruindo-a em alvenaria. Ao mesmo tempo, todavia, reconhecem

²⁸ À época de Andrello (1993), a aldeia Bananal era chamada de Makayapáng, em referência ao igarapé que a margeia. Devido à dificuldade dos agentes da FUNAI e SESAI em escrever esse nome, no final da década de 1990 o chefe Bento a rebatizou para Bananal, em homenagem aos pés de bananeira que já haviam no local – indício, inclusive, da ocupação anterior daquele sítio por outras pessoas. Em todo caso, a nomeação das aldeias a partir de um curso d'água próximo é uma prática comum entre os Pemon (Thomas, 1982, p. 34).

que não são todos os cultos que lotam. O culto de quarta-feira à noite reúne bem menos pessoas que o de sexta. Mas nenhum se compara ao culto matutino de sábado, o principal evento cerimonial da comunidade, quando a *chochi* fica completamente cheia. A seguir, descrevo a dinâmica ritual dos cinco cultos realizados semanalmente no Bananal.



Figura 1: *Chochi*, a igreja do Bananal. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Dinâmica dos cultos

De acordo com Peirano (2002), rituais são “tipos especiais de eventos”, mais formalizados e estereotipados que os “eventos ordinários” do cotidiano, e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já são recortados em termos nativos. Nesse sentido, possuem uma ordenação que os estrutura e a percepção coletiva de realização com um propósito definido. Além disso, afirma a autora, os rituais de uma determinada sociedade põem em relevo e justificam o que já é usual nela (2002, p. 8). Deste modo, os cultos adventistas no Bananal podem ser interpretados como uma prática que organiza o tempo, o espaço e as relações sociais na aldeia, cuja repetição semanal cria uma cadência ritual que marca a vida comunitária.

De forma esquemática, os cultos seguem um calendário com pouca variação: nas noites de domingo ocorre o Culto de Evangelismo; nas noites de quarta-feira o Culto de

Oração; nas noites de sexta-feira o Culto do Pôr do Sol; nas manhãs de sábado o Culto de Adoração e nas tardes de sábado o Culto Jovens Adventistas. Os cultos noturnos são realizados das 19h às 20h, o culto matutino de sábado das 10h às 12h e o vespertino das 16h30h às 18h. Esses horários, entretanto, podem ser eventualmente extrapolados, pois os momentos posteriores ao culto são utilizados para repassar informativos de interesse comunitário. Comparecer à igreja é também uma forma de se inteirar dos próximos eventos da aldeia.

A pregação de todos os cultos mobiliza pautas centrais da religião adventista, como o “grande conflito” entre Deus e Satanás e o iminente retorno de Jesus Cristo à terra. Movidos por essa forma de interpretar os acontecimentos do cotidiano, bem como as notícias do mundo que chegam pela televisão e internet, os Taurepáng parecem viver um constante estado de “atenção milenarista” (Robbins, 2004, p. 164). E enquanto Jesus não retorna, eles entendem que os conflitos só tendem a se agravar, seja pelo surgimento de doenças e guerras, seja pelo aumento da fome e da violência de maneira generalizada. Sob essa ótica, os eventos recentes na fronteira Brasil-Venezuela relacionados ao acirramento da tensão militar, a grande migração venezuelana para o Brasil, a situação de miséria que assola os parentes em lado venezuelano, e a eclosão da pandemia de COVID-19, em 2020, reforçam os prognósticos taurepáng de que o fim do mundo está próximo (Monticelli, 2020, p. 29).

Paralelamente, cada culto possui uma temática própria. No Culto de Evangelismo (noite de domingo), a pregação tem como propósito sensibilizar os fiéis a levar a mensagem adventista às pessoas que ainda não a conhecem. No Culto de Oração (noite de quarta-feira), a pregação dá ênfase ao “poder da oração” de quem se mantém fiel aos ensinamentos bíblicos, em especial a abstenção do consumo de bebidas alcoólicas e tabaco. Os Taurepáng consideram que *pürimantok* – “oração, orar, vamos orar” – é uma forma de “conversar com Deus”. Nesse sentido, eles entendem que quanto mais pessoas orarem em prol de um mesmo objetivo, maiores são as chances de sua realização.

A finalidade do Culto do Pôr do Sol (noite de sexta-feira) é dar as boas-vindas ao advento do sábado, destacando a necessidade de resguardá-lo como sinal de compromisso com Deus. Após o comércio na Feira do Produtor na cidade de Pacaraima, que ocorre toda sexta-feira das 7h às 14h, os Taurepáng retornam para a aldeia e desfrutam de momentos de lazer no quintal de suas casas ou no campo de futebol, até o fim da tarde. Como todo adventista, eles compreendem que a transição de um dia para o outro ocorre

às 18h, com pôr do sol. Assim, às 18h já não se joga bola e as pessoas começam a se preparar para ir à igreja e o conseguinte resguardo sabático.

Quanto ao Culto de Adoração (manhã de sábado), é o único anunciado pelo que considero ser o “chamado do berrante”. Cedinho nas manhãs de sábado, um dos diáconos da igreja utiliza um estrondoso berrante para comunicar a iminência do início do culto. Feito de chifre de boi, a palavra em taurepáng para berrante é *tutatok*, sendo que *-tu* significa “som” e *tatok* é “aquilo que toca”. De hora em hora, às 6h30, às 7h30 e às 8h30, o diácono sopra o instrumento cujo som ecoa do pátio da igreja para praticamente toda a aldeia. Nesse momento, a *chochi* vai, aos poucos, se enchendo com a chegada dos fiéis que, ao se acomodarem nos bancos, passam a somar suas vozes aos louvores reproduzidos pelo sistema de som. Avelino conta que desde quando era criança em Maurak, nos anos 1950, lembra-se do berrante ser soprado chamando as pessoas para o culto, uma prática que supõe ter vindo da missão *Paruimã*, do reverendo Alfred Cott. Cabe destacar, de forma comparativa, que os Ingarikó da aldeia Manalai, na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, também sopram um berrante convocando as pessoas para a *soosi*, a igreja. No entanto, os cultos que praticam não são adventistas, mas do *Aleluia* (Amaral, 2019, p. 182)²⁹.

Além do “chamado do berrante”, outra particularidade do Culto de Adoração é o fato de ser o único culto da semana precedido pelas atividades da Escola Sabatina e pela coleta do dízimo – tema que será retomado no Capítulo V. Com o encerramento das atividades da Escola Sabatina, às 10h15, na qual os Taurepáng estudam diversos temas cristãos do Antigo e do Novo Testamento, há um breve intervalo até o início do louvor que marca oficialmente a abertura do Culto de Adoração, intitulado *O Senhor está em seu Santo Templo*. Trata-se de um momento solene, no qual as pessoas se colocam de pé e cantam em uníssono os versos:

O Senhor está em seu Santo Templo
O Senhor está em seu Santo Templo
O Céu, o Mar e a Terra
E vós guardai silêncio perante Deus
Silêncio, silêncio perante Deus. Amém³⁰.

²⁹ Soprar um berrante convocando os fiéis para o culto parece ser um costume muito anterior à chegada dos missionários adventistas aos Taurepáng do Monte Roraima. Em meados do século XIX, o viajante Richard Schomburgk esteve na missão anglicana *Pirara*, do reverendo Thomas Youd, e testemunhou que antes do culto começar um berrante era tocado, chamando os indígenas para a *church*. Para Amaral, “é bem possível que essa seja a inspiração do *tururu* [o berrante] do *Aleluia*” ingarikó (Amaral, 2019, p. 182, nota 221).

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=9w4e6ncQG6U> (acesso em: 13/02/25).

Apesar de a letra ser reproduzida no telão da igreja, os Taurepáng a sabem de cor e cantam com notável vigor. Com o louvor encerrado, o pregador sobe à plataforma, faz uma oração silenciosa, geralmente de joelhos, e se prepara para iniciar a pregação. Enquanto isso, a congregação continua cantando os hinos exibidos no telão, até que, em determinado momento, todos se silenciam para que apenas o pregador fale. Ademais, a estrutura do Culto de Adoração segue a mesma dos demais cultos: “serviço de canto / pregação / serviço de canto”. Sobre o tema da pregação, em geral volta-se à necessidade de buscar a salvação em Jesus Cristo, pois, se a existência neste mundo é breve, no paraíso celestial ela será livre de doenças, mortes e sofrimento. Em suma, será um “lugar de vida eterna” – *kowannötok tericheparak patá*.



Figura 2: Diácono José soprando o berrante para o Culto de Adoração. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Por fim, o último culto da semana acontece nas tardes de sábado, chamado de Culto Jovens Adventistas ou Culto JA. Sua principal característica é ser marcadamente

lúdico. Após o serviço inicial de canto, são realizadas gincanas para testar o conhecimento religioso das pessoas reunidas na *chochi*. Há brincadeiras para dar continuidade a um louvor subitamente interrompido, avaliar quem sabe de cabeça o maior número de versículos e jogos de pergunta-resposta sobre assuntos diversos da bíblia, tais como: qual o nome do irmão de Jesus? Quem é o homem mais velho citado no Antigo Testamento? Quantos dias e noites Jesus passou no deserto sendo tentado por Satanás? As gincanas são momentos divertidos que fazem toda a congregação rir. Os vencedores, por sua vez, são premiados com apostilas da Escola Sabatina, uma bíblia nova ou livros de Ellen White fornecidos pela Associação Amazonas-Roraima (AAmaR). Quanto à pregação, ela é geralmente feita por algum jovem e é comum haver insegurança em sua fala. Essa prática pode ser interpretada como uma forma de iniciação que prepara a futura geração de pregadores. Durante a pregação, os membros mais experientes fazem gestos de concordância com a cabeça, demonstrando aprovação ao desempenho do jovem pregador.

A dinâmica de cinco cultos temáticos por semana – uma série quase diária de encontros na *chochi* – é sem dúvida influência da Associação Amazonas-Roraima (AAmaR), braço institucional da Igreja Adventista do Sétimo Dia do Brasil³¹, que desde o início dos anos 2000 fornece todo o material religioso que os Taurepáng do Bananal utilizam em sua prática cristã. Além das apostilas da Escola Sabatina, a AAmaR disponibiliza também o *Sermonário* – livro que contém o tema de cada pregação para o semestre – e a lista de louvores a serem tocados nos cultos, mídias digitais reproduzidas no computador da igreja e atualizadas periodicamente pela instituição adventista. No entanto, como veremos adiante, todo esse material está em português, de modo que os pregadores fazem uma tradução “em tempo real” da mensagem contida nas páginas do *Sermonário*, ao passo que os louvores são entoados na língua dos brancos. Assim, considerando que a estrutura dos cinco cultos semanais segue o padrão “serviço de canto / pregação / serviço de canto”, volto-me para os possíveis significados do canto para os Taurepáng. Na sequência, examino dois trechos de pregação para a análise seu conteúdo.

Os cantos

Quarta-feira à noite. Era inverno na Amazônia e chovia intensamente. Enquanto aguardava sob o beiral da escola uma trégua das águas, ouvia de longe o canto vindo da igreja. Quando a chuva diminuiu, parti em busca de um caminho possível em meio ao

³¹ <https://aamar.adventistas.org/> (acesso em: 21/11/24).

terreno alagado, preocupado em não sujar minha melhor roupa reservada especificamente para os cultos: camisa social, calça jeans e sapato. Ao me sentar no banco da igreja, reparei nos pés de meus amigos Taurepáng, com suas sandálias e sapatos intactos, sem nenhum respingo de lama. Os meus, ao contrário, estavam enlameados até a canela. Quase num sussurro comigo mesmo, não pude deixar de me perguntar: como eles conseguem?

Como indica Peirano (2002), a antropologia se desenvolve por meio do diálogo entre teoria e etnografia, procedimento que tem como base a surpresa com que o antropólogo se depara com novos dados de pesquisa, revelados, geralmente, a partir dos tipos de eventos de que participa ou que reconhece como significativos para aqueles que observa (2002, p. 8). Sob essa ótica, nos cultos que participei no Bananal, chamou-me a atenção o fato de não ter presenciado nenhum canto em língua indígena. Ao passo que as pregações são feitas no idioma taurepáng – embora misturem palavras e frases inteiras em português ou espanhol –, os cantos, por sua vez, são entoados integralmente em português. Mesmo que haja professores na aldeia que poderiam traduzir os louvores, isso não parece ser uma questão para eles. A impressão que se depreende é que a pregação, para ser entendida, precisa ser traduzida, os cantos, em contrapartida, devem ser reproduzidos.

Essa constatação encontra respaldo na literatura. Durante a sessão de cura, o xamã entoava cantos recebidos de seus espíritos auxiliares, os *Mawarí* (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 179). No antigo ritual de caça *parishara*, os cantos provinham do contato do xamã com os espíritos donos das espécies animais, sobretudo queixadas (Lewy, 2012a). No *Aleluia*, como mencionado no capítulo anterior, Bichiwung recebeu cantos mediante o contato direto com a divindade reluzente que visitou no céu, posteriormente associada ao Deus cristão – e algo semelhante também parece ter caracterizado a expertise de Abel. Já entre os anos 1930-1970, entre os Pemon na Venezuela, surgiram os cultos *Chimiting*, *Chochimuh* e o movimento profético de *San Miguel*. Os dois primeiros ficaram marcados pela apropriação de cantos cristãos e da liturgia religiosa ensinada pelos missionários, enquanto no *San Miguel* seu profeta primevo apreendeu novos cantos após ter a alma conduzida por dois anjos em viagem xamânica ao céu.

Ou seja, muito antes de sua adesão às práticas adventistas, a alteridade representada por espíritos, animais e os próprios não indígenas já configurava uma fonte valiosa de cantos para os Taurepáng. Assim, para contextualizar de forma mais ampla o significado do canto nos cultos do Bananal, convém apresentar as particularidades da iniciação xamânica, do baile *parishara* e sua relação com o *Aleluia*. Em seguida, volto-

me às características do *Chimiting*, *Chochimuh* e *San Miguel*, três cultos pemon independentes que guardam relação com sua prática anterior do *Aleluia*, mas que, nos casos do *Chimiting*, *Chochimuh*, teriam favorecido uma maior abertura aos fundamentos da religião adventista.

Durante a iniciação do *piasán* – o xamã pemon –, o aprendiz ingere uma série de vomitivos preparados com a casca de determinadas árvores³², raladas e diluídas em água, à qual se acrescentam pedaços triturados de ninhos de cigarra, que atribuirão beleza à sua voz. Em seguida, deve cantar: “*Tulubepé enãke yúmaua umotalipuna menãkape auizipa ulatoyupe*” (“Amigavelmente sente-se em meu ombro, *Mawarí*, você deve ser meu companheiro”). O termo *Mawarí* designa uma categoria de seres espirituais que habitam o interior das serras, cujo contato com pessoas comuns – que não sejam xamãs –, é potencialmente perigoso, mas não para o xamã. Ao longo dos anos de iniciação do *piasán*, o consumo de diferentes tipos de vomitivos, intercalado com o uso de tabaco na forma de fumo e também ingerido como infusão via nasal, torna o xamã capaz de arregimentar um número cada vez maior de *Mawarí* junto a si, em sua pessoa. Na sessão de cura, todo o trabalho é conduzido por cantos que, entoados em diferentes vozes, são os próprios espíritos auxiliares falando através da boca do *piasán* (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 179).

Quanto ao *parishara*³³, Koch-Grünberg afirmou ser o “baile favorito” dos Taurepáng e Macuxi. Nessas “festas dançantes”, escreveu o autor, os bailarinos chegavam ao pátio da aldeia em longas filas, um atrás do outro. Na cabeça, usavam trançados de folhas da palmeira inajá, que cobriam toda a cabeça e parte do rosto, abrindo-se na frente como um leque. Um trançado semelhante descia pelo corpo, cobrindo as pernas e os pés. Na mão esquerda carregavam flautas de madeira imbaúba, adornadas com figuras humanoides e animais. Cada bloco de dançarinos tinha seu primeiro bailarino e cantor – função desempenhada tanto por homens quanto por mulheres. Na dança, o pé direito marcava o ritmo, enquanto o esquerdo se arrastava logo atrás. Passo a passo, os blocos se moviam em uma grande celebração, com bailes que se estendiam durante toda a noite e, por vezes, até o dia seguinte ou mesmo por dois dias e duas noites consecutivas (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 142).

³² Infelizmente, Koch-Grünberg não foi capaz de identificar as espécies dessas árvores. Porém, em língua indígena seus nomes são: *muré-yeg*, *dzalaúra-yeg*, *péune-yeg*, *mése-yeg*, *maualitalekalú-yeg*, *maipaíme*, *zolói-yeg*, *makalaula*, *elikauá* e *ayúg* (1982 vol. III, p. 179-180).

³³ Também glosado *parischerá*, *pariserá*, *parizerá*, *pariselá* ou *parizelá*.

Enquanto dançavam, os indígenas apoiavam a mão direita no ombro esquerdo do vizinho, ou ambas as mãos sobre os ombros do companheiro ao lado. Os dançarinos formavam um longo círculo aberto, movendo-se um passo à frente e outro atrás. Após uma sequência de passos, paravam e gritavam: “Hê----hê----haí--haí--haí--haí”. Ao sinal do primeiro bailarino, todos se voltavam para o centro do círculo e entoavam novos cantos. O coro coletivo crescia em volume, acompanhado de gritos como: “Haí---a---a--haí---a---a”, repetidas vezes. Também se bebia intensamente. No *parishara*, as mulheres entravam no círculo da dança carregando cuias repletas de caxiri, e cada dançarino bebia o máximo possível de uma só vez. No centro da roda, homens e mulheres com os corpos pintados com desenhos de jenipapo dançavam um baile à parte, chamado *tukui*. Em pares ou trios, passavam agachados ao lado dos dançarinos do *parishara*, entoando, porém, outros tipos de cantos (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 143).

Para o etnógrafo alemão, esses bailes guardam estreita relação com os *pandón*, as “narrativas de origem” dos Pemon. Os cantos do *parishara* remetem a um longo relato mítico sobre utensílios mágicos de caça e pesca que o xamã recebe dos animais e deve devolvê-los ao primeiro bailarino do grupo, que, por culpa de seus parentes malévolos, se converte ele próprio em animal de caça. Já os cantos do *tukui* versam sobre a história de um xamã ancestral que, após diversas aventuras, ascende à posição de “chefe de guerra” e primeiro bailarino dos peixes. O *tukui* é considerado o baile de todos os peixes e aves, cujas vozes são imitadas nos pequenos apitos soprados pelos dançarinos. O *parishara*, por sua vez, corresponde ao baile dos animais quadrúpedes de caça, especialmente queixadas. Guiada pelo som das flautas, a longa fila de dançarinos representa uma manada de queixadas passando aos grunhidos pela aldeia. Segundo Koch-Grünberg, ambos os bailes constituíam “meios mágicos” para lograr êxito na pesca e na caça (1982, vol. III, p. 144).

Falando especificamente do *parishara*, quando os animais da mata ouviam os cantos sendo entoados de forma coletiva no pátio da aldeia, entendiam que estavam sendo convidados para a grande festa que ali acontecia. Contudo, tratava-se de um arдил, de uma “armadilha sonora” (Gutiérrez-Choquevilca, 2013), pois, ao se aproximarem suficientemente perto, o encerramento da dança dava início à sua caçada pelos dançarinos (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 47, 71, 61; Lewy, 2012a; Amaral, 2019, p. 214, 296).

Koch-Grünberg observa que os antigos Taurepáng aprenderam esses bailes com os xamãs ou diretamente com os animais. Porém, uma tradução gramatical precisa dos cantos foi considerada impossível, pois muitos termos eram incompreensíveis até mesmo

para os próprios indígenas. Estes explicaram que, nos cantos do *parishara* e do *tukui*, havia palavras distintas das usadas em seu cotidiano. Além disso, alguns cantos haviam sido obtidos de outros povos, falantes de línguas diferentes, o que os tornava “incompreensíveis” para os Taurepáng (1982, vol. III, p. 145).

De forma complementar, o autor também descreve o incipiente *Aleluia*, ou *Areruya*, um “baile próprio dos Taurepáng do Roraima”, anotou, que seria “uma recordação dos missionários ingleses que atuaram antigamente junto a esse povo, porém sem deixar rastros cristãos mais profundos”. O baile do *Aleluia* consistia em um círculo fechado, com dançarinos em duplas ou trios que caminhavam com a mão direita sobre o ombro esquerdo do parceiro. Por vezes, o primeiro dançarino voltava-se para os demais, fazendo metade da roda dançar de frente para a outra metade, até retornarem à posição inicial. Para o etnógrafo alemão, os cantos do *Aleluia* lembravam cantos eclesiásticos ingleses, mas com letras em língua indígena ou em um inglês distorcido. Seguiam um ritmo animado de marcha e, ao término de cada canto, os dançarinos permaneciam olhando fixamente para o centro da roda até que o primeiro bailarino puxasse um novo canto, guiando os demais participantes (1982, vol. III, p. 145).

Os cantos do *Aleluia* são estruturados com base na repetição, em que um mesmo verso é entoado várias vezes antes de avançar para o próximo. Mediante sua compactação, em que se eliminam todas as repetições e mantêm-se apenas as frases essenciais, um canto de dez horas pode ser reduzido para noventa minutos (Abreu, 1995, p. 8-9). No entanto, relatos do jesuíta Cary-Elwes indicam que os Kapon do extremo norte de Roraima costumavam cantar a mesma frase de um canto ou oração do *Aleluia* por dez a quinze minutos antes de seguir para a próxima (Abreu, 1995, p. 48, nota 26).

Com efeito, após suas primeiras manifestações entre os Macuxi e Akawaio, não tardou para as danças e cantos do *Aleluia* incorporarem as danças e cantos do *parishara*, o antigo ritual de caça praticado de forma sazonal pelos Pemon e Kapon. Assim, a tradicional casa cerimonial de suas aldeias – chamada de *tukui bing*, “ninho do beija-flor” – foi rebatizada para *chochi*, possível adaptação do inglês *church*, e nela a prática do *Aleluia* se sobrepôs ao *parishara* (Butt Colson, 2009, p. 254; Lewy, 2012a, p. 64).

Crítico do *Aleluia*, Koch-Grünberg afirmou que suas danças e cantos não passavam de uma “caricatura” do *parishara* (1982, vol. I, p. 107). Na aldeia Kawariana Romono, por exemplo, o autor comenta que se percebia com mais clareza a influência do “anglo-cristianismo” entre seus moradores, pois lá se dançava o *Aleluia*, ao passo que em aldeias vizinhas, “mais originais” em sua opinião, ainda se preferia o *parishara* (1982

vol. III, p. 145). É interessante contrastar essa avaliação com o que disse Raimundo a Andrello, nos anos 1990, em entrevista na aldeia Maurak. De acordo com Raimundo, o *Aleluia* praticado em Kawariana Romono era uma “criação” de seu avô Seremada, que adaptou os cantos ensinados pelo pastor Davis às danças tradicionais de seu povo (Andrello, 1993, p. 125). Dessa inovação ritual teria surgido o culto *Chimiting*.

No ano de 1957, Butt (1960) visitou aldeias taurepáng na Venezuela e constatou que eles não praticavam mais o *Aleluia*. Em seu lugar haviam adotado o *Chimiting* – também grafado *Chimiding* –, adaptação indígena para “*church meeting*”. Segundo a autora, o *Chimiting* é “mais uma evidência do intenso interesse que as tribos de língua Caribe têm no ensinamento missionário e em sua capacidade de adaptá-lo à vida tradicional” (1960, p. 99). A gênese do *Chimiting* está relacionada ao contato de antigos grupos taurepáng com cantos cristãos:

Todos os Taurepáng costumavam cantar o *parishara* e o *tukuy* [rituais voltados, respectivamente, para a caça e pesca]. Depois de serem ensinados a cantar músicas adventistas, eles queriam ter músicas para cantar e orar no Natal e em outras festas, então desenvolveram o *Chimiting* (Butt, 1960, p. 99, *tradução minha*).

No entanto, Butt comenta que não houve consenso entre seus interlocutores sobre o *Chimiting* ter se desenvolvido necessariamente a partir de cantos adventistas. Para o chefe Augustine, de uma aldeia taurepáng na Venezuela, o irmão de seu pai aprendeu o *Chimiting* com um tal “Smithy de *Bartica*”. Ao que tudo indica, um certo pastor Smith teria partido do rio Essequibo, na Guiana, em missão evangelizadora pela área do Roraima. Durante a expedição, ensinou cantos que os Taurepáng deveriam entoar toda vez que quisessem “orar para falar com Deus”. Porém, quando Butt tentou transcrever os cantos do *Chimiting*, descobriu que seus interlocutores não apenas desconheciam o significado das letras que cantavam, como estas eram compostas por palavras em um inglês precário e parcialmente desconexas, como: “*Oh Mose drinking water*”, “*one, two, three*” e “*where’s my Lor?*” (Butt, 1960, p. 99).

Quanto ao culto *Chochimuh*, Thomas (1976, p. 11) o presenciou nos anos 1970 entre os Pemon da região de Wonkén, na Venezuela, e percebeu que seus cantos eram uma mistura de palavras em inglês, espanhol e língua indígena, tais quais *Jishe Krai* (para *Jesus Christ*), *amen* (amém), *orekok* (para *Holy Ghost*), *Dios* (Deus), *padre* (pai), *maimii* (“palavra”), *walpibe* (“escuro”), *nonpona* (“na terra”), *veiyu* (luz) e *kakpona* (“no céu”).

Possível adaptação nativa para “*church man*”, o *Chochimuh* parece ter se diferenciado do *Chimiting* não exatamente pela estrutura do culto, pois também envolvia um conjunto específico de cantos e orações realizados na *chochi*, a “igreja”, mas pela frequência com que era praticado. Nos anos 1950, o *Chimiting* ocorria em datas comemorativas, como o Natal, ao passo que na década de 1970 o *Chochimuh* seria um culto “quase diário” (Andrello, 1993, p. 142).

Sobre o movimento profético de *San Miguel*, ele haveria surgido na década de 1970 nas aldeias pemon situadas às margens do rio Caroní, na Venezuela. Trata-se de uma área habitada sobretudo pelos Kamarokoto, embora conte com a presença de grupos arekuna e, em menor número, taurepáng. Para Gabriela Levy (2003), o movimento profético de *San Miguel* representa uma continuidade do *Aleluia*, embora as práticas pemon do *Chimiting* e *Chochimuh* também devam ser levadas em consideração. A emergência desse culto está relacionada a uma senhora chamada Lucência, que certo dia trabalhava em sua roça quando, repentinamente, uma entidade reluzente vestida toda de branco apareceu em sua frente. Fluente na língua pemon, o visitante se identificou como sendo o Arcanjo Miguel e comunicou a Lucência que o mundo estava prestes a acabar. Em seguida, lhe transmitiu uma série de cantos e a mensagem para que construísse uma igreja. Depois desse episódio, Lucência ganhou fama como curandeira, mas morreu antes de finalizar a construção de uma *chochi* para o Arcanjo Miguel. Semanas antes de sua morte, todavia, um rapaz teve a ideia de gravar em fitas K7 os cantos de Lucência. Tais fitas passaram a circular pelas aldeias da bacia do rio Caroní. Assim, alguns anos mais tarde, um jovem dançava e cantava essas músicas quando caiu desmaiado. Depois de três dias desacordado, despertou e disse aos parentes que havia se encontrado com o próprio Arcanjo Miguel, que conduziu sua alma até as portas do paraíso, no céu. Em seguida, o rapaz começou a entoar cantos inéditos, desconhecidos até então. Esse evento foi crucial para a consolidação regional do movimento profético de *San Miguel*. Aos poucos, a aldeia onde o jovem profeta morava cresceu com a chegada de novos moradores e, duas vezes ao dia, as pessoas se reuniam na *chochi* para dançar e cantar os ensinamentos que ele transmitia (Levy, 2003, p. 3).

Claramente influenciado pelo catolicismo, o movimento profético de *San Miguel* encontrou maior adesão entre os Pemon do Caroní. Quanto aos grupos taurepáng situados mais próximos ao Monte Roraima e à vila de Santa Elena de Uairén, sua prática parece não ter encontrado tantos adeptos, que, antes de aderirem ao *Chimiting* e ao *Chochimuh*, eram entusiastas de um *Aleluia* mesclado com elementos do cristianismo protestante. Essa

seria uma das razões para Andrello (1993) afirmar que o *Chimiting* e o *Chochimuh* haveriam desempenhado um papel significativo no gradual processo de adesão dos Taurepáng à religião Adventista do Sétimo Dia. Nas palavras do autor:

Tomando-se, assim, o *Chimiting* e o *Chochimuh* como passos em direção à conversão ao adventismo, evidencia-se que tal processo constitui uma modalidade, ao lado do movimento do *Aleluia*, da efervescência profética das primeiras décadas do contato nas circunvizinhanças do Monte Roraima. Frisa-se que tal fenômeno salientava um tema próprio à cosmologia desses povos: a ideia de um caminho para as almas dos mortos, situado no céu, ao fim do qual os aguardava um paraíso. No entanto, se o tema tradicional refere-se a um lugar, já o adventismo e o *Aleluia*, na qualidade de movimentos proféticos, trazem consigo a ideia de um tempo, um novo tempo (Andrello, 1993, p. 147).

Ao analisar o significado do canto para os Pemon, Matthias Lewy (2012b) sugere que o canto ritual opera como um veículo capaz de conectar seres de diferentes domínios cósmicos. Segundo o autor, se no *parishara* o xamã obtinha cantos mediante o contato com os donos espirituais das espécies animais, o mesmo método xamânico teria sido estendido para o *Aleluia*, a princípio, e posteriormente para os demais movimentos proféticos da área *circum*-Roraima (Lewy, 2012b, p. 20). Nessa chave interpretativa, o interesse dos antigos Pemon e Kapon pelo conhecimento dos missionários estaria baseado na premissa de que os indígenas haviam compreendido que os missionários sabiam como fazer as entidades cristãs os ouvirem. Portanto, ao se apropriarem dos cantos cristãos, o interesse dos xamãs-profetas seria estabelecer contato com os novos espíritos introduzidos pelos brancos, que os indígenas entenderam como habitantes do patamar celeste do cosmos. De acordo com o autor:

O processo de apropriação [dos cantos cristãos] torna-se compreensível ao refletir sobre as técnicas do xamã para entrar em contato com entidades outras que não sejam humanas. (...) Esta é a razão pela qual eles imitaram as letras das canções inglesas (...) Os xamãs usaram essa imitação da língua inglesa com o objetivo de entrar em contato com espíritos cristãos. Esse método fazia sentido, pois eles sempre se dirigiam aos espíritos com suas canções especiais, recebidas pelos próprios espíritos (Lewy, 2017, p. 270, *tradução minha*).

Seguindo a sugestão do autor, o canto cerimonial pode ser compreendido como capaz de estabelecer um “caminho” para a comunicação com o mundo espiritual (Montardo, 2018; Brabec de Mori, 2018), o que explicaria a tradução dos louvores ser desnecessária na prática adventista taurepáng. Para eles, afinal, o importante nos cultos é cantar. Apontamentos nessa direção mostram-se pertinentes, fornecendo uma lente interpretativa para o fato de os antigos Taurepáng não entenderem o significado dos cantos que entoavam no *Chimiting* e *Chochimuh*, e os atuais moradores do Bananal não traduzirem os louvores adventistas, entoados integralmente na língua dos brancos³⁴. No entanto, quando Lewy (2017) tem como ponto de partida que o xamã “canta para se comunicar com os espíritos”, e estende essa condição para o *Aleluia* e demais movimentos proféticos que tomaram forma na região, o autor parece não levar em consideração uma variável de primeira ordem, que diz respeito à produção do corpo indígena.

Como vimos, faz parte da iniciação e do próprio ofício do *piasán* o consumo regular de tabaco. Sobre o *Aleluia*, em alternância, há poucas informações acerca de sua prática por Bichiwung, o profeta macuxi, além de sabermos que ele era xamã, assim como Abel, seu sucessor akawaio. Segundo a versão registrada por Butt (1960), quando Abel visitou pela primeira vez uma *chochi* onde o *Aleluia* era praticado, teria menosprezado o que viu. No entanto, ao tentar entrar em contato com os espíritos associados ao paraíso celestial, não obteve sucesso. Diante disso, decidiu parar com o consumo de tabaco e cessar os cantos de *Mawarí*, adotando, em seu lugar, as orações e os cantos cristãos como meio de acesso à entidade celeste (Butt, 1960, p. 79).

Note-se, assim, a mudança na produção do corpo indígena – do xamã tradicional ao xamã-profeta –, em que a ausência de consumo de tabaco e a aquisição de um novo repertório de palavras (cantos e orações) adquirem destaque. No estudo das sociedades ameríndias, a centralidade do corpo decorre de sua condição relacional, que demanda um constante processo de produção de corpos “aparentados entre si”, que partilham a mesma perspectiva sobre o mundo. A questão do corpo, portanto, é analisada como um ponto de convergência das relações sociais entre os diversos coletivos de seres existentes no cosmos. Por essa razão, diferentes técnicas de produção corporal são empregadas pelos povos indígenas, que envolvem resguardos, uma alimentação específica, pinturas, escarificações e rituais de nomeação. Tais cuidados são necessários, uma vez que nas Terras Baixas da América do Sul, e em especial na Amazônia, as pessoas estão a todo

³⁴ Basicamente, os Taurepáng distinguem os brancos em três grandes categorias: *karaiwá*, que são os falantes do português; *spaniori*, falantes do espanhol, e *ingrish*, falantes do inglês.

tempo sujeitas a transitar da condição de parente para a de não-parente, e da de “gente de verdade” para “gente-outra” (Gonçalves, 1992; Viveiros de Castro, 1996, 2002c; Lima, 1996, 2002; Gow, 1999; Costa, 2013; Matos, 2018).

Nesse sentido, a produção do corpo indígena decorre da prática, e ambos, prática e corpo, se afetam mutuamente em um constante processo de transformação (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979; Ewart, 2005; Vilaça, 2005; Kelly, 2005; Morim de Lima & Soares-Pinto, 2024). Quando o casal Cott se instalou na aldeia Akurimã, no final da década de 1920, e posteriormente estabeleceu uma missão religiosa às margens do rio Paruimã, na Guiana, houve o estímulo à produção de um novo tipo de corpo, pautado, dessa vez, pelas práticas da abstenção do consumo de bebida alcoólica, de tabaco, e pelas restrições alimentares características da religião adventista, que considera a carne de determinados animais como “imunda” e imprópria para a alimentação³⁵. Portanto, ao lado da sugestão de Matthias Lewy sobre os cantos provenientes da alteridade viabilizarem a comunicação espiritual, é importante colocar na equação a produção do corpo indígena voltado especificamente para esse propósito. Afinal, seria muito difícil imaginar um Taurepáng que bebe e come carne de porco cantando de maneira exemplar na igreja, ou, inversamente, um *piasán* que não faz uso de tabaco cantando para chamar seus espíritos auxiliares.

Ainda na chave da transformação corporal mediante um novo conjunto de práticas, outra consideração a ser feita é que entre os Taurepáng adventistas não há danças – elemento intrínseco à sua vida ritual pregressa, tanto no *parishara* quanto no *Aleluia* e no *Chimiting* liderado pelo chefe Seremada. Ao longo de seu processo de adesão à religião do Sétimo Dia, eles parecem ter abandonado a dança como parte de sua prática ritual, passando a cantar unicamente parados, sem se mover do lugar. Mesmo assim, há momentos de verdadeiro clímax nos “serviços de canto”, quando a congregação entoa com notável vigor – talvez beirando o êxtase religioso – os hinos projetados no telão da igreja, louvores que, em sua maioria, os moradores do Bananal já sabem de cor. Mas isso não chega a ser uma surpresa. O apreço dos antigos Taurepáng pelos cantos cristãos é

³⁵ No Antigo Testamento, o termo “animais imundos” refere-se àqueles que, de acordo com a lei de Moisés, foram proibidos para o consumo. O propósito dessas restrições alimentares seria separar o povo escolhido dos povos vizinhos, demonstrando sua pureza e obediência a Deus. Há quem afirme, contudo, que teria sido também uma questão de saúde, já que a proibição do porco, por exemplo, ajudaria a prevenir a transmissão de doenças. Seja como for, conforme Levítico 11 e Deuteronômio 14, é vedado o consumo de qualquer animal que não rumine e não tenha o casco fendido; de aves como o corvo e o abutre; de seres aquáticos que não possuam barbatanas ou escamas; e de qualquer tipo de réptil, anfíbio ou animal que rasteje.

notório desde seu efêmero contato com o pastor Davis, em 1911 – tal como reportado por W. Baxter e C. Sutton em meados da década de 1920 (cf. Capítulo I).

Adicionalmente, os moradores mais velhos do Bananal entendem que o *Aleluia* é um tipo de música que se “canta e dança”, comentaram, mas que consideram não ter relação com o que a bíblia ensina. Aproveitando a oportunidade para adentrar os detalhes de sua prática religiosa, perguntei: “e vocês, por que vocês cantam na *chochi*?”. Na maioria das vezes em que levantei essa questão, obtive como resposta que cantar “alegra a pessoa”, “faz bem ao coração” e que eles cantam por se sentirem “felizes”. Nesse sentido, os louvores prediletos de alguns dos entrevistados são: *Oh, Que Esperança*³⁶; *Porque Ele Vive*³⁷; *Se Cristo Comigo Vai*³⁸; *Mais Perto Quero Estar*³⁹; e *Vencendo Vem Jesus*⁴⁰. Este último é particularmente significativo, pois sugere certo elo semântico entre o *Aleluia* – enquanto culto dançante – e a atual prática adventista taurepáng. A repetição enfática do refrão “Glória, glória! Aleluia!” ecoa a antiga cadência rítmica do *Aleluia*, com a ressalva de que, agora ressignificada no contexto adventista, os Taurepáng não dançam mais enquanto cantam. A título de ilustração, a letra do louvor *Vencendo em Jesus* diz:

Já refulge a glória eterna de Jesus, o Rei dos reis,
Breve os reinos deste mundo seguirão as suas leis,
Os sinais da sua vinda mais se mostram cada vez.
Vencendo vem Jesus!

Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Vencendo vem Jesus!

O clarim que chama os crentes à batalha já soou,
Cristo, à frente do seu povo, multidões já conquistou,
O inimigo, em retirada, seu furor manifestou.
Vencendo vem Jesus!

Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Vencendo vem Jesus!

³⁶ Fala sobre a volta de Jesus: <https://www.youtube.com/watch?v=VjksTL6-IQs>

³⁷ Celebra a ressurreição e o poder de Cristo: <https://www.youtube.com/watch?v=0doKHQRcQH4>

³⁸ Expressa confiança na presença de Deus: <https://www.youtube.com/watch?v=IfM3j1Zbkh0>

³⁹ O desejo por proximidade com Deus: <https://www.youtube.com/watch?v=8S4HBO8vSKY>

⁴⁰ Sobre a vitória final de Cristo: <https://www.youtube.com/watch?v=U4ym16En8xc>

Eis que em glória refulgente sobre as nuvens descera,
E as nações e os reis da terra com poder governará.
Sim, em paz e santidade toda terra regerá.
Vencendo vem Jesus!

Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Vencendo vem Jesus!

E por fim entronizado as nações irá julgar,
Todos, grandes e pequenos, o juiz não de encarar.
E os remidos triunfantes, lá no céu irão cantar:
Venceu o rei Jesus.

Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Glória, glória! Aleluia!
Venceu o rei Jesus!

No próximo capítulo, veremos que o que os Taurepáng chamam de “glória”, em português, em seu idioma é denominado *auká*, cujo significado remete tanto à luz da aurora quanto a uma propriedade luminosa que eles entendem como pertencente ao paraíso celeste. De todo modo, porém, foi Clotildo – neto de Bento e professor há muitas décadas de língua taurepáng no Bananal – quem ofereceu a explicação mais instigante sobre o significado do ato de cantar na igreja. Para Clotildo, cantar “abre o pensamento para receber a mensagem”. Em língua taurepáng, essa frase é expressa como:

Daukariüto konekatok mawin apitope.

O termo *daukariüto* pode significar “nosso pensamento”, ou, dependendo do contexto, “nosso espírito”. *Konekatok*, por sua vez, significa “fazer, preparar”; *mawin* é “mensagem, ensinamento” e *apitope* abarca o duplo sentido de “receber, pegar”. Assim, nos cultos, os Taurepáng cantam tanto por “felicidade e alegria” quanto para “preparar o espírito-pensamento” (*daukariüto konekatok*) para “receber a mensagem-ensinamento” (*mawin apitope*). Como a estrutura dos cultos é organizada em “serviço de canto / pregação / serviço de canto”, a explicação de Clotildo e seus parentes permite compreender que os Taurepáng cantam antes da pregação para se preparar para receber *mawin*, e cantam depois em alegria e felicidade por tê-la recebido.

Para fins comparativos, o termo *maimü* significa “palavra, voz”⁴¹, de modo que Gabriela Levy (2003, p. 99) traduziu a expressão kapon *maimü apikö* como “anotar palavras no papel” ou “gravá-las no gravador”. Trata-se, portanto, do ato de reter palavras em uma superfície. Como a expressão *mawin apitope* pode ser entendida como uma variação pemon dessa mesma ideia, ela transmite a noção de reter *mawin* no espírito-pensamento. Desse modo, o canto entoado com vigor pelo coletivo reunido na *chochi* sugere fornecer o meio sonoro pelo qual a mensagem-ensinamento chega ao espírito-pensamento das pessoas, onde se espera que seja retida. Contudo, como *apitope* também significa “pegar”, é possível inferir que quem ouve a pregação não é um sujeito meramente passivo que apenas “recebe” a fala do pregador. É preciso, em vez disso, colocar-se na posição ativa de “pegar *mawin*” – algo que, suspeito, nem sempre ocorre durante os cultos. Essa falha eventual na dinâmica ritual parece estar atrelada à capacidade do próprio pregador de “pegar” *mawin* dos papéis escritos. Passemos, então, ao tema das pregações.

As pregações

Ao se debruçar sobre a prática do *Aleluia* pelos Ingarikó da aldeia Manalai, na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, Virgínia Amaral (2019) chegou às mesmas conclusões de Matthias Lewy acerca da finalidade do canto nos movimentos proféticos da área *circum*-Roraima. Segundo a autora:

Tudo leva a crer que os primeiros profetas kapon e pemon conceberam as próprias aulas de alfabetização das missões anglicanas como parte do conjunto cerimonial mediante o qual os missionários se comunicavam com as divindades (Amaral, 2019, p. 114).

Cabe apontar, todavia, que observações nessa linha já haviam sido feitas por Andrello (1993), possivelmente o primeiro antropólogo a relacionar a circulação secular de papéis escritos pela região do Roraima com o profetismo pemon. O autor comenta o relato do tenente-coronel Lopes de Araújo, comandante da Primeira Comissão de Limites entre o Brasil e a Venezuela, criada em 1880. Em sua passagem pela região que hoje corresponde ao Alto São Marcos, o militar registrou que os Taurepáng possuíam certos papéis aos quais atribuíam tamanho valor que se recusavam a trocá-los por produtos

⁴¹ Armellada & Salazar, 1981, p. 116.

manufaturados. Andrello também analisa a prática ritual de Seremada, na qual o chefe taurepáng “lia” papéis escritos para proferir rezas como “a, b, c”. Ao observar que não importava o significado das palavras pronunciadas, o autor sugere que o que estava em cena, nesses casos, era a apropriação pemon dos papéis escritos enquanto “talismãs”, “depositários de palavras” – novas palavras – às quais se atribuía, tanto a elas quanto ao ato de pronunciá-las, um “valor transcendental” (Andrello, 1993, p. 113).

Em 1898, por exemplo, antes da chegada do pastor Davis à Guiana Inglesa, o zoólogo J. Quelch esteve na aldeia Kawariana Romono e testemunhou o chefe Seremada ministrar um culto inspirado nos ritos anglicanos. A cerimônia combinava rezas com a repetição, no que parecia ser a língua inglesa, dos números de um a dez e do alfabeto, recitados na forma de ladainha. A vestimenta de Seremada era feita de mosquiteiro, no que parecia uma simulação da sobrepeliz dos missionários. De maneira igualmente inventiva, há relatos de um jovem Macuxi chamado William, da aldeia Koimelemong, que conduzia orações extraídas de um livro didático de inglês, onde a ladainha religiosa era baseada em frases como “A vaca nos dá leite. Obrigado, boa vaca” (Amaral, 2022, p. 11). Descrições como essas, inicialmente apontadas por Andrello (1993), colocam em evidência que a leitura que os antigos pemon e kapon faziam dos papéis escritos não se baseava na decifração semiótica de um texto, mas em seu uso como artefato ritual pertencente ao mundo dos brancos, em particular dos missionários, que trouxeram a ideia de um Deus criador que vive no céu (Déléage, 2010, p. 232).

Portanto, ao ser manipulada em determinados contextos rituais, a palavra escrita pode assumir outras naturezas da linguagem, prestando-se a usos que vão além da leitura, decodificação e compreensão do texto (Gow, 1990; Hauck & Heurich, 2018). Nos cultos no Bananal, esse “uso outro” da palavra escrita parece estar relacionado à habilidade do pregador de manusear um texto em português – fornecido pela AAmaR – e traduzi-lo em tempo real para o léxico taurepáng. Essa habilidade tradutória, que pode não corresponder ao conteúdo original do que está escrito, confere ao pregador a condição de “pegar” *mawin* para si e, em seguida, transmiti-la à congregação. As pessoas reunidas na *chochi*, por sua vez, podem não conseguir pegar a *mawin* que lhes fora comunicada, como se a mensagem se dissipasse antes de ser devidamente retida no espírito-pensamento (*daukariito*). É nesse sentido que suspeito que a dinâmica pretendida nos cultos nem sempre ocorra com a eficácia esperada.

Essa suspeita se fez presente durante os exercícios de tradução que realizei com alguns interlocutores, para transcrever o conteúdo das pregações gravadas.

Repetidamente, encontrei dificuldades em obter explicações detalhadas sobre o que havia sido dito pelo pregador. A impressão que tive é que os Taurepáng não conseguiam traduzir o conteúdo das pregações sem fazer longas exegeses bíblicas, contextualizando cada fala reproduzida e pausada no gravador. Como resultado, se as pregações duram em média quarenta minutos, os exercícios de tradução demoravam mais de uma hora para avançarmos dez minutos de gravação, e nem todos se mostraram dispostos a isso, como se o esforço de traduzir para o português o que o pregador havia traduzido para a língua indígena fosse não apenas enfadonho, mas também demasiado complexo e extenuante.

Através das tentativas de tradução das pregações, a noção de “equivocação controlada”, introduzida no começo deste capítulo, reapareceu de forma evidente, já que, para os Taurepáng, a concepção de tradução difere daquela do pesquisador; para eles, traduzir é fazer exegeses. Entretanto, a partir de dois trechos de pregação que consegui reunir, o tema do cuidado com o próximo mostrou-se recorrente. Vejamos como ele é abordado pela pregadora Cláudia, no Culto de Oração do dia 8 de junho de 2022. Com a primeira seção do “serviço de canto” encerrada, Cláudia posicionou-se no púlpito, fez uma oração silenciosa com a bíblia aberta e, com o microfone em mãos, começou:

1. *Söröwarö inna senupantokoman* “nossas contabilidades para com os outros”.
(Hoje nós vamos estudar o tema “nossas contabilidades para com os outros”)
2. *Mörö pok senupantokompe* oração *kupainnokon*.
(Mas antes vamos fazer oração)
3. Querido Jesus *gracias taurönöman meruntã tawörö inna entendematopennöra aprendemapenöra cumprimatope*.
(Querido Jesus, graça te damos e pedimos o poder do Espírito Santo para que possamos entender, cumprir e praticá-lo)
4. *Auyepö ponarö inna komekatope kamapöra* Cristo *yese dau amém*.
(Até que o Senhor venha, devemos proclamar a tua vinda, em nome de Jesus, amém)
5. *Apukatök mörö bíblia dau* Tiago 5:16.
(Vamos abrir a bíblia em Tiago 5:16)
6. *Se'dö taurepö nawa* orai uns pelos outros para ser curado, muito poder por sua eficácia a súplica do justo. *Taurepöman se'dö bíblia*.
(Aqui diz assim: orais uns pelos outros para ser curado, muito poder por sua eficácia a súplica do justo. Está dizendo aqui na bíblia)
7. Quem são pessoas especiais por quem devemos orar?
8. *Anök kin miamonan especial-pe tok nainnök ök pök tok ponak inna purumatokchi*.

(Parentes, amigos, vizinhança. Devemos orar para parentes, amigos e vizinhança)

9. *Atönoö kin mörö epürümantok anak dan ponak* parentes e amigos *taureröman se'dö etrawasoma tok chi* trabalhar para *Potoriüto*.

(Parentes e amigos que desejam trabalhar para Deus devem começar em sua própria família, na vizinhança, entre os amigos)

10. *Tapöman se'dö* nem trabalhar para pastor nem *yuurö yuwanope* para ancião *yuwanope* para Deus.

(Está dizendo aqui: devemos trabalhar para Deus. A obra é de Deus, não é do ancião nem do pastor)

Apesar de curto, com apenas dez frases, esse pequeno trecho de pregação demorou mais de meia hora para ser transcrito por meu amigo Keury, de dezenove anos. Esse é outro detalhe que merece explicação. A maioria dos moradores do Bananal sabe ler e escrever em alguma medida o português, mas a escrita em taurepáng é restrita aos jovens que estudaram o Ensino Fundamental e Médio na Escola Estadual Indígena Tuxáua Bento Louredo da Silva, a escola da aldeia. Ou seja, embora os adultos e idosos falem sua língua nativa, eles não sabem escrevê-la. Os jovens, por sua vez, por mais que saibam escrever em taurepáng, têm dificuldade para “pensar em taurepáng”, como me disseram. Mesmo transcrevendo o que ouviam no gravador, eles não tinham certeza do significado exato das palavras usadas pelo pregador, precisando, portanto, do auxílio de alguém mais velho e experiente nos assuntos religiosos. Conseqüentemente, as traduções exigiam ao menos um jovem que as transcrevesse e um idoso que as interpretasse. No entanto, não foi incomum que dois idosos “conhecedores da palavra de Deus” divergissem em suas interpretações, o que tornava o exercício de tradução quase interminável, pois uma mesma passagem resultava em múltiplas interpretações.

Talvez a dificuldade dos jovens em entender a pregação, e dos anciãos em interpretá-la de forma convergente, relaciona-se com a condição de “pegar ou não” a mensagem-ensinamento (*mawin*). Como agravante, o trecho da pregação de Cláudia nos mostra uma mistura palavras em português, espanhol e língua taurepáng na mesma frase (linha 3: “Querido Jesus *gracias taurönöman meruntã tawörö inna entendematopennöra aprendemapenöra cumprimatope*”), como também o que parece ser a criação de novas palavras durante sua fala. Na linha 8, por exemplo, temos a expressão *especial-pe* para se referir às “pessoas especiais” pelas quais devemos orar. Contudo, enquanto “especial” é uma palavra evidentemente não indígena, o sufixo *-pe* significa “à maneira de, semelhante

a”⁴². Juntando essas duas palavras, a expressão *especial-pe* recebe a tradução de “assemelhado a especiais”, o que pode ser muito vago caso seja analisada isoladamente. Especial o que? Especial quem? Especial por quê? É provável que as exegeses feitas pelos mais velhos “conhecedores da bíblia” tenham entrado em cena justamente por essa razão, para situar os referenciais mobilizados pelo pregador. Porém, além das interpretações extrapolarem os trechos transcritos, elas repetidas vezes divergiam umas das outras.

A partir dos exercícios de tradução que realizamos, percebi que momentos de desatenção durante a escuta da pregação podem fazer com que os neologismos utilizados pelo pregador escapem ao entendimento do ouvinte, tornando sua fala incompleta de sentido. Ou, por outro lado, que mesmo prestando atenção, os neologismos podem não ser compreendidos. Assim, parece haver um componente linguístico-poético nas pregações taupéng, cujo significado referencial não seria de acesso a todos. Ademais, note-se que Cláudia começa a pregação com uma oração coletiva que pede a ação do Espírito Santo, chamado de *meruntã* (linha 3) – do qual falaremos adiante –, para em seguida mobilizar um tema central da religião adventista: “Até que o Senhor venha, devemos proclamar a tua vinda, em nome de Jesus, amém (linha 4). Ambas características foram constantes em todas as pregações que testemunhei.

Por fim, encerrada a oração coletiva de abertura, Cláudia pede para que as pessoas abram a bíblia em Tiago 5:16. O versículo diz: “Confessem os seus pecados uns aos outros e orem uns pelos outros para serem curados. A oração do justo é poderosa e eficaz”. Essa passagem enfatiza a importância da confissão, um ato de humildade e reconhecimento das próprias falhas. Através do apoio mútuo dentro da “família, vizinhança e amigos” (linha 7 e 8), aqueles que por algum motivo tenham transgredido as determinações da igreja são encorajados a confessá-lo. Confessando, eles se tornam alvo de orações coletivas. Entendo que esse tipo de acolhimento e cuidado, por meio da oração, estimularia a pessoa pecadora a voltar a se comportar da maneira adequada que se espera do cristão adventista: ser abstêmio, não fumar, não se alimentar dos animais “imundos” e resguardar o sábado.

Apesar da idade avançada e da longa experiência como pregadora, Cláudia, que é Arekuna nascida na Venezuela, mas se mudou para o Bananal antes dos vinte anos, realiza suas pregações em língua taupéng à medida que lê as páginas do *Sermonário*. Trata-se, portanto, de uma tradução “em tempo real”, prática adotada por muitos outros pregadores

⁴² Armellada & Salazar, 1981, p. 151.

da aldeia. Avelino, por outro lado, é um pregador diferenciado, que consulta muito pouco o livro da AAmAR, utilizando-o apenas para balizar o tema central de sua fala. No Culto de Adoração realizado no dia 09 de julho de 2022, Avelino assumiu seu lugar no púlpito. Enquanto fazia uma oração particular de joelhos, aguardou o encerramento do “serviço de canto”. Após o silêncio que se seguiu ao último louvor, Avelino, com o microfone em mãos, começou:

1. *Sörö hora tüse Potoriütok apürüpütuyase.*
(Nesta hora eu quero agradecer a Deus)
2. *Söröwarö* mais uma vez Deus *sailö escolhamapönehu söröwarö amaimü kamato pera.*
(Hoje mais uma vez Deus me escolheu para falar sobre tua palavra)
3. *Söröwarö wik yurötokon röda' mörö mawin.*
(Hoje vamos prestar atenção na mensagem-ensinamento)
4. Todos sejam bem-vindos, a igreja hoje está bem lotada.
5. *Söröpenanemarö poturütöda apürümakonse pürümanpaikon.*
(Hoje vamos orar para que Deus possa nos abençoar)
6. *Semupantokon-pe inna poturüto maimü* mais uma vez pedimos as tuas bênçãos. Pedimos também que o Espírito Santo esteja conosco nessa manhã de sábado.
(Para nós estudarmos a palavra de Deus mais uma vez, pedimos as tuas bênçãos. Pedimos também que o Espírito Santo esteja conosco nessa manhã de sábado)
7. *Inna pürümatö* Senhor.
(Oremos para o senhor)
8. *Amaimüton pök seurumatai yaurö meruntã pürümatopo mörö wik wontope inna dewan yak.*
(Quando eu for falar sobre tuas palavras, que o Espírito Santo as faça entrar em nossos corações)
9. *Söröwarö inna patá anjeri pomarö.*
(Hoje até que o Senhor venha buscar-nos)
10. *Mörö randö inna ichi tüse inna repa mörö inna patasek kome kasau ya nayi mörö dak inna töpai man konwasena potoriüto man. Amém.*
(Assim queremos ir para o lugar que o Senhor preparou para nós. Amém)
11. *Söröpenanemarö poripe auyesakon yenin* toda família.
(Hoje estamos felizes com a presença de vocês, toda a família)
12. *Söröwarö* tema *sedö taurepöman* “Noé chamado para salvar sua família”.
(Hoje vamos falar sobre o tema “Noé é chamado para salvar sua família”)

13. Quem é Noé nesta manhã aqui na igreja? *Anorök maimo nam yonpaton* Noé sou eu, Noé é você *amörö paapai amay amok kim Noé*. Você que é chamado para salvar sua família.

(Quem é Noé nessa manhã aqui na igreja? Noé sou eu, Noé é você, você que é papai, você que é mamãe, Noé somos nós. Você que é chamado para salvar sua família)

14. *Söröwarö penanemarö* Deus *amörö apömasaman*. Deus chama para salvar sua família *otope amörö*. *Apömapöman* Gêneses bíblia *yau raukatök* me acompanhe na bíblia Gêneses capítulo 6, versículo 3.

(Hoje Deus chama você. Deus chama para salvar sua família. Me acompanhem ao abrir a bíblia no livro de gênesis capítulo 6, versículo 3)

Algumas considerações podem ser feitas acerca desse trecho de pregação, a começar pela repetição do tema do cuidado. O versículo bíblico que Avelino pede para as pessoas abrirem diz: “Então disse o Senhor: ‘Por causa da perversidade do homem, meu espírito não contenderá com ele para sempre; ele só viverá cento e vinte anos’”. Esta passagem está situada no contexto do aumento da maldade no mundo, um dos capítulos do livro de Gênesis que antecede o episódio do dilúvio e da arca de Noé. É por essa razão que Avelino pergunta: “Quem é Noé nessa manhã aqui na igreja? Noé sou eu, Noé é você, você que é papai, você que é mamãe, Noé somos nós. Você que é chamado para salvar sua família” (linha **13**).

Por consultar muito pouco o livro da AAmaR, Avelino não fica com o rosto voltado para os papéis escritos enquanto fala, traduzindo linha por linha à medida que prega. Em vez disso, suas pregações são gesticuladas e fluídas. Ao interagir com a congregação perguntando quem ali é Noé, Avelino buscou fazer os ouvintes participarem do culto não apenas como espectadores, mas se reconhecerem no tema abordado e, deste modo, zelarem pela salvação de sua família. Família, vale notar, que não se circunscreve à família nuclear. Visto que os Taurepáng adventistas se tratam todos como “irmãos”, seria a “grande família” reunida sob o teto da igreja (linha **11**).

A reincidência do tema do cuidado, nas pregações, indica que o propósito fundamental das mensagens-ensinamento (*mawin*) transmitida nos cultos consiste em operar como um “aconselhamento”, no sentido de zelar pelo cuidado com a “família de irmãos” reunida na *chochi* – o que implica, conseqüentemente, zelar pelo bem-estar comunitário. Diferente, porém, do caso dos Kaingang do sul do Brasil, no qual os aconselhamentos são falas proferidas por anciãos com base no “conhecimento dos antigos”, algo como uma “lei interna” que deve ser respeitada e seguida dentro da aldeia (Gibram, 2020, p. 43), a fala do pregador taurepáng fundamenta-se nas páginas da bíblia

ou do *Sermonário* da AAmaR, que, por sua vez, são veículos para a transmissão de *Potoriito maimü*, literalmente, “a palavra de Deus”. Na concepção de Avelino, *Potoriito maimü* é atemporal. Em seu entendimento: “A palavra de Deus nunca muda, nós é que precisamos entendê-la corretamente”⁴³. Nesse contexto, “entender” talvez seja o mesmo que “pegar”.

A relação que os Taurepáng mantêm com a palavra de Deus – materializada em papéis escritos manipulados como artefatos rituais pertencentes ao mundo dos brancos – pode ser comparada ao que ocorre entre os Urarina da Amazônia peruana. Segundo Harry Walker (2016), os Urarina compreendem que a forma mais poderosa de fala é aquela originária de terceiros, sendo o orador apenas o transmissor da mensagem. Assim, diante de bilhetes e cartas, os Urarina “deslocam” a voz do papel ao conceber a imagem de uma autoridade distante ou até mesmo transcendental, que os impele à ação (Walker, 2016, p. 426). Essa atribuição corresponde precisamente à função dos pregadores taurepáng, arautos de *Potoriito maimü*, a “palavra de Deus” contida no papel. Eles atuam como mediadores entre a mensagem-ensinamento (*mawin*) e as pessoas que recorrentemente se reúnem na *chochi*. Há, contudo, um elemento pessoal nessa mediação, dependente da habilidade particular de cada pregador em “pegar” (*apitope*) *mawin* e transmiti-la de maneira que faça sentido aos membros da congregação, para que estes, por sua vez, também possam recebê-la. Caso contrário, é possível que a pessoa assista ao culto, mas não absorva em seu espírito-pensamento o que fora falado, como se as palavras ouvidas escapassem ao seu entendimento, dissipando-se antes de terem sido “pegas”.

Para que toda essa dinâmica que movimenta os cultos seja efetiva, é necessária a ação de *meruntã*, termo traduzido pelos Taurepáng como “o Espírito Santo”. A seguir, será discutido esse conceito.

Meruntã: o Espírito Santo, “força interior”

A variável que se apresenta como a mais relevante para o ato de “pegar” *mawin* é designada pelos Taurepáng como *meruntã*, traduzido como “o Espírito Santo”. Segundo Avelino, sem a ação de *meruntã* o pregador lê a bíblia ou o *Sermonário*, mas não consegue

⁴³ Para fundamentar seu entendimento de que a palavra de Deus “nunca muda”, Avelino citou Mateus 24: 35, que diz: “O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras jamais passarão”. Esse versículo seria uma afirmação de Jesus sobre a permanência e a autoridade de suas palavras, mesmo diante da transitoriedade do mundo.

entender o que está escrito. Nos trechos de pregação de Cláudia e Avelino, há menção a *meruntã* das seguintes maneiras:

Cláudia:

3. Querido Jesus *gracias taurönöman meruntã tawörö inna entendematopennöra aprendemapenöra cumprimatope.*

(Querido Jesus, graça te damos e pedimos o poder do Espírito Santo para que possamos entender, cumprir e praticá-lo)

Avelino:

6. *Semupantokon-pe inna Poturiito maimü* mais uma vez pedimos as tuas bênçãos. Pedimos também que o Espírito Santo esteja conosco nessa manhã de sábado.

(Para nós estudarmos a palavra de Deus mais uma vez, pedimos as tuas bênçãos. Pedimos também que o Espírito Santo esteja conosco nessa manhã de sábado)

Em muitos contextos rituais cristãos, a manifestação do Espírito Santo ocorre por meio da glossolalia, fenômeno vocal que independe da relação entre significado e significante. A glossolalia é uma fala incompreensível, cujo conteúdo lexical não pode ser recuperado. Sua pronúncia está relacionada à reiteração de consoantes sibilantes como “sh”, que corresponderia ao “som do vento” no Pentecostes, a “manifestação acústica primordial do Espírito Santo”. Associado ao dom das línguas, o Pentecostes ocorreu cinquenta dias após a Páscoa e marca o início da missão dos discípulos de espalhar a mensagem de Jesus Cristo pelo mundo (Bonfim, 2015, 2019).

No campo de estudos do cristianismo indígena, a glossolalia se manifesta de forma clara no Baixo Rio Oiapoque, na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, onde o primeiro contato da pessoa com o Espírito Santo é caracterizado pelo “batismo de fogo”. Eventos dessa natureza se expressam por meio de uma notável experiência de êxtase, na qual os Palikur afirmam sentir “a alegria de Deus no coração” (Capiberibe, 2006, p. 335). Semelhante ao transe xamânico, o contato com o Espírito Santo proporcionaria aos Palikur praticantes do evangelismo pentecostal um meio controlado e desejado de acesso ao mundo espiritual, domínio que anteriormente era reservado apenas aos xamãs (Capiberibe, 2004, p. 77; 2023, p. 126). Contudo, a experiência de êxtase religioso que os Palikur almejam com a prática cristã pode dar lugar a um fenômeno chamado *crise*, caracterizado como possessão maligna e descontrolada, que coloca em risco tanto a vida da pessoa quanto a de quem está ao redor. A crise é considerada perigosa, causadora de tristeza e medo, sobretudo por estar associada à ideia de contágio: quando o possuído pronuncia o nome de outra pessoa, pode estar sentenciando-a ao transe indesejado (Capiberibe, 2017, p. 317-318).

Entre os Pemon, por sua vez, o contato com o Espírito Santo não demonstra estar atrelado à glossolalia, mas possivelmente ao êxtase religioso proporcionado pelos “serviços de canto” que se segue à pregação. Segundo Matthias Lewy (2017, p. 268, nota 16), a noção de “Espírito Santo”, entre os Pemon na Venezuela, estaria contida no termo *orekotón* (plural de *orekok*), que engloba todos os seres humanos e outros-que-humanos que participam dos rituais realizados na *chochi*. Originalmente, a palavra *orekok* viria da língua akawaio, utilizada para designar “*Holy Ghost*”, um dos principais ensinamentos do cristianismo anglicano. Com o decorrer dos anos, o termo passou a ser empregado pelos Pemon na Venezuela para dar sentido à existência de espíritos cristãos variados. Além de Jesus Cristo e do Espírito Santo, *orekotón* são também santos católicos, como o Arcanjo Miguel. Sob essa ótica, todos os espíritos associados ao cristianismo estariam situados em um mesmo domínio no céu, o assim chamado *wakü patá*, o “paraíso”. Deus, no entanto, apesar de também estar no *wakü patá*, vive em um domínio separado, que os demais *orekotón* não têm acesso. A partir da concepção de que os espíritos cristãos são “mensageiros celestes”, Lewy entende que por meio das performances cerimoniais realizadas na *chochi*, os Pemon praticam os rituais *orekotón* em suas múltiplas expressões – como o *Aleluia* e o movimento profético de *San Miguel* – com o objetivo de estabelecer contato com os seres do paraíso celeste. A finalidade desses rituais seria promover curas ou aumentar a “força interior” das pessoas (Lewy, 2012a, p. 60; 2012b, p. 3).

Seguindo sua argumentação, os rituais *orekotón* são uma tentativa de comunicação por meio da palavra ritual (orações e cantos) que os Pemon, reunidos na *chochi*, direcionam para os seres celestes do *wakü patá* –, o “paraíso celestial”, dentre os quais o Espírito Santo é um dos integrantes, mas não o único. Contudo, embora os Taurepáng do Bananal também denominem sua igreja de *chochi*, não utilizam o termo *orekok* para se referir ao Espírito Santo. Este, conforme evidenciado nos trechos de pregação transcritos acima, é designado como *meruntã*. Apesar das diferenças de nomenclatura, pode-se estabelecer uma relação entre a prática adventista dos moradores do Bananal e a ideia de aumento da “força interior” mencionada por Lewy nos rituais *orekotón*.

Para os Taurepáng do Bananal, *meruntã* é concebido como uma “força que vem do céu” e, sem receio de cair em redundância, afirmam que *meruntã* imprime “força” à fala do pregador. Por essa razão, as orações coletivas que antecedem o início da pregação invariavelmente solicitam a presença de *meruntã* no culto. Essa força é considerada necessária, na concepção taurepáng, pois eles entendem que o coração das pessoas é

“duro” e resistente à *Poturüto maimü*, a “palavra de Deus”. Uma vez “fortalecida”, contudo, *mawin* – a palavra divina da qual o pregador é apenas emissário – seria capaz de “entrar no coração” das pessoas. Essa noção é demonstrada na linha 8 da pregação de Avelino:

Amaimüton pök seurumatai yaurö meruntã pürümatopo mörö wik wontope inna dewan yak.

(Quando eu for falar sobre tuas palavras, que o Espírito Santo as faça entrar em nossos corações).

Cabe observar que a expressão *merunte-ta* significa “dar força, fortalecer”⁴⁴, e, embora as traduções obtidas para o termo *meruntã* indiquem a ideia de “força”, não se trata de uma força física, como, por exemplo, “fulano é forte, ele carrega muitos quilos de mandioca nas costas”. Ao contrário, refere-se a uma “força invisível” que nada tem a ver com músculos, estando mais próxima das noções de “poder” ou “influência”. Nesse sentido, outra forma utilizada pelos para designar o Espírito Santo é *Poturüto merunde*, “o poder de Deus”.

Uma pista para avançar na compreensão de *meruntã* encontra-se no extenso artigo de Butt Colson & Armellada (1990), intitulado *El rol económico del chaman y su base conceptual entre los Kaponés y Pemones septentrionales de las Guayanas*. Segundo os autores, o termo *meruntö* designa uma “força interior” essencial a todos os seres vivos. No corpo indígena, essa “força interior” estaria alojada no *yewán*, o estômago. Contudo, para além da ideia “estômago”, a noção de *yewán* abarca outros dois sentidos. Um mais amplo e localizado, que corresponde ao tórax, pulmão e coração – região chamada de “tronco do corpo”, razão pela qual o coração é denominado *yewán enapö*, “a semente do tronco”. E um sentido distribuído, pois todas as partes do corpo onde se sente pulsação são um tipo de *yewán*, cada qual detentora de sua própria porção de “força interior” (1990, p. 26). Como consequência, sem *meruntö* não há vida, pois faltaria ao corpo sua força interna necessária à existência. É sob essa perspectiva que Amaral (2019, p. 241), ao tratar do *Aleluia* praticado pelos Ingarikó, assinala que o termo *meruntë* significa “força, poder”, embora parte de seus interlocutores o associe a uma força física indispensável à vida humana.

⁴⁴ Armellada & Salazar, 1981, p. 125.

Retomando a argumentação de Matthias Lewy, segundo a qual os Pemon praticam os rituais *orekotón* visando aumentar sua “força interior”, pode-se interpretar essa sugestão como referência ao *meruntö* descrito por Butt Colson & Armellada (1990) e por Amaral (2019): um componente essencial dos corpos vivos. Durante os rituais *orekotón*, caso o contato com os seres celestes de *wakü patá* seja bem-sucedido, infere-se que haveria algum tipo de acesso, transmissão e absorção de *meruntã* pelas pessoas, processo realizado por meio de cantos, rezas e ladainha religiosa. Afinal, ao propor a abordagem dos rituais como estratégia analítica de eventos etnográficos, Peirano (2000, 2002) enfatiza que estamos no domínio da ação, do ato, e que todo ritual revela uma certa dimensão da cosmologia em que está inserido (2000, p. 20; 2002, p. 10).

Nos cultos no Bananal, os Taurepáng pedem coletivamente em oração para que *meruntã* se faça presente na *chochi*, buscando “tornar forte” a fala do pregador. A questão que se coloca é se *meruntã*, entendido como o “Espírito Santo”, poderia ser uma força contida na própria fala do líder ritual. Nesse caso, ao “pegar” *mawin*, a mensagem-ensinamento, a força da palavra transmitida pelo pregador adentraria o corpo do ouvinte, tornando-o “fortalecido”. Alternativamente, o ato de “pegar” *mawin* poderia envolver sua alocação no *yewán*, o “estômago”, resultando em um aumento da força interior de quem conseguiu reter a palavra divina.

Em qualquer hipótese, estabelece-se uma relação direta entre as pregações e um atributo fortalecedor, que é e que confere “força” à fala. Para os Taurepáng adventistas, a palavra proferida nos cultos, um “contexto de situação” específico (Peirano, 2002, p. 11), parece ser detentora certa materialidade (Brabec de Mori, 2015; Heurich, 2020), sendo possível ou não “pegá-la”. Caso a fala do pregador não seja fortalecida por essa agência externa – invisível e não humana: *meruntã* –, o ritual realizado na *chochi* não alcançaria a eficácia esperada. Consequentemente, a mensagem-ensinamento sairia “fraca” da boca do pregador, de modo que os ouvintes não conseguiriam retê-la em si, no espírito-pensamento. Em contrapartida, cantar com alegria e felicidade após a pregação constitui índice da retenção de *mawin*, a mensagens-ensinamento de Deus contida nos papéis escritos fornecidos pela AAmaR.

Além disso, como ressaltou o professor Clotildo em entrevista: “*Potoriito mawin wontok echi pemon yewantak innakama tuwap*”, “a mensagem-ensinamento de Deus precisa entrar no coração para transformar a pessoa”. Ou seja, sem a retenção da palavra divina em uma região específica do corpo, não há transformação. Mas como, efetivamente, a pessoa que assiste aos cultos poderia ser transformada pela palavra de

Deus? Essa dimensão da ontologia da linguagem taurepáng que será discutida no próximo capítulo. Assim como *meruntã* se mostra componente fundamental na composição dos corpos vivos e da pessoa taurepáng, haveria também outro elemento imprescindível contido na fala do pregador. Sua qualidade luminosa parece ser o que proporciona alegria e bem-estar. A esse componente imagético, os Taurepáng dão o nome de *auká*.

Conclusão

Com o objetivo de colocar em evidência a experiência local de cristianismo vivenciada pelos Taurepáng do Bananal, foi apresentada uma análise de seus cultos. Na *chochi*, as pregações são feitas majoritariamente na língua indígena – embora misturem palavras e até mesmo frases inteiras em português ou espanhol –, ao passo que os cantos são entoados integralmente em português. Ao comparar essa alternância linguística com a aquisição de cantos na iniciação xamânica, no antigo ritual de caça *parishara*, nos cultos *Aleluia*, *Chimiting*, *Chochimuh* e *San Miguel*, buscou-se destacar o apreço dos Taurepáng por cantos provenientes da alteridade. Concomitantemente à noção de que o canto opera como um veículo de comunicação com o mundo espiritual, os moradores do Bananal cantam na igreja não apenas por se sentirem alegres e felizes, mas também como forma de preparação para receber ou “pegar” a mensagem-ensinamento transmitida pelo pregador. Esta é denominada *mawin*, de modo que o canto coletivo constitui o meio sonoro pelo qual o pregador “pega” *mawin* dos papéis escritos fornecidos pela AAmarR e, em seguida, transmite às pessoas reunidas na *chochi*.

A eficácia dessa dinâmica depende da ação de *meruntã*, o “Espírito Santo”, concebido como uma “força invisível que vem do céu”. Sem sua presença, o pregador pode se debruçar sobre a bíblia ou livro *Sermonário*, mas não consegue “pegar” a mensagem-ensinamento que está contida no papel, impossibilitando sua transmissão à congregação. Em contrapartida, quando o pregador consegue “pegar” *mawin* e repassá-la, os membros da comunidade experimentam grande júbilo ao também poderem “pegar” e reter a mensagem-ensinamento de Deus consigo, em seu espírito-pensamento (*daukariito*), o que os leva a cantar com maior intensidade. Em síntese, trata-se da retenção da palavra divina no corpo, na pessoa. Essa parece ser a forma de contato dos Taurepáng adventistas com o Espírito Santo, distinta, portanto, da glossolalia convencional, caracterizada por frases sibilantes sem significado preciso.

Com a finalidade de aprofundar a relação entre palavra, corpo e pessoa nos cultos no Bananal, o próximo capítulo direcionará a análise à ontologia da linguagem taurepáng, com destaque para um elemento luminoso denominado *auká*, compreendido como uma “luz brilhante” oriunda do céu, traduzida como “glória”.

Capítulo III: Ontologia da linguagem

Tarén e palavras luminosas

No capítulo anterior, discutiu-se que *meruntã*, a “força invisível que vem do céu” – traduzida como “o Espírito Santo” –, viabiliza o ato de pegar e reter *mawin* no espírito-pensamento da pessoa, denominado *daukarüto*. A proposta deste capítulo é aprofundar a relação entre palavra e corpo, tomando como ponto de partida a questão do *tarén*: fórmulas mágicas destinadas a curar, proteger ou causar malefícios. Após apresentar a estrutura das encantações, será demonstrado que os moradores do Bananal afirmam não “soprar *tarén*”, por compreenderem sua aplicação como uma forma de “idolatria” ao nome de outros seres que não o nome de Deus. Trata-se, portanto, de um tipo de conhecimento avaliado como incompatível com sua prática cristã.

Na segunda parte do capítulo, a análise será direcionada à ontologia da linguagem que parece operar nos cultos no Bananal. A hipótese levantada é que a “palavra de Deus” transmitida pelo pregador seria portadora de um elemento luminoso denominado *auká*, traduzido pelos Taurepáng como “glória”, também entendido como uma “luz brilhante” que gera sabedoria e bem-estar. Na sequência, será discutida a produção dos corpos no Bananal, orientada por um ideal específico de beleza, cujo horizonte é a busca pela produção de corpos “bons, belos e bonitos” mediante a retenção da “palavra luminosa” de Deus.

3.1 – *Tarén*

Palavra soprada

Como discutido no Capítulo I, o missionário O. E. Davis permaneceu poucas semanas entre os Taurepáng de Kawariana Romono. Enfraquecido por complicações decorrentes da malária, faleceu em menos de trinta dias após alcançar as imediações do Monte Roraima. Do ponto de vista indígena, entretanto, o pastor teria sido alvo de “sopro”. De acordo com Mário Flores – fundador da aldeia Sorocaima, próxima ao Bananal, no Brasil –, enquanto esteve na região do Roraima, Davis teria insistido para

que um grupo ingarikó⁴⁵ abandonasse a poligamia. Diante da recusa em seguir suas determinações, os Ingarikó teriam “soprado” o missionário com doença (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 186; Andrello, 1993, p. 122).

Entre os Taurepáng em particular, mas para os Pemon e Kapon de modo geral, soprar determinadas palavras, sob certos procedimentos rituais, constitui um meio eficaz de produzir efeitos na realidade. A esse tipo de arte verbal eles denominam *tarén*, um ato de fala voltado a promover curas, proteção ou causar malefícios. Trata-se de um uso específico da linguagem no qual palavras não “representam” ou “significam” seus objetos, mas, como objetos *per si*, são absorvidas pelo destinatário – o que reflete nuances acerca dos diferentes modos indígenas de ser e existir no mundo, isto é, suas respectivas ontologias (Holbraad, Pederson & Viveiros de Castro, 2014; Viveiros de Castro, 2015; Hauck & Heurich, 2018). Nesse sentido, não seria incorreto chamar *tarén* de fórmulas mágicas, embora, em português, os Taurepáng optem pelo termo “reza”. Se assim o for, todavia, trata-se de uma reza bastante distinta da oração que realizam em sua prática cristã. Enquanto as orações são uma forma de “conversar com Deus”, proferidas mais de uma vez por dia e frequentemente de forma coletiva – como nos cultos e antes das refeições –, a eficácia do *tarén* depende de sua execução em voz baixa, quase como um sussurro, um sibilar de palavras que, se pronunciado na presença de outras pessoas, teria seu efeito “enfraquecido” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 187; Armellada, 1972, p. 22; Thomas, 1982, p. 139; Amaral, 2019, p. 309).

Cabe questionar se a adoção do termo “reza”, para traduzir a ideia do *tarén*, pode ter sido influenciada pela presença dos padres estabelecidos em Santa Elena de Uairén desde o início da década de 1930. Processo semelhante ocorreu entre os Hupd’áh do Noroeste Amazônico, que passaram a se referir às suas fórmulas mágicas pelo termo “benzimento”, refletindo a clara influência do catolicismo na região em que vivem. De todo modo, em ambos os casos, o uso do termo “sopro” mostra-se mais apropriado, pois o que está em questão é a “ação xamânica que envolve a enunciação murmurada de fórmulas verbais” (Ramos, 2022, p. 27, nota 2).

Em entrevista com Matilda Saigo Williams – enfermeira patamona que foi uma das principais interlocutoras de Neil Whitehead na obra *Dark Shamans: Kanaima and the*

⁴⁵ Enquanto etnônimo, o termo Ingarikó designa o subgrupo kapon que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana. Porém, os Taurepáng também o mobilizam de maneira mais abrangente, referindo-se a todo e qualquer “povo da floresta”.

Poetics of Violent Death (2002), da qual falaremos no Capítulo VI –, o antropólogo americano Tarryl Janik pergunta o que é *tarén*. Matilda responde:

É algo muito técnico, eles [os Patamona] têm algumas palavras que falam e depois sopram. E essas palavras, nem todo mundo consegue captar. Os homens têm “sopro” para ir caçar, “sopro” para pegar peixe, as mulheres têm “sopro” para pegar homens (...) também têm “sopro” para quando uma mulher está em trabalho de parto em estágio prolongado (...) Já houve pessoas que reclamaram de alguém “soprando” algo sobre elas. Elas sofreram de asma, tuberculose, enxaquecas, tudo depois do “sopro”. Mas se houver pessoas que suspeitam que tem “sopro” te afetando, elas podem reverter. Elas fazem um antídoto e isso as cura (Saigo Williams & Janik, 2025, p. 152; *tradução minha*).

Por mais que Matilda seja fluente na língua patamona, nem mesmo ela compreende tudo o que é pronunciado no *tarén*. Isso ocorre porque os “sopros” são constituídos por termos pouco usuais para pessoas leigas, que fogem à linguagem cotidiana:

Sim, são faladas em patamona [as fórmulas *tarén*], mas há algumas palavras técnicas no meio. Se eles estivessem falando sobre essa caneta, não diriam caneta, diriam a palavra técnica. Se fosse um pássaro, não seria o nome comum do pássaro que conhecemos. Seria um nome tão técnico que até eu não conseguiria entender (Saigo Williams & Janik, 2025, p. 152; *tradução minha*).

O mesmo se observa entre os Pemon. De acordo com Koch-Grünberg, os Taurepáng possuem um grande repertório de *tarén*, conhecimento mágico que não se restringe ao xamã, mas pode ser aplicado por praticamente qualquer adulto. De maneira geral, sua utilização atua como “remédio” contra diversas adversidades, incluindo dores estomacais, de cabeça, inflamações na garganta, ferimentos na pele e até mesmo picadas de cobra. As fórmulas verbais são proferidas de maneira monótona e repetitiva, nomeando determinados seres primevos que guardam relação antagônica com a mazela a ser combatida. Por exemplo, para tratar inflamações na pele decorrentes do consumo de caça de grande porte – como anta, paca e veado –, nomeiam-se distintas classes de onça, animais capazes de “assustar” tais tumores, já comem todo tipo de caça sem adoecer. Nesse caso, a fórmula mágica é soprada sobre o alimento, que pode então ser ingerido sem causar malefícios. Para combater diarreias, nomeiam-se os cachorros da mata,

animais que comem de tudo sem sofrer problemas estomacais. Nas dores do parto, nomeiam-se os ventos e as chuvas conforme a estação do ano e as constelações visíveis no céu. Para atenuar a hostilidade de pessoas zangadas, nomeiam-se o tatu, animal considerado cômico por seu comportamento de se enrolar sobre si mesmo, gesto que provoca riso – segundo Koch-Grünberg, “um inimigo que ri deixa de representar uma ameaça” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 189-190).

Ao atuar sobre as disposições emocionais do outro, esse tipo de aplicação do *tarén* aproxima-se do *anent*, os “cantos mágicos” dos Achuar-Jívaro da Amazônia equatoriana. De acordo com Taylor (2017), *anent* é proferido na forma de uma conversa face a face com um destinatário ausente, tendo como objetivo influenciar suas disposições afetivas. Quem é alvo de *anent* acaba sendo envolvido pelo efeito da encantação sem perceber que participa de uma interlocução mágica, sendo tomado por forte emoção – seja calma, compaixão, melancolia ou raiva. Assim como o *tarén*, *anent* não é realizado em público nem em voz alta. Contudo, distingue-se por ser uma arte verbal aberta à improvisação, diferentemente das fórmulas pemon, que são fixas. Essa característica explica por que não há uma maneira dedutiva de aprender novos *tarén*. Ou se sabe ou não se sabe, e, caso desconheça, é preferível não arriscar. Se proferido de maneira incorreta, o “sopro” pode retornar de forma mortal para o rezador (Thomas, 1982, p. 141).

Na obra *Pemonton Taremuru: los tarén de los indios Pemon*, Cesáreo de Armellada (1972) relata ter tomado conhecimento da existência do *tarén* já no segundo mês de convivência com os Pemon, em julho de 1933. Durante uma viagem de San Francisco de Luepá a Santa Elena de Uairén, observou que os indígenas sopravam palavras ininteligíveis nas mãos e faziam gestos para afastar nuvens de chuva que se formavam no horizonte. Em outra ocasião, presenciou o nascimento de uma criança com muitas verrugas, sendo informado de que o fato resultara de um *tarén* soprado contra o recém-nascido. Contudo, apenas em meados de 1942 – quase dez anos após iniciar sua convivência – Armellada passou a perceber a diversidade dos *tarén* e as múltiplas finalidades a que se destinam. Por ser uma prática secreta, a linguagem do *tarén* difere daquela utilizada no cotidiano, de modo que um visitante pode viver anos entre os Pemon sem se dar conta de sua realização (Armellada, 1972, p. 9).

Fascinado pelo tema, ao longo das décadas seguintes Armellada afirma ter registrado mais de mil fórmulas mágicas diferentes, tendo as organizado em dois grandes grupos: as “benéficas”, voltadas à cura de doenças, proteção de lugares e pessoas, ao favorecimento da caça e do amor; e as “maléficas”, cuja única finalidade é causar danos

para estragar e matar. Sobre estas últimas, os Pemon limitaram-se a confirmar sua existência, mas ninguém jamais revelou conhecer o conteúdo (Armellada, 1972, p. 11, 17).

Apesar da distinção feita pelo autor, é muito tênue a linha que separa um *tarén* “benéfico” do “maléfico”. Como são fórmulas sopradas em lugares reservados, longe de testemunhas, apenas o soprador sabe o verdadeiro propósito das palavras que sibila. Basta uma alteração nas frases para que as palavras que curam se tornem palavras que prejudicam. Koch-Grünberg, por exemplo, observa que há pouca variação entre a fórmula utilizada para facilitar um parto e aquela voltada a dificultá-lo (vol. III, p. 226, 229).

Devido à ambiguidade que envolve esse tipo conhecimento, em casos de doença grave, pessoas publicamente reconhecidas como conhecedoras de *tarén* – chamadas de *tarén esak*, um “dono de *tarén*”, ou simplesmente “rezadores” – são vistas com desconfiança pelos familiares da vítima. Ainda que a suspeita não se confirme, já é suficiente para alimentar rumores e suposições, geralmente associadas à inveja, que se manifestam em forma de fofocas e acusações veladas. Essa ambiguidade pode ser uma das razões pelas quais os moradores do Bananal afirmam não praticar *tarén*. Embora justifiquem tal recusa pontuando que seu uso configura uma forma de “idolatria” – por invocar o nome de outro ser que não o de Deus –, a negativa pode também funcionar como mecanismo de autopreservação contra eventuais acusações. Afinal, a presença de um vizinho considerado capaz de “soprar doença” pode ser motivo para acirrar desavenças e tensões no cotidiano aldeão.

Estrutura da encantação

De acordo com Armellada, existem duas maneiras de “soprar” *tarén*: uma curta e direta – simples e objetiva –, e outra mais extensa e elaborada, “dotada de grande beleza literária sem perder a eficácia” (1972, p. 14). A seguir, será apresentada a forma elaborada, para então comentar a abreviada.

No caso elaborado, a estrutura da encantação cumpre quatro etapas. As duas primeiras são denominadas *ewá*, “gancho”, ou de *iyá*, “tronco, começo”, cujo conteúdo está fundamentado nos *pandón*, as narrativas de origem dos Pemon (Armellada, 1972, p. 14). Durante a viagem da antiga Fazenda São Marcos até o Monte Roraima, em 1911, Koch-Grünberg registrou uma grande quantidade de *pandón*. Compilados no segundo volume de sua obra, esses “mitos e lendas” – na definição do autor, mas “histórias dos

antigos”, para os Taurepáng – foram narrados por dois indígenas que o acompanharam: Mösecuaípu, jovem xamã descrito como inteligente e ágil feito uma cotia (Akuli, futuro pai de Bento⁴⁶), e Mayuluaípu, também conhecido como “José”, um Taurepáng que viveu muitos anos em Manaus. Como Mösecuaípu falava pouco ou quase nada do português, os *pandón* que narrou a Koch-Grünberg eram traduzidos por Mayuluaípu, que em outros momentos narrava diretamente ao etnógrafo (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 13).

Os *pandón* versam sobre um tempo antigo, denominado *pia daktai*, quando a maioria dos seres existentes era *pemon-pe*, “pessoas assemelhadas”, capazes de se comunicar entre si (Armellada, 1972, p. 19). A maior parte desses seres é considerada *pia*, “ancestrais”, que, de alguma maneira, deixaram marcas na atual configuração do *serewarö*, o “mundo de hoje, tempo presente”. No *pia daktai*, um dos principais protagonistas é um ser mítico chamado *Makunaima*, que ora é retratado como o irmão caçula de *Zigé*, ora como tendo outros quatro irmãos: *Ma'nápe*, *Anzilikian/Insikiran*, *Wakalámbe* e *Aníke* (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 18).

Na década de 1920, Mário de Andrade teve acesso ao material etnográfico de Koch-Grünberg e o utilizou extensamente para redigir o célebre romance *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, publicado em 1928 (Lopez, 2013; Carvalho, 2015, 2016a; ver também Goldemberg *et al.*, 2019). Porém, se o autor paulista retratou Macunaíma como preguiçoso e malandro, (Sá 2002), para os Pemon e Kapon, em alternância, *Makunaima* é um ser dotado de grande poder mágico. Em um episódio dos *pandón*, *Makunaima* autoflagela-se tão severamente que o sangue de suas costas pinga pelo chão, petrificando-se em formações rochosas espalhadas pela região do Roraima, consideradas perigosas ao toque. Em outros relatos, transforma pessoas do mundo antigo em pedras, seja como punição, seja por pura maldade. Koch-Grünberg classificou o caráter de *Makunaima* como “torpe”, responsável por infligir grandes males àqueles que não se submeteram à sua vontade (1982, vol. III, p. 189).

Um ser poderoso, mas também imprudente. Em um momento de fome e gula, *Makunaima* derrubou *wadaka tepuy*, imensa árvore “que todos os frutos continha”. Sua queda – cujo tronco remanescente seria o toco representado pelo Monte Roraima –, desencadeou uma série de cataclismas. Primeiro um dilúvio de proporções épicas, que deixou o mundo antigo debaixo d’água, depois, quando a água secou, um incêndio avassalador dizimou a maior parte dos seres antigos que sobreviveram à inundação.

⁴⁶ A palavra *akuli*, também grafada *akuri*, significa cotia.

Makunaima, então, se encarregou de recriá-los, mas os fez frágeis, de cera, que derreteram sob o sol. Depois disso, tentou com o barro, que aos poucos foi endurecendo até formar “pessoas”. *Stricto sensu*, portanto, os Pemon e Kapon seriam descendentes dessa “proto-humanidade” criada por *Makunaima*. Ademais, Koch-Grünberg interpretou as frequentes reviravoltas da mitologia pemon como “uma maneira infantil de pensar o mundo” (1982, vol. II, p. 39-43), mas reconheceu o caráter etiológico das narrativas, que versam sobre a origem das serras e rios, dos primeiros xamãs e das plantas cultiváveis, bem como de diversos malefícios associados à inveja, ciúmes, traição, incesto, roubo e inimizade. É nesse sentido que os *pandón* fundamentam os *tarén*.

Assim, *ewá*, “gancho”, ou *iyá*, “tronco, começo”, são as duas primeiras etapas da fórmula mágica, que correspondem a um longo *pandón* que aborda a gênese de determinada mazela, detalhando o modo pelo qual ela surgiu no mundo antigo. Em seguida, descreve-se a origem do reverso da mazela enunciada. Depois vem a etapa *taremú*, uma fórmula fixa de frases – que varia em complexidade, mas pautada em mecanismos de repetição e paralelismos – que transforma o reverso da mazela enunciada em antídoto para combatê-la. Por fim, o *tarén* é encerrado com a etapa *esesatí*, na qual o soprador pronuncia os nomes secretos dos seres ancestrais (*pia*) responsáveis pela transformação desejada (Armellada, 1972, p. 14-15). Essa é a forma extensa e elaborada de soprar *tarén*⁴⁷.

Paulo Santilli (1994), por sua vez, sugere que as duas primeiras etapas do *tarén* podem ser sintetizadas em uma só, visto que sua função seria equivalente. Santilli também levanta a hipótese de que tais etapas teriam sido incorporadas às fórmulas como estratégia pedagógica dos Pemon para explicar aos brancos o que, de fato, é *tarén*. Para o autor:

A primeira parte [do *tarén*] compreende um trecho específico dos *pandón*, ou seja, uma narrativa que explica a origem de determinada enfermidade. Ela serve como introdução às outras duas partes, que, do ponto de vista formal, são fixas e rígidas, sem interferência do narrador. Essa primeira parte pode ser descartada sem comprometer a eficácia simbólica do *tarén*, e é possível até supor que tenha sido adicionada como uma forma de ilustração ou explicação destinada aos brancos que a registraram. Segundo

⁴⁷ Armellada comenta que a palavra *tarén* é um substantivo cujo significado ele desconhece, mas que pode estar associado a *ta-rén*, “aquele que está em, que vive dentro de” – também grafado *taremú* ou *taremurú*. Já o termo *esesatí* significa “nomear” (1972, p. 13-14). No dicionário, *tarén* é traduzido como “sopro mágico”, e dessa palavra deriva a expressão *tarén-ba*, “soprar *tarén* para o bem ou para o mal, sobre uma pessoa ou coisa” (Armellada & Salazar, 1981, p. 190).

os Taurepáng, as outras duas partes [*teremú* e *esesatí*] constituem a verdadeira essência do *tarén* (Santilli, 1994, p. 299).

Se considerarmos a estrutura do *tarén* como composta por três etapas, conforme sugere Santilli, a segunda etapa, denominada *taremú*, corresponde ao ato de “cantar soprando” uma sequência de frases que transforma o reverso da mazela enunciada em antídoto para combatê-la. Trata-se de uma fórmula fixa que não comporta variação. Como desfecho, na etapa *esesatí* o rezador pronuncia os nomes secretos dos seres ancestrais (*pia*) responsáveis pela transformação que almeja produzir no *serewarö*, o “mundo de hoje, tempo presente”. Talvez aqui entre em cena as tais “palavras técnicas” que Saigo Williams se referiu em entrevista a Tarryl Janik, acima mencionada.

Um exemplo de *tarén* abreviado descrito por Armellada para combater picadas da formiga “*irak*” – cuja espécie não é especificada – consiste em nomear o tamanduá com os seguintes nomes: *Atawán-pia*, *Arí-arí-pia*, *Kadanán-pia*, *Akawawón-pia*, *Awakó-pia*, *Kerén-pia*, *Keré-kerén-pia* e *Kerekeimã-pia*. Ao soprar essa sequência de nomes sobre a picada da formiga, a dor que ela causa seria, aparentemente, neutralizada (Armellada 1972, p. 13). Em casos de *tarén* mais elaborados, o rezador faz uma longa descrição de como as formigas “*irak*” surgiram no *pia daktai*, seguida do surgimento do tamanduá ancestral para, finalmente, avançar para as etapas *taremú* (fórmula fixa) e *esesatí* (nomes secretos). Em ambas modalidades, ao que tudo indica, o resultado final seria equivalente.

Quanto às mazelas que *tarén* busca neutralizar, elas estão diretamente ligadas ao que os Taurepáng chamam de *imoroné*. Segundo Renê, ex-morador da aldeia adventista Kumakarapay, na Venezuela, e residente no Bananal desde 2018, *imoroné* pode ser traduzido como “consequência negativa”. Em seu entendimento:

Se você é pai de criança pequena, precisa ficar três meses de resguardo em casa. Não pode ir para o mato nem andar por aí. Tem que ficar em casa mesmo. No mato tem muito caminho de bicho. Tamanduá, onça, jabuti, veado. Sempre tem bicho por aí. Se pisar no caminho dele aí criança pequena fica doente. Se matar cobra, aí criança vai sentir falta de ar, ter dor na barriga. É *imoroné*. Mulher grávida também não pode ficar parada na porta de casa. Isso atrapalha na hora do parto, fazendo o bebê resistir para sair. Tudo isso é *imoroné*, uma consequência negativa que afeta a vida das pessoas que não a respeitam.

Os Taurepáng sabem listar uma quantidade extensa de *imoroné*, essas “consequências negativas” que decorrem de determinadas ações. Exemplos recorrentes

incluem: levar a faca à boca, o que poderia resultar em filhos mudos; virar a panela ao servir o ensopado, associado ao nascimento de filhos vesgos; comer diretamente na panela, que acarretaria filhos com boca grande; utilizar martelo, pregos, lâminas afiadas ou motosserra, prática relacionada à febre em crianças pequenas; deixar a toalha enrolada no cabelo após o banho, que poderia levar o futuro bebê a se enforçar no cordão umbilical; ou permitir que crianças pequenas consumam refeições preparadas por pessoas enlutadas, o que causaria inchaço doloroso na barriga. Nota-se que muitos *imoroné* afetam pais e mães de crianças pequenas ou jovens que futuramente serão pais/mães, como no caso das moças que ficam paradas na porta de casa. No entanto, a depender do *imoroné*, qualquer pessoa pode estar sujeita a seus efeitos⁴⁸. Koch-Grünberg registrou que caso se cozinhe carne de anta dentro da maloca, “todos os doentes na casa morreriam” (1982, vol. III, p. 301).

Freide, neto de Bento e pregador de destaque no Bananal, explicou-me que o primeiro *imoroné* teria surgido no Jardim Éden, com a proibição de comer o fruto proibido. Segundo Freide, Eva desrespeitou essa consequência, desde então muitos *imoroné* surgiram no mundo. Sua explicação ressoa com a definição do termo *moroné*, entendido como “aquilo que causa *moron*”, sendo *moron* uma condição de “adoecimento e cansaço” que afeta as pessoas⁴⁹. Acrescente-se que o prefixo *-i*, na língua taupéang, refere-se ao pronome possessivo da terceira pessoa do singular. Assim, quando os Taupéang falam *imoroné*, estão dizendo “o *moroné* dele”, “a consequência negativa dele” – no limite, “o adoecimento/cansaço causado por ele”, indicando a existência de um agente responsável pelo *morón* em questão.

A concepção de *imoroné* abre espaço para uma tradução possível de um dos principais ensinamentos do cristianismo: após a expulsão do Jardim do Éden, Adão e Eva passaram a experimentar o cansaço e a morte, razão pela qual, na ótica cristã, haveria sofrimento no mundo atual. Estabelece-se, assim, um ponto interessante de inteligibilidade entre a mensagem cristã e os termos indígenas, favorecendo a compreensão da “cultura cristã” pelos Taupéang. Trata-se da noção de que a vida neste mundo é marcada pelo sofrimento, com as pessoas sujeitas à degradação do cansaço e da

⁴⁸ Esse tipo de cuidado não é exclusivo dos Pemon. Koch-Grünberg nos conta que um de seus guias chamado Manduca, que era Yekuana, tornou-se pai durante a expedição até o Roraima. Por essa razão, parou de comer carne de jacu, pois faria mal ao seu filho recém-nascido. Durante parte da viagem, Manduca comia apenas minhocas, beiju, sopa de farinha e bananas, os únicos alimentos que lhe eram permitidos no período de vigência do “resguardo masculino” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 267).

⁴⁹ Armellada & Salazar, 1981, p. 127-128.

morte em decorrência do “primeiro *imoroné*” desrespeitado por Adão e Eva, entendido como o “pecado original”.

Em contraste com a fala de Freide, os *pandón* estão repletos de detalhes sobre a origem dos *imoroné*. De forma esquemática, o *moroné* causado por animais quadrúpedes ou voadores têm seu reverso nas onças e gaviões, que os caçam e afugentam. Besouros, baratas, lagartixas e urubus constituem o reverso para o *moroné* associado à diarreia e ao consumo de carne em estado de putrefação. Formigas têm seu reverso no tamanduá, que tem seu reverso na onça, que tem seu reverso no fogo. O fogo tem seu reverso nas chuvas, que têm seu reverso no sol, que tem seu reverso em pequenos sapos que cantam para chamar a chuva, e assim sucessivamente.

Diante desse quadro, cabe indagar se, ao aderirem às restrições alimentares inerentes à prática adventista, os Taurepáng estariam, por implicação, se protegendo do *imoroné* associado aos animais que deixaram de consumir, como anta, paca, queixada e peixes sem escamas. Ao eliminá-los de sua dieta, reduzir-se-ia o contato com certas “consequências negativas” que comprometem a integridade da pessoa. Caso afirmativo, sua prática da religião adventista funcionaria como uma forma de “proteção duradoura” contra alguns dos *imoroné* que os acometiam antes de sua adesão a essa vertente específica do cristianismo. Ou seja, praticar o adventismo, tal como eles o concebem, teria também um componente terapêutico.

Em todo caso, o encadeamento de relações que envolve os *imoroné* está descrito nos *pandón*, cabendo ao rezador a habilidade de memorizá-los ou de extraí-los das “narrativas de origem”. Mas *esesatí*, a última etapa da fórmula mágica, acaba por ser a mais difícil, pois requer o conhecimento técnico dos nomes secretos dos seres ancestrais (*pia*). É nesse ponto que se coloca a questão da invocação dos nomes no *tarén* e o motivo pelo qual os Taurepáng consideram sua aplicação uma prática pecaminosa, interpretada como uma forma de “idolatria”.

Durante a estadia na aldeia Kawariana Romono, em 1911, Koch-Grünberg observou que, ao conversarem entre si, os Taurepáng chamavam-se por termos genéricos de parentesco – como “meu pai”, “meu filho”, “meu irmão menor” – ou apenas por *yesé*, “cunhado”. Havia “algo de misterioso” em relação aos nomes, pois raramente era possível obtê-los de seu portador. Quando perguntava o nome de alguém a terceiros, a resposta vinha após longa hesitação, em tom de cochicho, e apenas se a pessoa em questão estivesse suficientemente distante ou ausente. Segundo o autor, isso decorre do fato de que o nome próprio, para os Taurepáng, está intimamente vinculado ao portador,

constituindo parte de seu ser e até mesmo de sua personalidade. O receio de feitiçaria, contudo, levava-os a esconder seus nomes, evitando que sejam utilizados de forma maléfica contra si (1982, vol. III, p. 129). Décadas depois, Armellada (1972) chegou a conclusões semelhantes:

Segundo a concepção antiga e primitiva, o nome não é apenas o que designa, caracteriza e distingue seu portador dos demais, mas é também elemento essencial de sua personalidade. O nome é o duplo da pessoa; onde está o nome está também a pessoa. O nome, por conseguinte, pode substituir a pessoa. Se o nome de alguém é invocado ou pronunciado sobre uma coisa, esta passa a estar intimamente ligada à pessoa nomeada e chega até mesmo a converter-se em sua posse. Se invocar o nome de um ser poderoso, então sua proteção está assegurada (como o missionário faz quando invoca o nome de *Yahvéh*). Aquele que conhece o nome de uma pessoa exerce poder sobre ela e pode dela dispor como bem quiser, é por essa razão que muitos primitivos e até mesmo alguns espíritos ocultam seus nomes (Armellada, 1972, p. 16, *tradução minha*).

Ao perceber que o nome pessoal, atribuído pelos pais no nascimento da criança, jamais é pronunciado em público, Koch-Grünberg os comparou aos apelidos e aos nomes cristãos. Apelidos, escreveu o autor, são comuns entre os Taurepáng, geralmente associados a alguma característica física ou a um episódio marcante da vida da pessoa. Diferente do nome próprio, o apelido é conhecido pela maioria e proferido com certa má vontade pelo apelidado. Já os nomes cristãos eram solicitados aos brancos mesmo sem os Taurepáng possuírem um conhecimento aprofundado do cristianismo. Esses nomes eram usados sem reservas e, por vezes, trocados entre duas pessoas, gesto que sinalizava “extraordinária amizade” (1982, vol. III, p. 134). Em 1927, com a chegada dos Cott à região, todo um novo repertório de nomes foi introduzido no mundo taurepáng. Conforme relata Betty Cott, os nomes que ela e seu marido, Alfred, atribuíam aos indígenas provinham da bíblia, mas também de médicos famosos e de figuras políticas relevantes, como presidentes dos Estados Unidos (Prestes Filho, 2006, p. 187).

Com efeito, o estudo da onomástica indígena adquiriu novos contornos a partir de uma observação de Viveiros de Castro em seu trabalho sobre os Araweté (1986, p. 151-155, 384). Nela, o autor distingue dois sistemas de nomenclatura: os exonímicos e os endonímicos. Nos sistemas exonímicos (Tupi, Tupi-Guarani, Guarani, Yanomami, entre outros), os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais.

Essencialmente, são sistemas nos quais se recebe o nome dos outros, caracterizados pela aquisição de nomes não transmissíveis que individualizam o portador. Nos sistemas endonímicos (Timbira, Kayapó, Bororo, Tukano, entre outros), os nomes são uma riqueza de circulação limitada e controlada, que estabelece tanto uma identidade coletiva a um determinado grupo, quanto funções sociais bem definidas entre seus portadores. Ambos os sistemas, entretanto, não são estáticos, mas atravessados por um *continuum* que os torna permeáveis a transformações (Gonçalves, 1992; Hugh-Jones, 2002; Lea, 2012).

No caso taurepáng, Koch-Grünberg não fornece detalhes sobre a origem dos nomes próprios que os moradores de Kawariana Romono evitavam falar, mas registrou que o nome pessoal de Seremada era *Kapetelén*, traduzido como “o que está no ar (*kape*) e que faz *telén*”. Não esclarece, porém, se *telén* corresponde a *tarén*, até porque ninguém chamava Seremada assim; o chefe preferia ser conhecido como Selemelá, uma adaptação do nome cristão “Samuel” (1982, vol. III, p. 131). Entre os Taurepáng do Bananal, por sua vez, não soube de ninguém que tivesse um “nome próprio indígena”⁵⁰, pois praticamente todos possuem um “nome cristão” ou um “nome de branco”⁵¹. Ainda que essa escolha possa ser uma estratégia pemon para não expor o nome pessoal (Thomas, 1982, p. 33), ela dificulta o aprofundamento das particularidades de seu sistema onomástico, bem como a avaliação do quanto ele pode ser considerado exonímico e/ou endonímico⁵².

Certo é que os nomes cristãos ocupam um lugar de destaque entre os Taurepáng do Bananal, juntamente com a própria ideia do Deus cristão. Este é chamado de *Potorüto*, termo formado por *potorü*, “pai, chefe”, acrescido do sufixo *-to*, “nosso”. É traduzido como “nosso pai”, mas também, embora de forma menos frequente, como “nosso dono”⁵³. Os atributos do Deus cristão concebido como um “dono-pai” celestial serão analisados mais detidamente no Capítulo V, ao discutir as implicações do conceito bíblico de “mordomia da criação”. Por ora, cabe enfatizar que a figura de Deus, para os Taurepáng, prescinde de um nome próprio, sendo referida por meio de um termo específico de parentesco: “nosso” *potorü* (*Potorüto*). Trata-se de um termo bastante próximo a *potorito*, registrado por Butt Colson & Armellada (1990, p. 35) entre os Pemon

⁵⁰ Como *Anteló*, *Arpó*, *Ēmán*, *Tauená* e *Katura*, para os homens; *Mälesén* e *Tësëtápen*, para as mulheres (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 131).

⁵¹ Tais quais José, João, Tiago, Lázaro, Avelino, Zacarias, Dalila, Alexandre, Alison, Rosana, Josene, Margarete, Júlio, Artur, Edgar, Beatriz, Jonathan, Janaína, etc.

⁵² Tampouco observei mudança de nome ao longo das fases da vida da pessoa – da infância à juventude e desta à vida adulta, por exemplo.

⁵³ Armellada & Salazar, 1981, p. 161, 200.

na Venezuela e traduzido como “nosso pai”, cujas qualidades seriam preocupação, carinho e cuidado. Portanto, menos do que o nome de uma entidade associada ao Deus cristão, *Potorüto* expressa um tipo específico de relação, na qual de um lado está o dono-pai, e, do outro, seus filhos-xerimbabos.

A partir dessas considerações, retomemos a questão dos nomes no *tarén* e a importância da etapa *essati*. Segundo Armellada (1972), a maioria dos *tarén* começa com a nomeação de *Makunaima* e seus irmãos, que, na concepção indígena, são tidos como “os inventores do *tarén*” (Armellada, 1972, p. 14). Na passagem intitulada *Los tarén comenzaron de este modo*, o autor traduziu a fala de um interlocutor, que diz:

Os índios desta região sabemos (*sic*) que os *Makunaima* foram os inventores dos *tarén*. Mas, depois deles, alguns outros também encontraram seus *tarén*, sempre seguindo o caminho que eles [os *Makunaima*] haviam traçado. Nós não ouvimos dizer que o pai ou a mãe dos *Makunaima* tenham inventado os *tarén*; mas os descendentes dos *Makunaima* sim, eles que inventaram os seus *tarén* (Armellada, 1972, p. 46; tradução minha).

Nessa linha, Devair Fiorotti (2018) transcreveu um *tarén* de cura contra uma enfermidade que acomete crianças pequenas, presenciado por ele em uma aldeia macuxi na Terra Indígena São Marcos, distante poucos quilômetros do Bananal. Naquela ocasião, o rezador repetiu diversas vezes:

Eu sou filho do *Insikiran*. Estou rezando este menino pra ele ficar bom. Porque a doença virou nele, bicho virou ele, doença pegou ele. Fiz ele melhorar, sim, eu sou filho do *Insikiran*. O filho do *Insikiran* fez ele levantar, filho de *Anikê* fez ele levantar. Como filho de *Makunaima* fiz ele levantar, fiz ele comer. (...) Com minha comida, com minha peneira. Com meu mel fiz ele ficar bom. Eu fiz ele levantar para nunca mais ficar doente, sim, fiz ele levantar. Eu sou eu, filho de *Insikiran*, filho de *Anikê*, filho de *Makunaima*. Fiz ele levantar para nunca mais ficar doente. Sim, fiz ele levantar, eu sou filho do *Insikiran* (Fiorotti, 2018, p. 108).

Discursivamente, o rezador se coloca como filho dos irmãos ancestrais e, ao evocá-los como um filho, busca mobilizá-los para a cura do pequeno. Portanto, complementar à possível convergência entre a concepção taurepáng de *imoroné* e a ideia do “pecado original” edênico, há também a questão dos nomes, que tanto Koch-Grünberg quanto Armellada reconhecem exercer “grande poder” entre os Pemon. Diferente, porém,

dos “nomes secretos” imprescindíveis para a eficácia do *tarén*, o nome Jesus Cristo é um “nome público”, por assim dizer, conhecido por todos e frequentemente proferido de forma coletiva na igreja, assim como o termo *Potoriuto*, que denota uma relação de filiação e parentesco com o Deus cristão: “nosso pai-dono”. No culto de quarta-feira à noite, por exemplo, o Culto de Oração, muitas orações são solicitadas pelos fiéis a Jesus Cristo e *Potoriuto*. Algo do tipo parece ser inimaginável acerca do *tarén*, com um doente ou seu parente pedindo “sopros” para que a saúde do enfermo seja restaurada. Além disso, enquanto o *tarén* é proferido em lugares reservados, sem a presença de testemunhas, a oração na *chochi* é feita para que todos possam ouvi-la e compreendê-la; a voz de quem ora, inclusive, é amplificada pelo sistema de som da igreja.

A título de comparação, *tarén* apresenta muita semelhança com *pori*, as fórmulas mágicas dos Wapichana, arte verbal que não representa, mas “presentifica”. *Pori* são blocos de frases que descrevem uma situação ocorrida nas narrativas de origem, episódios amplamente elaborados nos *kotuanao dau’ao*, as “histórias dos antigos”. Os especialistas em *pori* são chamados de *popazo*, “sopradores”, capazes de intervir de forma decisiva na vida das pessoas – seja para produzir curas, proteção ou doença (Farage, 1997, p. 263). Ambos, *tarén* e *pori*, também se assemelham às fórmulas mágicas *bayiri*, dos Desana do Alto Rio Negro, um dos quinze grupos tukano orientais que vivem na fronteira entre o Brasil e a Colômbia. *Bayiri* são “sopros” lançados contra pessoas ou objetos, um ato de fala por meio do qual o xamã rezador, denominado *kubu*, cura, protege ou prejudica a integridade do alvo da encantação. Os efeitos provocados por *bayiri* têm sua origem nas façanhas dos ancestrais míticos dos Desana, histórias antigas que correspondem ao “tronco” ou à “raiz” da fórmula mágica (Buchillet, 1990, p. 336).

Por outro lado, os “benzimentos” dos Hupd’äh parecem constituir um caso à parte. Embora fundamentados nas narrativas de origem, as fórmulas de proteção (*ta’ bi’id*) e de cura (*pē’ bi’id*) são um conhecimento de domínio parcialmente público, alvo, inclusive, de debates e comentários nas rodas de conversa no pátio da aldeia. Nas reuniões noturnas, os homens se juntam para ingerir coca, conversar e partilhar fórmulas mágicas uns com os outros (Ramos & Epps, 2018, p. 166; Epps & Ramos, 2020, p. 6). Em alternância, *tarén*, *pori* e *bayiri* são um “segredo”. Especificamente no contexto do Bananal, seria impensável conceber os adultos conversando abertamente no pátio da aldeia sobre a eficácia das “rezas” que cada um conhece ou já ouviu a respeito. Até porque, seus moradores avaliam que “soprar” *tarén* é uma forma de “idolatria”, como eles próprios definem, seja ao nome de *Makunaima*, seja ao nome de qualquer outro ser ancestral.

Em língua taurepáng, a ideia de “idolatria” é expressa pela frase: *tuyarun Potorüto apuretok*, sendo *apuretok* uma variação do verbo *apure*, que significa “aceitar, confiar”⁵⁴. No âmbito de sua prática cristã, os moradores do Bananal traduzem *apuretok* como “fê”; *Potorüto*, por sua vez, significa “nosso pai, nosso dono”. Assim, a frase *tuyarun Potorüto apuretok* foi traduzido como “ter fé em outro deus, adorar outro deus” – ou, de forma igualmente plausível, “aceitar/confiar em outro *Potorüto*”, isto é, em outro dono-pai.

Quando questionados sobre os nomes secretos no *tarén*, os interlocutores afirmaram não conhecer nenhum, até porque “o nome de Jesus Cristo está acima de todo e qualquer nome”, como enfatizaram. Pregadores como Avelino e Freide, por seu turno, recorreram às suas respectivas bíblias para citar Filipenses 2: 9-11: “Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai”. Deste modo, em alguma medida, o nome Jesus Cristo é entendido como o nome diretamente ligado a Deus.

Mediante essa exposição sobre o funcionamento do *tarén*, o ponto a destacar é que a realidade, para os Taurepáng, demonstra certa plasticidade, cabendo à habilidade pessoal do enunciador manipulá-la de acordo com seu conhecimento técnico – a sequência correta de frases da fórmula mágica e os nomes secretos dos seres ancestrais pertinentes ao caso. Contudo, os moradores do Bananal jamais afirmaram saber fazer *tarén*. Por um lado, essa recusa pode ser traduzida como “idolatria”, uma forma de pecado que compromete sua experiência cristã. Por outro, também funciona como uma precaução contra eventuais acusações de vizinhos, sobretudo em uma “comunidade de irmãos” que valoriza a boa convivência interna. Por ser uma arte verbal de natureza ambígua, é provável que quem domina um *tarén* de cura também seja capaz de causar a doença que sabe combater.

Após apresentar essa dimensão da “natureza da linguagem” para os Taurepáng (Hauck & Heurich, 2018), na qual a palavra soprada faz e desfaz coisas, volto-me novamente à dinâmica dos cultos. Os dados sugerem que dentro da igreja – talvez no espaço entre os serviços de canto e a pregação –, também há uma tentativa intencional de produzir efeitos na realidade. A finalidade, entretanto, seria transformar a interioridade das pessoas que participam dos cultos, “iluminando-as” por dentro mediante a inscrição de *mawin* no espírito-pensamento.

⁵⁴ Armellada & Salazar, 1981, p. 15.

3.2 – *Auká*, “luz brilhante”

Em língua taurepáng, o termo *esak* possui o sentido de “corpo”, mas também de “dono”⁵⁵. Nesta seção, atendo-me à sua acepção como “corpo”: invólucro material feito de sangue (*mün*), carne (*epün*) e osso (*depö*), que abriga internamente uma propriedade imaterial denominada *yekaton*, traduzida de diferentes maneiras como sombra, espírito e alma. Avançarei na hipótese de que *yekaton* seja uma variação do termo *daukariito*, o “espírito-pensamento” discutido no Capítulo II. O objetivo é demonstrar que a interioridade da pessoa taurepáng é constituída por um elemento luminoso denominado *auká*. Este, por sua vez, corresponde a uma “luz brilhante” que emana do patamar celeste do cosmos. Sugiro que nos cultos *auká* pode ser colocado em circulação por meio da palavra divina transmitida pelo pregador, proporcionando a “iluminação” coletiva das pessoas reunidas na *chochi* e, conseqüentemente, a transformação de seus respectivos corpos.

Alma taurepáng

Segundo Koch-Grünberg, os Taurepáng possuem algo no interior do corpo que sobrevive à morte. Na falta de um termo mais preciso, chamaremos essa propriedade de “alma”; contudo, se assim o for, os moradores de Kawariana Romono afirmaram possuir cinco. Todas as cinco almas se comportam como “sombras ao fogo”, com tonalidades que variam do mais escuro ao mais claro:

São como sombras ao fogo [as almas taurepáng], uma é a mais escura, a segunda menos escura, a terceira mais clara, a quarta muito clara, mas se parecem sempre como sombras. A quinta e última alma é a que fala. Esta é a mais nobre, chamada de *yekaton* (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 151, *tradução minha*).

De acordo com o autor, a mais clara das almas é *yekaton*, associada à fala e que deixa o corpo durante o sono para vagar por lugares distantes. O despertar da pessoa depende do retorno de *yekaton*: se incompleto, resulta em sonolência ou dor de cabeça; se pleno, em disposição e bem-estar (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 151).

Décadas depois, David Thomas (1982) registrou entre os Pemon a existência de “pelo menos” três almas: *enuto*, situada dentro do olho e responsável pela visão; *kamong*,

⁵⁵ Armellada & Salazar, 1981, p. 62.

que após a morte da pessoa instala-se nas serras e converte-se em espírito *Mawarí*; e *yekaton*, localizada no coração. Quando a pessoa padece doente, manifestando sintomas como febre, falta de apetite e desânimo, os Taurepáng aplicam o diagnóstico de “roubo da alma”. Cabe então ao *piasán*, o xamã, interceder na tentativa de resgatar a alma roubada. Caso o resgate demore a acontecer ou não seja bem-sucedido, o estado de doença se agrava e a pessoa morre (Thomas, 1982, p. 142). Deste modo, *yekaton* se destaca tanto por sua associação à fala e por estar localizada no coração, quanto por ser vinculada à vida; afinal, se deixar completamente o corpo, a pessoa morre.

Butt Colson & Armellada (1990) complexificam a discussão, apontando que *yekaton* é composta por uma “luz brilhante” oriunda do céu, chamada de *auká* pelos Pemon e de *akwa* pelo Kapon. Esse elemento luminoso emanaria do sol ou do lugar do sol, um patamar celeste concebido como acima do céu onde estão as nuvens, a lua e as estrelas. Todo o mundo é permeado por essa luminosidade invisível aos olhos, mais intensa nos lugares altos – como o topo das serras e o céu onde voam os pássaros – e rarefeita em lugares escuros e subterrâneos – como buracos e cavernas. Quando alojada no corpo (*esak*), “a luz celestial” recebe o nome de *yekaton* para os Pemon, e de *akwaru* para os Kapon. Neste último caso, *akwaru* significa “minha luz brilhante”. A “iluminação interior” da pessoa, escrevem os autores, está relacionada a qualidades mensuradas por graus de alegria, sabedoria e bem-estar, possibilitando que se viva “bem”. Em contrapartida, pessoas melancólicas ou que se portam de forma “ignorante”, com pouca sabedoria, possuem uma porção reduzida de “luz brilhante” em seus corpos; elas “não vivem bem” (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 15).

Amaral (2019) descreve o termo o *akuwarî* – variação ingarikó de *akwaru* – como espírito ou o princípio vital, cujos atributos incluem os sentimentos, o pensamento, a respiração e a fala da pessoa. Com a morte, *akuwarî* perde sua característica luminosa, tornando-se em *akuwarîkpî*, “sombra”, ou melhor, uma “ex-luz vital contida”. Segundo a autora, os Ingarikó avaliam que a diferença entre as pessoas está basicamente nas manifestações de *akuwarî* em seus respectivos corpos: “têm superioridade hígida, moral, intelectual e estética aqueles cuja luz contida for mais intensa” (Amaral, 2019, p. 59-60).

O aspecto estético associado à posse do elemento luminoso *auká/akwa* será retomado adiante, na discussão sobre a relação entre moralidade e estética na prática adventista taurepáng. Cabe ressaltar, por ora, que os moradores do Bananal compreendem os termos *yekaton* e *daukarüto* como correlatos. Ambos são concebidos como sinônimos ou, ao menos, empregados de maneira muito próxima para se referirem à interioridade da

pessoa, ao seu “espírito” ou “alma”. No entanto, na prática cristã, observa-se predominância do termo *daukarüto*, traduzida como “espírito-pensamento”. *Yekaton*, por sua vez, foi traduzido como “espírito-sombra”, ainda que esteja relacionado às noções de bem-estar e intelectualidade. Exemplos cotidianos ilustram essa concepção: quando uma criança acorda sonolenta, o adulto pode dizer “vá lavar o rosto para despertar direito, sua *yekaton* ainda não voltou”. Em outra ocasião, próximo ao horário do almoço, alguém afirmou “minha *yekaton* está com fome”. Em situação distinta, ao tratar de um assunto desconhecido, um interlocutor comentou “minha *yekaton* não conhece isso”. O termo *daukarüto*, em alternância, parece ser mobilizado sobretudo no espaço da igreja, no âmbito dos cultos, no ato de pegar ou não *mawin*, a mensagem-ensinamento.

Balizado pela definição de Amaral (2019), acerca de *akuwarî* corresponder ao princípio vital para os Ingarikó – reunindo sentimentos, pensamento, respiração e fala –, e considerando que *akwaru* é o correlato kapon da *yekaton* pemon, torna-se plausível supor certa convergência entre *yekaton* e *daukarüto*. Essa aproximação se fortalece ao observar que *yekaton*, alma localizada no coração, está associada à fala e aos sentimentos, enquanto o termo *daukarüto* é composto por *dau* e *-to*, que significam, respectivamente, “dentro, em” e “nosso”⁵⁶. Assim, *daukarüto* faz referência a algo interno à pessoa taurepáng, possivelmente o “espírito-pensamento” que todos possuem. Além disso, ambas noções de alma – *yekaton* e *daukarüto* – remetem à linguagem individual, tema que será desenvolvido a seguir.

Palavras luminosas

Tomadas como algo único, tanto *yekaton* quanto *daukarüto* correspondem à interioridade da pessoa taurepáng e à sua capacidade de expressar sentimentos. Nesse sentido, aproximam-se do *nhe’ẽ porã* dos Guarani, princípio vital denominado “alma-palavra” ou “palavra-habitante”. *Nhe’ẽ porã* também está diretamente relacionado às capacidades de comunicação da pessoa, à sua sensibilidade e compreensão, motivo pelo qual poderia ser classificado como “linguagem-afeto”. E, se *yekaton* é composta por um elemento luminoso oriundo do patamar celeste do cosmos (*auká*), *nhe’ẽ porã* é igualmente constituído por “algo que vem do céu”, denominado *nhe’ẽ*. No momento em que a alma-palavra *nhe’ẽ porã* “assenta” no corpo do recém-nascido⁵⁷, a criança guarani

⁵⁶ Armellada & Salazar, 1981, p. 42.

⁵⁷ Para os Guarani, o ato de “conceber uma criança” é denominado *nhemboapyka*, “ser dado assento” (Macedo & Sztutman, 2014, p. 293).

encontra-se apta a receber um nome, o qual está vinculado ao itinerário percorrido por aquela *nhe'ẽ* do céu até o corpo do pequeno. Por exemplo, um homem chamado *Vera* (“relâmpago”) possui seu *nhe'ẽ* vindo da região do sol poente, domínio de *Tupã*. Já quem se chama *Mirĩju* (“pequeno brilho dourado”) tem o *nhe'ẽ* originário da região do sol nascente, local de *Nhamandu* – e assim por diante (Macedo & Sztutman, 2014, p. 291).

Entre os Taurepáng, contudo, não foi verificada prática semelhante, pois, como mencionado anteriormente, não foi identificado ninguém no Bananal que possuísse um “nome indígena”. Esse contraste dificulta o estabelecimento de uma relação entre a noção de *auká*, *yekaton* e nomes pessoais. Outra diferença é que, enquanto o *nhe'ẽ* de um falecido Guaraní pode retornar para outro que ainda vai nascer (Benites, 2020, p. 38), os moradores do Bananal afirmam que *yekaton* “vem de Deus”, que está no céu, e para Deus retorna quando a pessoa morre. Não foram obtidas informações sobre uma eventual condição cíclica de *yekaton* ou de seu sinônimo, *daukarüto*, em particular a ideia de que a alma de um falecido possa retornar a uma criança recém-nascida.

Em todo caso, o eixo vertical ocupa posição central na cosmologia pemon e kapon. Estrelas, lua e os seres que podem voar e habitar as alturas, como os pássaros, mantêm contato mais intenso com o *auká* do que aqueles situados abaixo, sobretudo os que rastejam ou vivem em tocas e cavernas. Isso porque a distribuição de *auká* pelo mundo se articula a outro elemento luminoso, mas de sentido invertido: *warú*, a “escuridão das sombras e da noite”. Ao emanar do mais elevado patamar celeste, *auká* entra em contato com a escuridão do mundo e se converte em diferentes tonalidades de sombra. Assim, mesmo na “claridade” do dia, os indígenas permanecem em contato constante com a “escuridão” associada a *warú*, o que resulta em uma existência marcada pela degradação do corpo físico, conduzindo à fraqueza e à morte (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 16).

Nessa estrutura cosmológica em que as gradações de “luz brilhante” (*auká*) e “escuridão degradante” (*warú*) variam em intensidade entre os eixos verticais do universo – seus “polos” –, o bom e o belo têm origem no alto, enquanto o mal e o feio se localizam abaixo, no inframundo. Nesse sentido, os Taurepáng avaliam que tudo que vêm do céu é *wakü*, termo traduzido como “bom, bonito, coisas boas”, mas também como “bênção”. Isso inclui tanto a chuva que rega as plantações quanto um pedido feito em oração que se realiza. O correlato kapon para *wakü* é *waki* (Abreu, 1995, p. 103).

Para Butt Colson & Armellada (1990, p. 17), a emergência dos movimentos proféticos na área *circum*-Roraima, resultante do contato dos Pemon e Kapon com diferentes denominações cristãs, proporcionou que a dualidade *auká/warú* se tornasse

moduladora das figuras de Deus e Satanás. Foi através dessa “reinvenção criativa” (Wagner, 2010) que os indígenas fizeram de sua própria cultura que surgiram os xamãs-profetas, especialistas cuja atuação está voltada para o patamar celeste do cosmos, fonte de *auká* e *wakü*, que passaram a ser associados ao Deus cristão. Por meio dos rituais realizados na *chochi* – dos quais o *Aleluia* foi a primeira expressão – os xamãs-profetas buscariam elevar a potência espiritual de seus seguidores, o que se traduz em termos de aumento da sabedoria, alegria e bem-estar daqueles que participam dos cultos.

O almejado contato com *auká* parece ocorrer por meio da mediação dos espíritos celestes, entre os quais se incluem entidades cristãs. Sob essa perspectiva, Abreu observou que os cantos e rezas do *Aleluia* são uma tentativa de comunicação com os seres celestes. Porém, “estes últimos nada dizem, não perguntam nem respondem. Ao passo que os humanos perguntam, ordenam e declaram” (Abreu, 1995, p. 82). A mesma ideia é desenvolvida por Gabriela Levy junto aos Pemon na Venezuela:

Os cantos [do movimento profético de *San Miguel*] parecem indicar que, de um lado, estariam os entes divinos anunciando a iminência de uma nova realidade; do outro, os humanos tentando travar comunicação direta com esses entes, que, ao que parece, não seria possível. Desse modo, restaria aos humanos continuar insistindo nessa comunicação, através da memorização dos cantos e das rezas (Levy, 2003, p. 89).

Entre os Taurepáng adventistas, registra-se um esforço constante do pregador em suas traduções dos textos fornecidos pela AAmAR, no intuito de “pegar” a mensagem-ensinamento de Deus contida no papel para transmiti-la às pessoas reunidas na *chochi*. Essa tarefa é concebida como uma grande responsabilidade, uma vez que, para eles, *Potorüto maimü* – a palavra de Deus – é capaz de “transformar as pessoas”. Tal concepção está associada à ideia de uma iluminação interior, expressa nas seguintes frases:

Potorüto maimü dau pemon innakama: “a palavra de Deus transforma a pessoa”.

Potorüto maimü dau iwiypa: “a palavra de Deus ilumina”.

Potorüto maimü dau iwiyuto: “a palavra de Deus é nossa luz”.

Gabriela Levy (2003) tece suposições interessantes acerca dos rituais realizados na *chochi*, seja o *Aleluia*, *San Miguel* ou os antigos *Chimiting* e *Chochimuh*. Para a autora, “os Pemon talvez estejam procurando os meios através dos quais possam apreender e

potencializar sua *yekaton*” (Levy, 2003, p. 91). Tais meios se dariam, segundo a autora, através de tentativas de retenção da “palavra divina” (2003, p. 90). Considerando que os Taurepáng estabelecem uma relação direta entre *yekaton* e a habilidade de fala, bem como entre *yekaton* e *auká*, a “luz brilhante que emana do céu”, torna-se plausível supor um alinhamento entre fala e *auká*. Essa hipótese é reforçada pelo que escreveu Abreu a respeito do termo *akwa*, para os Akawaio: “caso a pessoa comporte-se adequadamente, por meio dos cantos e rezas [do *Aleluia*], *akwa* penetra seu coração, conferindo-lhe felicidade” (Abreu, 1995, p. 112).

Ao ser questionado sobre como espera que seja a vida no paraíso celestial, Avelino, pregador experiente do Bananal, afirmou que quando Jesus voltar, os corpos dos que creem em Cristo serão transformados em “pura glória”, utilizando o termo *auká* para se referir a essa transformação. Ou seja, embora os Taurepáng se refiram à luz do dia e das lâmpadas pelo termo *iwiyu*, “luz” – como em *Potorüto maimü dau iwiyu* (a palavra de Deus é nossa luz) –, em sua prática cristã eles traduzem *auká* por “glória”, indicando trata-se de uma “luz especial que só existe no céu”. É por essa razão que utilizam duas expressões que se complementam para dar sentido à ideia de um paraíso no céu, são elas: *Potorüto patá*, “o lugar de Deus”, e *auká patá*, “lugar glorioso, lugar de glória”.

Sobre as qualidades do *auká patá*, Avelino considera que, uma vez que as pessoas ascendam ao paraíso celestial, viverão ao lado de Deus e poderão cantar em potência máxima, “sem jamais se cansar”. Ora, certa vez Farage (1997, p. 84) escreveu que “toda fala é alma”, sendo o canto a “potência da alma”. Embora a autora se referisse aos Wapichana, vizinhos ao sul dos Taurepáng, estes também parecem conceber a fala a partir de uma ontologia específica da linguagem, na qual o fenômeno do *tarén* talvez seja o principal expoente, mas cuja dinâmica ritual nos cultos se apresenta como manifestação correlata, isto é, “palavras que fazem”. No céu, quando não houver mais distinção entre alma e corpo, pois os corpos serão glorificados – *auká* em “estado puro” –, os Taurepáng cantarão de uma maneira impossível de ser alcançada na terra, onde a alma é apenas parcialmente iluminada por *auká* e o corpo perecível à degradação de *warú*, “a escuridão”. Não por acaso, a concepção taurepáng do paraíso celestial é a de um lugar permanentemente iluminado e isento de doenças, um local de imortalidade e brilho eterno (Andrello, 1993, p. 156; Monticelli, 2020, p. 40).

Como o pregador é o emissário de *Potorüto maimü*, a “palavra de Deus” contida em papéis escritos, pode-se especular que tais palavras provenham de *Potorüto patá/auká patá*, o “paraíso celestial, lugar de glória”. Assim, independentemente da língua em que

esteja escrita, a mensagem-ensinamento seria fundamentalmente uma extensão de Deus, portadora, portanto, de certa fração de *auká*. Como resultado, caberia ao líder ritual a habilidade de “pegar” essas “palavras luminosas” e transmiti-las às pessoas reunidas na *chochi*. Entretanto, essa dinâmica nem sempre ocorre com a eficácia pretendida, pois depende da ação de *meruntã*, o “Espírito Santo”, para ser transmitida com sucesso. Apenas mediante o “fortalecimento” da fala do pregador é que as palavras transmitidas são dotadas da “força” necessária para entrar no coração das pessoas, precisamente o local no corpo onde se encontra *yekaton* – a alma relacionada à fala, aos sentimentos e às emoções, correlata do “espírito-pensamento” *daukarüto*. É sob essa perspectiva que se compreende a afirmação do professor Clotildo:

Potorüto maimü wontok echi pemon yewantok iwiyupa tuwapa

“A palavra de Deus precisa entrar no coração para iluminar a pessoa”.

A transformação da pessoa contida na ideia de “iluminação interior” seria na ordem do aumento da sabedoria, da alegria e do bem-estar, associados à elevação da potência espiritual. Tal processo parece ser concebido como possível mediante uma concentração maior de *auká* no coração. Dessa forma, o dualismo cósmico *auká/warú* é replicado também no corpo indígena, conduzindo os Pemon e Kapon a se portarem de maneira mais ou menos boa e má, bela e feia. Como observou Daniel Cooper (2019) entre os Akawaio:

O corpo humano (*esa'*) é um análogo do cosmos. Ambos são compostos fundamentalmente por duas formas diferentes de energia. A primeira é a *akwa* (*ka'pon*; *auka* em pemon), o “brilho da luz” que deriva “do lugar do sol” e proporciona a luminosidade que está ligada à inteligência, à vitalidade (...) A alma, portanto, é algo infundido com *akwa* (...) A outra metade do corpo/cosmos akawaio é composta de *ewarupñ*, escuridão, sombra ou penumbra. Essa energia é abundante em cavernas, fendas de montanhas, rachaduras em árvores, rochas e embaixo d'água – todas as entradas para o Submundo e seus seres e formas de conhecimento (Cooper, 2019, p. 40-41; *tradução minha*).

Frisa-se novamente que a palavra divina seria o meio pelo qual a transmissão de *auká* se torna viável. No entanto, em conversas com os Taurepang, nunca foi alegada a possibilidade de “ver” *auká* nos cultos. Em vez disso, afirma-se que apenas pode ser

“sentida”, o que se manifesta por uma grande sensação de alegria e bem-estar que frequentemente permanece na pessoa após o encontro na *chochi* ter sido encerrado. Como descreveu Avelino, “quem vai ao culto volta feliz para casa”. Experienciar essa alegria talvez seja uma outra maneira de se referir ao contato com *meruntã*, o Espírito Santo que permite que *mawin* seja “retida” no “espírito-pensamento”.

Em que medida *yekaton* seria capaz de fazer a conversão de um som (palavra falada) em sensação (alegria/bem-estar) permanece em aberto, o que demanda maior aprofundamento em futuras pesquisas de campo. Não obstante, vinda de *Potoriuto*, “nosso pai, nosso dono”, a palavra de Deus sugere guardar em si – de forma encapsulada – esse intrigante elemento luminoso denominado *auká*. Todo o esforço ritual realizado na *chochi* parece ser na tentativa de “pegar” *mawin* com o objetivo de ter contato com as “palavras luminosas” oriundas de Deus. Caso a fala do pregador possua a “força” necessária (*meruntã*), suspeita-se que as palavras vindas do céu adentrem o corpo da pessoa e produzam uma transformação interior a partir do coração, onde está localizada *yekaton*. Seria, portanto, uma dinâmica de inscrição de palavras na alma.

Reforçando essa hipótese, quando uma pessoa aceita se converter e se batiza, os Taurepáng denominam esse processo de *auká-pe*, “iluminação” – cuja tradução literal, porém, é “assemelhada a *auká*”. Trata-se da mesma expressão utilizada para designar a aurora, quando os primeiros raios do sol despontam no horizonte para expulsar a escuridão da noite. Isso também é denominado *auká-pe*. Em ambos os casos, observa-se um movimento de iluminação que rompe com a escuridão dominante do estado anterior. No entanto, tal como as trevas da noite retornam em algum momento do dia, pode-se inferir que a escuridão – talvez sob a égide de “pecado” – voltará a “escurecer” a pessoa que aceitou se batizar. Essa percepção encontra eco com uma frase recorrente entre os moradores do Bananal: “vivemos em um mundo estragado por Satanás”. Tal avaliação parece constituir uma das principais motivações para buscar a “iluminação interior”, justificando inclusive a série semanal – quase diária – de cultos que pautam o cotidiano na aldeia. Seria o esforço ritual encontrado pelos Taurepáng para ter mais “luz” do que “sombra” dentro de si, em seus corações e corpos.

À título de comparação, os trabalhos de Stela Abreu (1995) e Virgínia Amaral (2019) convergem ao apontar que a mensagem central do *Aleluia* diz respeito à superação da mortalidade mediante uma troca de pele. Por meio da aquisição de uma nova pele, branca no sentido luminoso e dotada de grande brilho, os Pemon e Kapon almejam alcançar a imortalidade associada ao paraíso celestial, um lugar concebido como situado

no plano superior do cosmos e habitado por diferentes espíritos reluzentes (Abreu, 1995, p. 44, 124; Amaral, 2019, p. 112, 162). Abreu, em particular, menciona que as expressões em língua kapon que fazem referência à esperada troca de pele são construídas pela adição do sufixo *-pe* ao termo que designa a metamorfose em questão. Dessa forma, no paraíso celestial, os praticantes do *Aleluia* se tornariam *indjerí-pe*, portadores de uma pele “luminosa, brilhante, reluzente” (Abreu, 1995, p. 111, 113).

Os Taurepáng do Bananal, por sua vez, traduzem o termo *indjerí* por “anjo”, sendo uma possível adaptação do inglês *angel*. Isso sugere, conforme indica Abreu, que *indjerí-pe* representaria uma “transformação em “anjo”, cuja pele seria feita de *auká*, “luz brilhante”. Sob uma lógica similar, os Ingarikó da aldeia Manalai afirmam que os profetas do *Aleluia* que alcançaram o paraíso celestial assumiram a condição *akuwa pe ipun eesi*, “sua carne está como luz”. Ou seja, para conquistar um “corpo luminoso” no céu, o espírito precisa primeiro abandonar o corpo mundano – carnal e cheio de pecados, perecível e sujeito à escuridão – para somente depois se tornar brilhante, luminoso e eterno (Amaral, 2019, p. 256). Por fim, a análise que Gabriela Levy (2003) faz dos cantos de *San Miguel* oferece contribuição significativa para esse debate. Segundo a autora:

Uma relação hierárquica estabelecer-se-ia entre humanos – seres frágeis, desprotegidos, desconhecedores das palavras iluminadas, que deveriam devoção, respeito e obediência às divindades – e os entes celestes, chefes, patrões, donos do lugar resplandecente e sábios. Nesse contexto, poder-se-ia aventar, também, que a hierarquia derivaria de uma reciprocidade não balanceada, já que as palavras, dádiva divina, teriam valor incomparável. Nesse sentido, caberia aos humanos uma incansável busca por apreender, reter, pegar, guardar essas palavras (Levy, 2003, p. 98).

Desse modo, em alguma medida, os Pemon e Kapon seriam “predadores de palavras”, mas não de qualquer palavra. Seu interesse está voltado com especial interesse para as palavras que vêm de cima, do patamar celeste do cosmos. Tais palavras, na concepção indígena, parecem ser portadoras de uma luminosidade que não apenas compõe os corpos vivos, mas que seria essencial para o “bem-viver”. Assim:

O fato do conteúdo escrito nos papéis não condizer, na grande maioria das vezes, com a mensagem que se pudesse chamar divina, ou com a escritura de cantos, não apresenta a maior relevância, já que o que teria efeito entusiástico não seria tanto a

mensagem em si, mas a capacidade de reter, circular e reproduzir palavras. Nesse sentido, se a transcendência supõe escutar, apreender e reproduzir as palavras dos entes celestes, sugiro que o limite extremo dessa apreensão seria retê-las no corpo. Deste modo, eliminar-se-ia a efemeridade da palavra e, conseqüentemente, aumentar-se-ia a cota de *yekaton* no corpo, tornando, talvez, os humanos mais parecidos aos entes celestes (Levy, 2003, p. 108).

“Reter palavras no corpo”. Para todos os efeitos, a hipótese da transformação da pessoa, nos cultos, por meio da palavra ritual, não corresponderia exatamente a uma novidade para os Taurepáng. Fora da igreja, algo do tipo já acontece mediante o uso de *tarén*. Contudo, os Taurepáng adventistas entendem que fazer *tarén* é uma forma de “idolatria” a outros seres, configurando, portanto, um tipo de pecado. Por essa razão, são palavras indesejadas, consideradas *awarö*, “feias e ruins”, que eles não demonstram interesse em verbalizar, isto é, pôr em circulação. Ainda assim, a ideia de um corpo constituído por palavras faz total sentido. A designação *tarén esak* como um “dono de *tarén*” evidencia essa dimensão. Dada a dupla acepção do termo *esak* como “dono” e “corpo”, é possível inferir que o corpo do “rezador” seja constituído pelo conjunto de fórmulas mágicas que ele conhece e retém em si, em sua pessoa. De forma complementar, pessoas tidas como boas contadoras de histórias são chamadas de *pandón esak*, literalmente um “dono/corpo de *pandón*”.

A correlação entre palavra e corpo também se manifesta na polissemia do termo *maimü*, que abrange os significados de “palavra” e “voz”. O termo é raiz para expressões como: *maimü-nepui*, “ensinar a falar”; *maimü-ka*, “tirar a fala, impedir de falar”; *maimütarén*, “que fala, que entende”; e *maimüta-peuti*, “sonhar a voz, imitar a fala do outro”⁵⁸. Nessa linha, a expressão *maimü-te* significa “enganar”, ao passo que *maimü-yen* descreve pessoas mentirosas, um “charlatão”. Por fim, de acordo com Butt Colson & Armellada (1990, p. 32), pessoas boas em oratória são denominadas *maimü esak*, indicando a posição de um “dono/corpo de *maimü*”, a palavra-voz que pode ser ensinada, aprendida, removida, impedida, sonhada ou imitada.

Não é, contudo, transmitindo qualquer tipo de palavra que um *maimü esak* adquire prestígio entre os Taurepáng. Para os moradores do Bananal, um bom orador precisa ser hábil com *wakü maimü*, as “palavras boas e bonitas” associadas à Deus e contidas na bíblia – no limite, “palavras de bênçãos”. Trata-se do exato oposto de quem se atém a

⁵⁸ Armellada & Salazar, 1981, p. 116.

awarö maimü, as “palavras feias e ruins” do *tarén*. Palavras como essas sequer são mencionadas, pois os Taurepáng do Bananal não gostam de falar sobre elas. Essa evitação evidencia uma dimensão estética de sua experiência com o cristianismo.

De acordo com Joanna Overing (1991), os povos indígenas da Amazônia compreendem a estética como uma categoria englobante do que é moralmente entendido como bom e belo, e do que é moralmente entendido como ruim e feio. Para os Piaroa da bacia do rio Orinoco, por exemplo, o comportamento controlado é considerado belo, o que leva à criação da comunidade; em contrapartida, o comportamento excessivo é considerado feio e capaz de comprometer as relações sociais no cotidiano aldeão. Assim, a noção de beleza, para os Piaroa, expressa tanto um valor moral quanto político, constituindo uma “estética social” que permite a construção e manutenção da vida em comunidade (Overing, 1991, p. 8, 17).

Nesse sentido, Lúcia Van Velthem (2010) observa que a experiência estética, para os povos indígenas, constitui elemento fundamental na transmissão de conhecimentos e valores sociais, através dos quais se define a essência de sua própria humanidade (Van Velthem, 2010, p. 59). Como a humanidade de um corpo, na Amazônia indígena, não é inata, mas deve ser continuamente produzida (Vilaça, 2005), o desconforto dos Taurepáng em falar sobre os *tarén* – ao menos com um forasteiro como eu – sugere relação com a própria distinção que estabelecem acerca da natureza das palavras. O que está em jogo, portanto, são as “palavras feias e ruins”, de um lado, e as “palavras boas e bonitas”, do outro.

Uma vez que retenção de palavras produz um determinado tipo de corpo (*tarén esak*, *pandón esak*, *maimü esak*), reter e fazer circular *awarö maimü* produziria corpos “feios e ruins”, algo que os Taurepáng não demonstram interesse. Em contrapartida, reter e fazer circular *wakü maimü* resultaria em corpos “bons e bonitos”; no limite, “corpos abençoados”. Consequentemente, há uma dimensão estética em sua prática adventista, de forma que o apreço por *wakü maimü* indica o desejo taurepáng pela produção de corpos a partir de um referencial específico de beleza: as palavras boas e bonitas contidas na bíblia, palavras de luz que vêm de *Potoriüto*, o dono-pai que vive nas alturas do céu.

Certamente os Taurepáng demonstram preferir essa opção, por isso a recusa em conversar sobre *tarén*: além de se tratar de um conhecimento secreto, ambíguo e potencialmente perigoso para a vida em comunidade, é também um assunto a ser evitado, pois avaliado como um tipo de pecado. Eventualmente, os moradores do Bananal até podem conhecer algumas “rezas” de grande valia para o dia-a-dia (dado o caráter

terapêutico do *tarén*), contudo, na hora de comentá-las e fazê-las circular, optam pelo não-falar. Em alternância, eles sabem de cor um grande número de versículos e praticamente de cabeça a sequência de livros do Antigo e do Novo Testamento, hábeis em manusear as páginas da bíblia com precisão. Tais palavras escritas e de origem divina constituem o objeto de sua evidente preferência.



Figura 3: Culto no Bananal. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Conclusão

Tarén são fórmulas mágicas sopradas em locais reservados, cuja aplicação se destina a múltiplas finalidades, como combater mazelas, estabelecer vínculos amorosos ou “amansar” pessoas bravas – entre outras possibilidades. Em linhas gerais, a estrutura da encantação cumpre três etapas. A primeira consiste na descrição, mais ou menos elaborada, da origem da mazela a ser combatida, acompanhada por seu reverso. Em seguida, uma fórmula fixa de frases transforma a mazela enunciada em antídoto para neutralizá-la. Por fim, o soprador pronuncia os nomes secretos dos seres ancestrais (*pia*) responsáveis pela transformação desejada.

A maioria dos *tarén* se inicia com uma “narrativa de origem” (*pandón*) que, via de regra, faz referência a *Makunaima* e seus irmãos, seres responsáveis por causar uma

série de malefícios no “tempo dos ancestrais”, o *pia daktai*. Assim, o soprador mobiliza o “passado mítico” na tentativa de produzir transformações desejáveis no *serewarö*, o “tempo presente, mundo de hoje”. No entanto, ainda que seja tido como um segredo, os moradores do Bananal consideram que fazer *tarén* equivale a praticar “idolatria” a outros seres. Em língua taupéang, a ideia de “idolatria” é dita *tuyarun Potoriüto apuretok*, expressão que abarca os sentidos de “ter fé em outro deus, adorar outro deus” ou, como de forma igualmente plausível, “aceitar/confiar em outro *Potoriüto*”, isto é, em outro pai-dono. Por ser compreendido como um tipo de pecado, *tarén* é um tema evitado; além disso, suas palavras são classificadas pelos Taupéang adventistas como “feias e ruins”: *awarö maimü*.

Em contraste, eles demonstram clara preferência por *Potoriüto maimü*, a “palavra de Deus”, considerada “boa e bela”: *wakü maimü*. Mediante a intervenção de *meruntã*, o “Espírito Santo”, os cultos realizados na *chochi* operam como meios de transmissão e retenção de *mawin*, a mensagem-ensinamento que o pregador “pega” dos papéis escritos. Fortalecida pela ação de *meruntã*, a palavra divina entra no coração e seria capaz de produzir transformações desejáveis na pessoa. Essa transformação parece se relacionar a *auká*, a “luz brilhante” que compõe a alma denominada *yekaton*, o duplo da pessoa associado à fala, às emoções e sentimentos – termo que se aproxima do espírito-pensamento denominado *daukariüto*.

Como os Pemon entendem que *auká* é uma “luz brilhante” oriunda do patamar celeste do cosmos, lugar associado ao paraíso celestial, a hipótese sugerida é que, assim como a palavra soprada (*tarén*) produz efeitos concretos na realidade, uma outra dimensão do mesmo fenômeno ocorre na *chochi*. Nesse sentido, a “palavra de Deus” transmitida pelo pregador encapsularia o elemento luminoso que proporciona aumento da sabedoria e bem-estar das pessoas que participam dos cultos. Não por acaso, os Taupéang afirmam: *Potoriüto maimü dau iwiüto*, “a palavra de Deus é nossa luz”.

A possibilidade de transformação da pessoa no culto, por meio da palavra luminosa, encontra paralelo com o que já ocorre fora da igreja, através do *tarén*. Contudo, enquanto “soprar” *tarén* é considerado pecado, prática avaliada como palavras “feias e ruins”, as palavras de Deus são entendidas como “boas e bonitas”. É sobre essas palavras que os moradores do Bananal gostam de falar e fazer circular entre si, na comunidade. Portanto, se a palavra compõe corpos, a retenção das palavras “boas e bonitas” revela uma dimensão estética que permeia a experiência cristã dos Taupéang, produzindo, de forma coletiva, corpos bons e belos; corpos cujo interior estaria em constante processo de

transformação mediante o contato regular com as “palavras luminosas” de *Potoriito*. Com a finalidade de examinar esse aspecto particular do cristianismo taurepáng, o próximo capítulo discutirá a performance do pregador em comparação à do xamã tradicional e à dos xamãs-profetas do passado. Evidencia-se que, ao contrário destes, a atuação do pregador se caracteriza pela ausência de estados de transe – o que, contudo, não o impede de “pegar” *mawin* dos papéis escritos.

Capítulo IV: Líderes rituais

Xamãs e pregadores

Mais de uma vez foi mencionado que, antes de aderirem à religião Adventista do Sétimo Dia, os Taurepáng praticavam o *Aleluia*. Contudo, pouco se discutiu sobre os líderes rituais que adaptaram a expertise do xamanismo tradicional para o xamanismo profético, e do xamanismo profético para a pregação adventista propriamente dita. Assim, para encerrar a primeira parte da tese – compreendida como a adesão taurepáng ao adventismo “dentro” da igreja – este capítulo busca preencher essa lacuna.

No primeiro subtópico, será apresentada uma discussão sobre a atuação do *piasán*, o xamã pemon, destacando que, para ser bem-sucedido no contato com diferentes tipos de espíritos, é fundamental o uso de tabaco e de um estado de transe denominado *aponok*. No segundo, a análise volta-se para os xamãs-profetas e para a adaptação que realizaram da técnica de transe, direcionando o voo da alma ao paraíso celestial em busca do contato com os espíritos celestes. Por fim, será estabelecido um contraste com a performance ritual dos pregadores taurepáng. Ainda que não haja estados de transe no âmbito dos cultos, a noção de *aponok* parece ter sido transformada para dar sentido à ideia de um “banco celeste de palavras”, representado tanto pela bíblia quanto pelo livro *Sermonário*. Argumenta-se que é em busca do contato com esse tipo de “banco” que o pregador procura acessar a mensagem-ensinamento de Deus, para depois transmiti-la às pessoas reunidas na *chochi*.

4.1 – *Piasán*, o xamã

Como bem constatou Cloutier a respeito da conversão dos Zoró de Rondônia ao evangelismo fundamentalista norte-americano da Missão Novas Tribos do Brasil, “o xamanismo, na pessoa dos próprios xamãs, é o primeiro elemento da cultura tradicional a ser atacado e qualificado de diabólico” (Cloutier, 1988, p. 102 *apud* Brunelli, 1996, p. 233). Na relação dos Taurepáng com os Cott, e posteriormente com a readmissão dos missionários adventistas à Venezuela, no final da década de 1950, não foi diferente.

Em 1911, quando Theodor Koch-Grünberg esteve na aldeia Kawariana Romono, um de seus principais guias foi o xamã Akuli. Anos depois – já influenciado pela missão

religiosa que Alfred Cott estabeleceu nas proximidades do Monte Roraima, a partir de 1927 –, Akuli “abdicou” de sua prática xamânica para tornar-se pregador, difundindo a mensagem adventista pelas aldeias por onde passava. Assim, seu filho Bento “já nasceu na religião”, como me disse Avelino, e o mesmo se aplica aos descendentes de Bento, filhos e netos do fundador da aldeia Bananal. Todos, sem exceção, desaprovam as atividades dos xamãs, afirmando que os elementos que compõem essa prática – como o consumo regular de tabaco e o contato frequente com os espíritos *Mawarí* – são incompatíveis com a religião que escolheram seguir. Consequentemente, grande parte do que sabemos sobre o ofício do xamã taurepáng foi relatado por Koch-Grünberg em um período anterior à chegada dos Cott à aldeia Akurimã, na década de 1920. Além disso, são relatos que provêm, em sua maioria, da experiência pessoal do jovem Akuli. Por essa razão, adoto como ponto de partida as descrições do etnógrafo alemão sobre o que ocorre, efetivamente, em uma sessão de cura, cuja dinâmica envolve uma intensa batalha espiritual entre o xamã curador e o xamã malfeitor. Começamos pela narrativa de origem dos primeiros xamãs.

O *pandón* intitulado *Cómo llegaron los piaches, el tabaco y otros elementos mágicos al mundo* versa sobre a história de *Taupéni*, um garoto que caminhava na mata junto com seus irmãos – *Okílanag*, *Kauáyuyai*, *Pakálamoka* e *Ilóngali* – quando avistou alguns passarinhos cantando. Como estavam com fome, os irmãos decidiram flechar as aves. Contudo, erraram o alvo e os pássaros voaram. Ao irem atrás, encontraram os passarinhos parados em uma capoeira, que lhes disseram: “Não nos matem!”; tiraram sua roupa de ave e mostraram-se como gente. Se apresentaram como ajudantes de *Piaimã*, o dono-mestre do tabaco, e estavam abrindo uma grande roça para seu senhor. Os irmãos ficaram comendo com os pássaros-gente até que *Piaimã* chegou e perguntou como eles haviam chegado ali. Os pássaros-gente explicaram a situação e o dono do tabaco decretou: “Bom, agora os meninos serão meus ajudantes também” – e os levou consigo para casa (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 63).

Em sua casa nas serras, *Piaimã* disse aos irmãos: “Vou educar vocês para que não fiquem vagando por aí feito animais famintos. Quando finalizar o treinamento, podem voltar para seus pais, se quiserem. Mas enquanto estiverem aqui, devem beber muita água e vomitar bastante, para que a voz de vocês fique bonita e possam cantar de forma bela”. Os vomitivos dados por *Piaimã* eram fortes, feitos da casca de diferentes tipos de árvores, trituradas e diluídas em água. Também fez parte do treinamento cantar debaixo de cachoeiras, para incorporar as distintas vozes da queda d’água. Os aprendizes repetiram

as sessões de vomitivos até que começaram a ingerir a casca da árvore *Ayúg*. Desmaiados sob o efeito de *Ayúg*, *Piaimã* derramou caldo de tabaco no nariz dos meninos, que despertaram para aprender um canto que seu mestre iria ensinar. No entanto, *Piaimã* os alertou para que não olhassem diretamente para ele enquanto cantava, caso contrário seus olhos explodiriam. Dois dos cinco meninos olharam, então se transformaram em *Wibán* – espectros noturnos cujo canto lamentoso lembra o som de uma flauta doce (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 65, nota 1).

Restaram três aprendizes, que continuaram o treinamento com *Piaimã* por muitos anos, sempre ingerindo vomitivos e caldo de tabaco pelo nariz. Encerrado o treinamento, os garotos já eram homens adultos. Assim, *Piaimã* lhes disse: “Podem voltar para casa. Seus parentes os receberão com festa e muito caxiri”. Antes de partirem, *Piaimã* lhes deu diferentes tipos de tabaco e muitas variedades de plantas mágicas denominadas *muran* e *kumi*. Quando os homens chegaram em casa, seus parentes não os reconheceram. Alguns se assustaram, dizendo que eram fantasmas. Foi somente quando revelaram seus nomes – *Taupéni*, *Okílanag* e *Ilóngali* – que a mãe os reconheceu. A festa foi grande e todos dançaram até de madrugada, elogiando as vozes bonitas que aqueles homens tinham – vozes que *Piaimã* lhes havia dado. Porém, quando o dia amanheceu, as mulheres repararam bem e perceberam que os três irmãos não eram mais jovens e atraentes como antes. Em vez disso, estavam velhos, magricelos e feios; nenhuma moça quis se casar com eles. Entristecidos, os três irmãos decidiram voltar para a casa de *Piaimã* nas serras. Antes de partir, contudo, transformaram toda sua antiga parentela em *Amayikó* – seres pequeninos, de fala inarticulada e visíveis apenas aos xamãs –, semeando suas roças com as plantas que *Piaimã* lhes havia presenteado. Foi desse modo que diferentes tipos de tabaco e de plantas mágicas chegaram aos Pemon e Kapon, bem como os fundamentos da prática xamânica do *piasán* (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 66).

Quanto à dinâmica das sessões xamânicas, Koch-Grünberg comenta que elas se desenvolvem basicamente da mesma forma, com pouca variação: são feitas sempre de noite, depois que as fogueiras foram apagadas, e é possível que uma cura se prolongue por muitas noites consecutivas. Se começar a chover, o trabalho é interrompido para ser retomado na noite seguinte. Ressalta-se que o *piasán* jamais exerce seu ofício durante o dia ou sob qualquer tipo de luminosidade; a escuridão completa é o ambiente no qual ele trabalha (1982, vol. III, p. 169).

Durante o trabalho de cura, o doente fica deitado em uma rede baixa, próxima ao chão, e o xamã senta-se ao lado, em um banco talhado em forma de animal a partir de um

único bloco de madeira. Como será discutido adiante, esse banco específico é denominado *aponok*, termo que também designa o estado de transe que acomete o xamã quando sua alma sai do corpo. Por ora, cabe observar que o *piasán* não utiliza chocalho; em vez disso, segura um chumaço de folhas com a mão direita e bate-o contra o chão no ritmo dos cantos que entoa, enquanto na mão esquerda mantém um cigarro de tabaco aceso, do qual dá longas tragadas de tempos em tempos. Segundo Amaral (2019, p. 219), o tabaco “troca o olho” no xamã, fazendo com que enxergue na escuridão do recinto e nos domínios espirituais que sua alma frequenta.

No início da sessão, o *piasán* entoa um canto monótono e gutural, composto por gritos indiscerníveis, como “yááá---hã-hã-hã---hã-hã-hã---yááá”, e termina com um prolongado “õ-----”. Depois são ouvidos gemidos e lamentos, sopros e um “hã---hã---hã--dêdêdê--hã-hã-hã--dêdêdê”. Os gargarejos indicam que o *piasán* está bebendo caldo de tabaco para receber os espíritos em seu corpo. Em seguida, ele desliza o chumaço de folhas pelo chão de um lado para o outro, ora em movimentos bruscos e barulhentos, ora em movimentos leves, quase silenciosos. Momentos de pausa durante o canto são sinal de que sua alma saiu do corpo. Com a alma desacoplada, o *piasán* procura pelos *Mawarí* nas serras, ou pela alma de algum xamã já falecido que possa auxiliá-lo no trabalho de cura. Sutilmente um murmúrio de palavras rompe o silêncio e o xamã retoma o canto. Sua voz, no entanto, soa áspera e completamente diferente, pois é um espírito falando através de sua boca. Pode ser um único espírito ou vários, que se revezam para falar. Alguns chegam acompanhados de seus cães, que na verdade são onças ferozes. Gradualmente, o alarido do xamã se transforma em uma sequência de cantos variados que se prolonga até o fim da sessão (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 171).

Os cantos xamânicos pertencem ao gênero *marik* – também grafado *murúa*, *murwa* ou *manau'ã* (Santilli, 1994; Fiorotti, 2017). São cantos intransmissíveis e perigosos, uma vez que descrevem ações no plano invisível da realidade, conectando o cantor aos espíritos. Existem diversos subgêneros *marik*, cada qual associado a um espírito ou a uma categoria de espíritos. De maneira geral, os principais domínios visitados pelo xamã durante o “voo da alma” são o interior das serras e o mundo subaquático – respectivamente, a morada dos *Mawarí* e de *Rató*. Portanto, quanto maior for o repertório de cantos, maior será a capacidade de transitar por tais lugares, estabelecer contato com essa gente-outra e, conseqüentemente, negociar o tratamento de doenças (Levy, 2003, p. 84). Ademais, quando os espíritos se fazem presentes na sessão de cura e falam através da boca do *piasán*, as pessoas presentes no recinto podem conversar com

eles e deles fazer piada, mas jamais podem vê-los. O simples ato de uma pessoa comum olhar para o xamã enquanto este canta pode fazê-la atravessar para o mundo espiritual, o que causaria a sua morte imediata no plano carnal. Por essa razão, a escuridão na sessão deve ser total (Lewy, 2017, p. 68; Amaral, 2019, p. 218).

Para Koch-Grünberg, um *piasán* habilidoso é mestre na arte da ventriloquia. Certa vez, em uma sessão de cura conduzida por Akuli na ilha de Maracá, o xamã “batia folha” enquanto alternava seus cantos com sopros de fumaça sobre o corpo do doente. Em determinado momento, após beber caldo de tabaco, Akuli cuspiu com força e ficou em silêncio. Uma voz áspera começou a praguejar: era *Rató*, o “pai dos peixes”. Logo depois uma voz feminina se manifestou, repreendendo *Rató*. Seguiu-se então um embate verbal entre os dois espíritos que se alternavam no corpo de Akuli. A cabana onde a cura era conduzida estava completamente escura, tendo os buracos das paredes e do teto sido tapados com folhas de palmeira para que nenhuma luz entrasse. Em meio à sessão, *Rató* começou a fazer comentários sarcásticos sobre as goteiras tapadas e, para a diversão dos presentes, proferiu várias piadas. Do lado de fora, deitados em suas redes, os ouvintes ocasionalmente conversavam com *Rató*, que respondia com grosserias. Após um momento de silêncio, um novo espírito chegou grunhindo: era *Zauelezali*, o “pai das queixadas”. A voz de Akuli mudou completamente, assumindo o tom de um idoso. Iniciou-se, assim, um diálogo entre *Zauelezali* e o pai do doente que estava presente na sessão. Durante o diálogo, ouviu-se um som baixo, “gsch---gsch---”, enquanto Akuli soprava fumaça de tabaco sobre o paciente. Depois de “bater folha” outra vez, chegou *Ayúg*, um dos auxiliares mais poderosos do *piasán*. Sua presença assustou *Rató*, que fugiu imediatamente, segundo o próprio *Ayúg* relatou, com sua voz alegre e bem-humorada, narrando a cena em meio a piadas que fizeram os ouvintes gargalharem. Durante toda a sessão, Akuli consumiu caldo de tabaco repetidas vezes, para fazer com que sua alma saísse do corpo e os espíritos nele se assentassem (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 173).

Sobre as enfermidades que o xamã busca tratar, via de regra os Pemon entendem que as doenças são atribuídas à ação maléfica de um agente externo. Geralmente, são tidas como agressão causada por xamãs malignos, que enviam determinado espírito para roubar a *yekaton* da vítima (Thomas, 1982, p. 176). Nesse sentido, sua compreensão etiológica é a da “patologia exógena”, expressão cunhada a princípio por Dominique Buchillet (2002, p. 120) para pensar o caso dos Desana do Alto Rio Negro, mas que se

mostra igualmente aplicável a outros contextos etnográficos⁵⁹. Como parentes não fazem mal uns aos outros – pois compartilham refeições, objetos e se auxiliam mutuamente nas tarefas do dia-a-dia – as suspeitas invariavelmente voltam-se para pessoas de fora do grupo doméstico, sobretudo para gente de outras aldeias.

Quanto ao trabalho de cura, este consiste em uma disputa de forças entre o xamã maligno – causador da doença – e o xamã que tenta recuperar a alma roubada. A batalha mobiliza a participação de diversos espíritos auxiliares, que podem ser entendidos como os “parentes” de cada xamã envolvido. Essa perspectiva está contida na própria etimologia do termo *piasán*, composto por *-p*, “um que é”, *iai*, “espírito”, e *san*, “parente”, traduzido como “aquele que é parente dos espíritos” (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 13). Ou, na definição de Balbina Lambos, Kamarokoto da Venezuela que integrou a equipe de Cesáreo de Armellada na tradução de diversos *tarén*, o termo *piai* significa “o início e o fim” e *san* é “mãe”, de modo que o *piasán* age como uma “mãe que nutre seus espíritos com tabaco” (Lambos & Lewy, 2025, p. 27).

Além do consumo regular de tabaco, seja como caldo, seja como cigarro, o *piasán* precisa ingerir uma bebida preparada a partir do cipó *kapeyenkumá-pe*, também conhecido como “cipó da lua”. Uma vez consumido, o cipó transforma-se em uma escada pela qual a alma do xamã sai do corpo e vai ao encontro dos *Mawarí* nas serras, onde começa a perguntar pela alma roubada. Caso a escada-cipó seja destruída, a alma do xamã fica definitivamente separada do corpo, que, na terra, definha e morre. Por isso, seus espíritos auxiliares se posicionam no topo da escada, atentos à aproximação da alma do xamã inimigo. Esta se aproxima sempre pelo alto, pois também está separada do corpo e “voa pelo céu”. Empunha um maço de guerra semelhante a um facão, com a intenção de cortar a escada-cipó do oponente. Quando a alma do xamã maligno se aproxima e ergue o braço para cortar a escada *kapeyenkumá-pe*, os espíritos auxiliares do xamã curador atacam-na e a arremessam escada abaixo. Os espíritos que estão mais abaixo a capturam e repetem o processo, jogando-a ainda mais para baixo até que atinja o solo. Ao chegar à terra, a alma do xamã inimigo é agarrada por uma onça – outro auxiliar do *piasán*. Na sequência, os espíritos *Ayúg* se aproximam e lhe oferecem quatro folhas da árvore

⁵⁹ Em agosto de 1911, três Taurepáng da aldeia de Koimélong morreram de disenteria em um curto intervalo de tempo. O *piasán* Katura relatou a Koch-Grünberg que, durante a noite, havia cantado e então apareceu um homem desconhecido, alto e forte. Eles lutaram, de modo que Katura conseguiu dominar o adversário e trancá-lo em um baú. Na manhã seguinte, contudo, o baú estava vazio. “Certamente era o pai da doença”, disse Katura ao alemão (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 169).

temai'ya, para que a alma capturada comece a cantar (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 182-183).

Enquanto isso, os *Mawarí* também testam a alma do xamã que chega ao seu domínio no interior das serras, avaliando se ela é mais forte ou mais fraca que a alma do xamã causador da doença. Para isso, fazem igualmente uso de folhas da árvore *temai'ya*, para que a alma visitante cante. É através do canto que os *Mawarí* reconhecem se a alma do xamã é forte ou fraca, de modo que vencerá a batalha espiritual o *piasán* que tiver “o canto mais forte” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 183; Lewy, 2012a, p. 58).

Quando *Ayúg* captura a alma do xamã maligno, a segura para que não possa voltar a subir a escada *kapeyenkumá-pe*. Simultaneamente, no interior das serras, os *Mawarí* dizem à alma visitante: “Lá embaixo há a alma de um *piasán* que quer batalhar contigo”. Assim, a alma do xamã curador retorna à terra, encontra-se com alma do xamã maligno e pergunta o que ela, afinal, deseja. Koch-Grünberg descreve esse diálogo da seguinte maneira:

- De onde você é? – pergunta a alma do curador
- Eu vivo em tal e tal lugar – responde a alma oponente, e revela seu nome.
- O que faz aqui? – pergunta a alma do curador
- Venho sem más intenções – responde a alma adversária
- Mentira! –retruca a outra – Você veio com más intenções. Mostre-me o tabaco

que está usando!

De imediato, surge um tabaco na mão da alma do xamã maligno. O curador insiste – É só isso?

- Sim, é tudo.

Então a alma do xamã curador mostra o que tem. Em suas mãos surgem diversos tipos de utensílios mágicos, como tabacos leves, tabacos fortes, folhas finas, folhas médias e folhas largas, do tamanho de folhas de bananeira. Também são convocados seus espíritos auxiliares, muitos *Ayúg* e *Mawarí* que chegam feito raios de diferentes brilhos e luminosidades. Por fim, a alma do curador ordena à alma do maligno: “Agora mostre-me o que você realmente tem!”. Todo o arsenal do xamã maligno surge, mas é pouco, apenas os espíritos de alguns xamãs já falecidos, poucos auxiliares e quase nenhum tipo de tabaco. Após as respectivas apresentações, as duas almas lutam. A do curador joga a do adversário no chão, que tenta fugir em desespero, mas *Ayúg* a persegue e lhe dá uma surra. Na cura feita por Akuli na ilha de Maracá, *Rató* foge diante da simples presença de *Ayúg*. A alma do oponente tenta fugir repetidas vezes, escondendo-se sob pedras, dentro de

cavernas ou em outros locais escuros, mas *Ayúg* vai atrás e continua atacando. Quando o primeiro *Ayúg* se cansa de perseguir e espancar a alma do xamã maligno, o curador o chama de volta e envia outro auxiliar para continuar a ofensiva (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 184).

Após longa luta, a alma do xamã maligno é finalmente derrotada. Então, o *piasán* canta para que seu cachorro, uma onça, carregue no dorso a alma derrotada até a casa do inimigo. Na sessão de cura, os presentes ouvem a capitulação da alma maligna através do gemido: “ãããã----”. Quando um xamã é derrotado na batalha espiritual, seu corpo fica gravemente enfraquecido. Caso morra, sua alma se dirige para as serras e passa a viver junto aos *Mawarí*, onde, se corretamente convocada pelos cantos, poderá auxiliar os xamãs vivos (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 168, 185).

Os auxiliares do *piasán* não se restringem à alma de plantas, de xamãs mortos e os *Mawarí* das serras. Os pássaros também desempenham papel relevante. Avelino relata que um dos principais auxiliares de seu avô Akuli eram os pássaros *kumarak*, também conhecidos como gavião-tesoura (*Elanoides forficatus*⁶⁰). Trata-se de uma ave bicolor, de dorso preto e cabeça e peito branco, que se vê em grande quantidade na serra do Bananal na época do inverno, quando sai à caça de pequenos sapos. De acordo com Avelino, Akuli tinha um canto que chamava os pássaros *kamarak* para perto de si – informação que obteve através de seu pai, Bento. Na sessão de cura, o canto do pássaro *kamarak* seria entoado para reverter as agressões causadas pelos *Mawarí*, que roubam almas humanas para brincar quando se sentem sozinhos nas serras (Lewy, 2021, p. 7). Entre os Ingarikó, por sua vez, o pássaro *kumarak* é a “namorada” do *piyasan*, companheira espiritual que o acompanha nas viagens xamânicas pelo plano invisível da realidade (Amaral, 2019, p. 218).

Cabe destacar que não há xamãs em atividade nas aldeias taurepáng adventistas e, devido à tensão militar presente no lado venezuelano da fronteira, não foi possível visitar as aldeias taurepáng situadas na bacia do rio Caroní, onde, aparentemente, a prática católica não se opõe de forma tão radical às atividades do *piasán*. Contudo, na década de 1990, Andrello conheceu Manuel, um *piasán* da aldeia Araçá, próxima ao rio Amajari, na TI São Marcos. Na ocasião, Andrello acompanhou um grupo taurepáng que viajou de Sorocaima até o Araçá, pois a sogra de Clemente – filho mais velho de Macário, fundador e então chefe da aldeia Sorocaima – encontrava-se debilitada em decorrência de um súbito

⁶⁰ <https://www.wikiaves.com.br/wiki/gaviao-tesoura> (acesso em: 04/04/25).

mal-estar. Moradora de Maurak, ela deslocou-se para o lado brasileiro especificamente para consultar-se com Manuel, um dos últimos *piasán* vivos da região.

Em comunicação pessoal, Andrello relatou que a sessão presenciada guardava muita semelhança com as descrições de Koch-Grünberg. Todavia, a iniciação de Manuel não ocorreu por meio do aprendizado transmitido por um *piasán* mais velho e experiente, como geralmente acontece. Ao invés disso, quando jovem, Manuel teria sonhado com antigos xamãs falecidos, que passaram a instruí-lo oniricamente nesse ofício. Sua iniciação, portanto, estaria mais próxima de uma revelação. Na sessão de cura conduzida por Manuel, a doente havia sido vítima de um *tarén* maléfico lançado por outra mulher. Para curá-la, o xamã buscou a alma da agressora e a trouxe à presença dos participantes. Em seguida, os auxiliares espirituais do *piasán*, dentre os quais *Ayiúg* e a alma de xamãs já falecidos, aplicaram uma surra na agressora, obrigando-a a se retratar perante a vítima. Nesse momento, segundo Andrello, a sessão atingiu seu clímax e os parentes da doente demonstraram grande alívio com o desfecho da trama.

Essa longa exposição sobre o que acontece em uma sessão xamânica de cura teve como objetivo apresentar de forma pormenorizada o trabalho do *piasán*, com destaque para a centralidade dos cantos em seu ofício. Nessa prática, os seres denominados *Mawarí* e *Rató* figuram como um dos principais interlocutores espirituais do xamã curador, enquanto *Ayiúg* constitui um de seus auxiliares mais poderosos. No entanto, apesar do sucesso das curas realizadas por Akuli na ilha de Maracá, e por Manuel na aldeia Araçá, o trabalho do *piasán* não deve ser tomado como isento de riscos. Se o paciente morrer, os parentes do finado podem se zangar e agredir o xamã curador, chegando, em casos extremos, a matá-lo. Além disso, se estiver muito embriagado, o xamã pode se transformar em onça sem perceber. Akuli relatou a Koch-Grünberg que durante uma festa no Roraima, transformou-se em onça diante de todos os presentes. Apavoradas, as pessoas correram para suas casas. Akuli chegou a subir em uma árvore, mas caiu de lá de cima. No dia seguinte, com dores nas costas, teria ficado profundamente envergonhado ao ser informado do ocorrido (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 174-175)⁶¹.

⁶¹ Para se transformar em onça, o *piasán* veste uma “roupa de onça” denominada *kaikusé-zamatale*. Xamãs malignos, movidos por inimizade, transformam-se em onça para emboscar e atacar suas vítimas (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 174). A transformação do xamã pemon em onça nos remete, quase invariavelmente, ao episódio “Casemiro e o Tigre”, reportado por Taussig (1993, p. 337) no Putumayo colombiano. Nele, o autor discorre sobre dois xamãs que, por simples prazer e diversão, transformam-se em onça para devorar “índios *auca*”, um povo vizinho (1993, p. 340).

Visto que as incursões xamânicas do *piasán* são direcionadas sobretudo para o interior das serras, domínio em que os *Mawarí* testam a “força” da alma visitante ao comparar seu canto com o da alma do xamã maligno, causador da doença, é possível apontar que o “xamanismo tradicional” pemon e kapon talvez atribuísse pouca ou nenhuma atenção ao patamar celeste do cosmos. Até então, o céu era apenas um meio pelo qual a alma do *piasán* se deslocava para chegar a outros locais. E, uma vez iniciada a batalha espiritual, o confronto parece ocorrer fundamentalmente no plano terrestre – porventura na base da escada-cipó *kapeyenkumá-pe*, onde os espíritos auxiliares *Ayúg* mantêm sob vigia a alma capturada do xamã inimigo. Ainda no plano terrestre, a alma derrotada retornaria ao corpo hospedeiro, carregada no dorso da onça de estimação do xamã vencedor⁶².

Ao se apropriar criativamente dos ensinamentos cristãos, com especial interesse na concepção do paraíso celestial, um “céu acima de todos os céus”, os Pemon e Kapon haveriam habilitado um domínio até então pouco explorado por seus xamãs tradicionais. Através da tentativa de acesso a esse novo patamar cósmico, surgiram novos líderes rituais, os chamados *pukkenak*, “sábios”. Sua expertise, ao contrário da do *piasán* – direcionada para as dimensões “escuras do cosmos” –, estaria voltada para o patamar celeste, pleno de *auká*, “luz brilhante” que proporciona sabedoria, alegria e bem-estar às pessoas. Na reinvenção criativa que os indígenas fizeram do cristianismo, a fonte de *auká* no céu foi associada ao Deus cristão (Andrello, 1993, p. 160; Amaral, 2019, p. 199, 207).

Assim, a emergência do *Aleluia* estabeleceu uma nova fase na vida ritual dos Pemon e Kapon. À medida que a profecia do acesso póstumo ao paraíso celestial se disseminava, novos líderes rituais surgiram, especialistas que se destacavam pela habilidade de entrar em transe com o intuito de obter ensinamentos (cantos e mensagens)

⁶² Os antigos Taurepáng compreendiam que há três patamares cósmicos debaixo da terra em que pisamos, e outros dez acima, de modo que o chão de um é o céu do patamar inferior e o céu do outro é o chão do patamar superior, e assim por diante. Cada patamar possui montanhas, rios e florestas, sendo habitado por seres específicos que somente o xamã é capaz de estabelecer contato intencional (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 156). A mitologia pemon versa sobre como a Lua estabeleceu sua morada no “primeiro céu” e as Estrelas, suas filhas, subiram aos demais céus para iluminá-los, bem como a aventura ao céu de um rapaz que se casou com a filha de *Kasana-podole*, o “pai dos urubus-reis”, um sogro bicéfalo e canibal (Koch-Grünberg, vol. II, p. 54, 85). No entanto, a compreensão de um cosmos constituído por catorze patamares não é corroborada pelos Taurepáng do Bananal. Eles dizem que há apenas “nosso mundo”, “o mundo de baixo” e “dois mundos acima”, sendo estes o céu onde estão os pássaros, as nuvens e os astros celestes, e um outro onde estão os anjos, Deus e o paraíso. Essa diferença na percepção cosmológica não chega a ser uma surpresa, afinal, o xamã é o viajante cósmico por excelência. É através de sua experiência pessoal que as pessoas leigas obtêm informações sobre a composição do universo. Uma vez que não há mais xamãs taurepáng, ou que os Taurepáng adventistas condenam essa prática, sua compreensão do cosmos parece ter sido “achatada” segundo o modelo convencional cristão.

junto a Deus e outros espíritos cristãos situados no céu – o que nem todos conseguiam, vale observar. Posteriormente, possivelmente em decorrência da intensificação da presença missionária adventista entre os Taurepáng, os “Pemon do sul”, tais práticas de transe foram gradualmente abandonadas por seus líderes rituais, distanciando seu ofício daquele desempenhado pelos xamãs-profetas e aproximando-o da função de pregadores propriamente ditos. Ainda assim, é possível identificar certos elementos xamanísticos na performance dos pregadores taurepáng dentro da *chochi*, tema que será examinado a seguir.

4.2 – *Pukkenak*, “sábios”

Desde os primórdios do *Aleluia*, suas lideranças rituais buscaram acessar o patamar celeste do cosmos por meio de estados alterados de consciência denominados *aponok*. Trata-se de uma experiência de transe na qual objetiva-se o contato com as entidades que vivem no paraíso celestial, como Deus, os demais espíritos cristãos e profetas já falecidos. No entanto, o termo *aponok* possui mais de um significado.

Na sessão xamânica de cura, *aponok* é o banco onde o *piasán* se senta para cantar e convocar os espíritos – deriva da palavra *dapon*, “banco”, acrescida do sufixo *tok*, “instrumento, coisa para”⁶³. Porém, quando a alma do xamã sai do corpo e ascende às alturas, esse estado também é chamado *aponok*, podendo ser traduzido como “transe”. Além disso, ouvi dos Taurepáng do Bananal que *yewán enapö*, o “coração”, é o “banco” da *yekaton* no corpo, ao passo que os Ingarikó praticantes do *Aleluia* afirmam que quando Jesus Cristo retornar à terra, virá “em um banco de luz que transportará os bons espíritos para o paraíso” (Amaral, 2019, p. 225). Deste modo, o termo *aponok* comporta significados que variam de “suporte físico” a “transporte espiritual”.

Por não haver xamãs em atividade entre os Taurepáng adventistas, e por eu jamais ter conhecido um xamã pemon ou kapon, não é intuito deste trabalho realizar uma comparação entre o banco xamânico desses grupos e o de outros povos indígenas, como os Tukano do Alto Rio Negro ou os Yanomami. Para tanto, remeto o leitor à discussão já desenvolvida por Amaral (2019, p. 225-231) sobre esse tema.

Por outro lado, atenho-me às exegeses de Abreu (1995) sobre os cantos do *Aleluia*, uma das primeiras autoras a notar que a noção de um “banco celeste” ocupa lugar de

⁶³ Como em *tutatok*, palavra para “berrante”, instrumento tocado nas vésperas do Culto de Adoração aos sábados, convocando as pessoas para a igreja – mencionado no Capítulo II.

destaque na cosmologia kapon. Tal banco virá de Deus, escreveu a autora, que “prefigura o destino da humanidade e instaurará uma nova ordem cósmica” (1995, p. 17). Todavia, o “banco de luz” definitivo representado por Jesus Cristo se fará visível somente no fim dos tempos. Enquanto isso não acontece, seria possível apenas um contato efêmero com o “banco de luz” que desce do céu para a *chochi* durante os cultos do *Aleluia*. A mesma interpretação é observada por Gabriela Levy (2003), mas estendida do *Aleluia* para o *Chochimuh* e para o movimento profético de *San Miguel*:

Embora não estivessem ainda preparados para viver no mundo celeste, os crentes de um movimento religioso pemon, seja *Aleluia*, *Chochiman*, *San Miguel*, pareceriam conseguir vivenciar, mesmo de que forma muito breve, a experiência de contato com os entes divinos, o que, sugiro, se daria através do estado *aponok* (Levy, 2003, p. 92).

Em seu entendimento, *aponok* significa tanto “transe” quanto “trono”:

Enquanto se reza *Aleluia*, *Chochiman* ou *San Miguel*, haveria um momento em que o trono de um espírito desceria do céu. Nesse instante, a pessoa começaria a pular, como que tentando sentar-se no “trono divino”, perdendo a consciência. Seria nesse momento também que se travaria a comunicação com os entes divinos (Levy, 2003, p. 92).

Abreu (1995), Levy (2003) e Amaral (2019) concordam que é por meio da experiência de transe denominada *aponok* que os líderes dos rituais realizados na *chochi* seriam capazes de acessar uma forma de aproximação com os entes celestes. Porém, essa aproximação só dura por um breve instante e logo em seguida volta-se ao estado anterior, marcado pelo distanciamento entre a terra e o céu, entre este mundo de “sombras” e o paraíso celestial plenamente iluminado, associado à vida eterna.

Do breve contato com o “banco que desce do céu” são obtidos ensinamentos, isto é, mensagens na forma de rezas e cantos. Essa é a razão para os líderes do *Aleluia*, *Chochimuh* e *San Miguel* serem considerados *pukkenank*, “sábios”, termo que também carrega o sentido de “profeta”. A expertise do *pukkenank* reside precisamente na habilidade de “pegar as boas e belas palavras” que vêm do céu, “palavras luminosas”, e transmiti-las aos participantes do culto. A perpetuação dessas práticas – cantar e rezar na *chochi* – parece estar relacionada ao aumento da potência interna da pessoa, que se tornaria “mais iluminada”, com maior porção de *auká* em sua alma *yekaton*. Em um nível

essencial, essa condição habilitaria a possibilidade de acesso ao paraíso celestial após a morte. Portanto, os rituais realizados na *chochi* podem ser compreendidos como uma forma de “familiarização” com os entes celestes, cuja consanguinidade integral ocorreria apenas quando os humanos mortais passarem a viver no paraíso luminoso, um lugar de glória e imortalidade, *auká* em “estado puro”, para remetermos à fabulação escatológica adventista de Avelino⁶⁴.

Embora não haja experiências de transe no cristianismo taurepáng, nem menção literal a um “banco de luz”, sua prática adventista mantém relação com os cultos do *Aleluia*, *Chochimuh* e *San Miguel* pela associação dos papéis escritos à figura do “banco de palavras”. *Maimü dapon*, por exemplo, significa “livro, carta” (Armellada & Salazar, 1981, p. 41), mas pode ser traduzido como “sentar as palavras” (Levy, 200, p. 99). Entre os Kapon, por sua vez, a expressão *mayin apon* significa “palavra banco”, utilizada para fazer referência não à escrita propriamente dita, mas à inscrição de palavras no papel (Abreu, 1995, p. 116). Lembremos que, para os moradores do Bananal, *mawin* significa mensagem-ensinamento, justamente aquilo que se deve “receber/pegar” ao abrir o “espírito-pensamento” durante o serviço de canto no culto⁶⁵. Assim, trata-se do ato de inscrever palavras na alma *yekaton* de quem participa do ritual realizado na *chochi*.

Corroborando o paralelo entre “banco de palavras” e papel, Avelino afirma que as ações do cristão precisam ser condizentes com aquilo que profere. Em sua avaliação, é preciso ter “a palavra de Deus dentro do coração para que nosso caráter seja lido como um livro”. Em língua taurepáng, essa noção é expressa da seguinte maneira:

Kareta warandö enotok chi pemon da mük da ekamando-pe

“O caráter da pessoa precisa ser lido como um livro”.

O termo utilizado por Avelino para se referir a “livro” é *kareta*, o mesmo empregado pelos Ingarikó praticantes do *Aleluia* como sinônimo de *mayin apon*, “palavra banco”. No caso ingarikó, explica Amaral, *kareta* corresponde às “palavras espirituais

⁶⁴ Sobre a dinâmica de um culto do *Aleluia*: “Há cantos específicos para cada um dos três momentos do culto. No início canta-se sobre a condição atual da humanidade, que é ruim e deve ser transformada. No segundo marca-se a comunicação com as divindades. Supõe-se que elas são capazes de escutar as rezas e os cantos entoados na igreja e que, em cerimônias extraordinárias, descem para bailar com os humanos. Há quem diga que os poderosos *pukkenak* do passado podiam até mesmo vê-las. Os cantos desse momento intermediário tematizam a comunicação em curso. Os cantos finais costumam tematizar a transformação ocorrida” (Amaral, 2019, p. 240).

⁶⁵ Novamente: *daukariito konekatok mawin apitope*, “abrir/preparar o espírito/pensamento para receber/pegar a mensagem/ensinamento”.

divinas, não escritas, que os Ingarikó dizem guardar dentro de seu corpo e que, por isso mesmo, são mais verdadeiras que as escrituras bíblicas” (Amaral, 2019, p. 247). Um entendimento similar pode ser estendido para os Taurepáng, uma vez que consideram *mawin* a mensagem-ensinamento de Deus que o pregador retira do *Sermonário* e da bíblia. Há, também, uma notável semelhança entre os termos *kareta* e *kariüto*, sendo este a raiz de *daukariüto*, traduzido pelos moradores do Bananal como “alma” e “espírito-pensamento”. Como *dau* significa “dentro”, é plausível que a expressão *daukariüto* faça referência às “palavras espirituais divinas que os Taurepáng guardam dentro de si, em seus corpos” – notadamente, em sua interioridade: a alma *yekaton*.

Como observa Peirano (2000):

A ação ritual consiste em uma operação feita em um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Assim, o ritual não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, eficaz ou ineficaz na realização do rito (Peirano, 2000, p. 12).

Ou seja, se a bíblia é concebida como *Potoriüto maimü*, literalmente a “palavra de Deus”, pode-se dizer que ela própria constitui uma espécie de *mawin dapon*, um “banco de palavras” – bem como, no limite, o livro *Sermonário* fornecido pelo Associação Amazonas-Roraima (AAmaR). São artefatos rituais pertencentes ao mundo dos brancos, que contêm *mawin* divina, configurando, portanto, um tipo de “banco de palavras celestes”. Toda a ação ritual realizada pelo pregador dentro da *chochi* operaria no sentido de extrair a mensagem-ensinamento dos papéis escritos e fazê-la circular entre as pessoas que participam do culto, para que possa ser inscrita na alma dos presentes.

No adventismo taurepáng, contudo, o acesso à mensagem-ensinamento de Deus não se dá por meio de estados de transe (*aponok*), prática que haveria caído em desuso com sua paulatina adesão à religião adventista. Ao invés disso, o que se prioriza é a intervenção decisiva de *meruntã*, o “Espírito Santo”. Sem a ação do Espírito Santo na *chochi* – promovida, ao que parece, pelo canto –, entende-se que o pregador lê a bíblia ou o *Sermonário*, mas não “pega” a mensagem. E se não for capaz de “pegar” *mawin*, não poderá transmiti-la às pessoas reunidas para o culto. Como resultado, não haverá circulação e eventual inscrição, no corpo e alma, das “palavras de luz” que geram sabedoria, alegria e bem-estar. O ritual, conseqüentemente, falharia em eficácia.

A prática adventista taurepáng não apenas descarta a possibilidade de transe como meio de acesso à *wakü maimü*, as “palavras boas e bonitas”, como também desconsidera qualquer mediação por entidades distintas do Espírito Santo. Em sua experiência cristã, não há espaço para santos católicos ou profetas já falecidos que possam auxiliar os vivos. O único mediador celeste é *Poturiito merunde*, o “poder de Deus”. É como se houvesse uma redução das múltiplas possibilidades de acesso a *mawin dapon*, o “banco de palavras”, sem, contudo, eliminar a centralidade do canto como “caminho” para o contato com o mundo espiritual.



Figura 4: À esquerda, Estevão; à direita, Avelino: dois pregadores de destaque no Bananal, cada qual com sua respectiva bíblia debaixo do braço. Fonte: Acervo pessoal do autor.

A centralidade do canto ritual e sua relação com a cosmologia pemon foi observada por Matthias Lewy (2025) da seguinte maneira. Segundo o autor, o cosmos

pemon é concebido como um “multiverso” formado por três camadas principais: *serewarö* (“tempo presente, aqui e agora”), *pia daktai* (“passado dos ancestrais, começo e fim”) e *wakü pata* (“paraíso”, mundo dos *orekotón*). Haveria ainda uma quarta camada denominada *aiyan*, domínio escuro que será abordado no Capítulo VI. De todo modo, a apropriação indígena do termo “paraíso” (*wakü pata*) reflete a ideia de que existe um lugar onde as almas dos mortos que praticaram os cultos realizados na *chochi* – como o *Aleluia* e o *Cho’chimuh* – vivem na companhia dos espíritos cristãos e dos “sábios” já falecidos. Assim, de acordo com Lewy, todo fim de semana os Pemon se reúnem na *chochi* para cantar e orar. Ao fazê-lo, cria-se um “tempo-espaço transitivo” que conecta o *serewarö* ao *wakü pata*. Contudo, a comunicação interespecífica resultante dessa fusão espaço-temporal só dura enquanto perdura a performance ritual das pessoas reunidas na *chochi* (Lewy, 2025, p. 86-87).

Muitos desses elementos parecem estar presentes na prática adventista taurepáng, como a perspectiva de cantar para “abrir o espírito-pensamento” a fim de “receber/pegar” a *mawin* divina que o pregador retira do “banco de palavras” que são os papéis escritos, além da própria noção de que orar é uma forma de “conversar com Deus”. No entanto, quanto à possibilidade de comunicação com parentes já falecidos, isso só ocorrerá, para os moradores do Bananal, após o retorno de Jesus Cristo à terra, quando uma nova ordem cósmica será instaurada mediante o Juízo Final. Essa talvez seja uma das diferenças fundamentais entre o adventismo praticado pelos Taurepáng e os demais cultos alternativos e independentes praticados pelos Pemon na Venezuela.

Entre os Ingarikó, por seu turno, compreende-se que os líderes rituais passam a acessar diferentes “bancos” à medida que demonstram maior capacidade de transmitir ensinamentos. Essa é a trajetória de líderes do *Aleluia* que se destacaram como importantes *pukkenak*, “sábios, profetas” (Amaral, 2019, p. 231). No caso dos pregadores taurepáng, eles também são denominados *pukkenak* e entendidos como “sábios e profetas”. Todavia, a profecia que anunciam refere-se à deterioração das condições de vida na terra, sofrimento que cessará apenas quando Jesus descer do céu para salvar os cristãos. Enquanto isso não acontece, a tendência é de agravamento da fome, das doenças, da violência e da morte neste mundo considerado “estragado por Satanás”. Catástrofe anunciada que encontra eco na tensão militar recém-instalada na fronteira Brasil-Venezuela e na intensificação da crise venezuelana nos últimos anos.

Segundo Joanna Overing (1994), *ruwang*, o xamã piaroa, constrói mundos ao articular o “tempo dos ancestrais” e o “tempo presente” por meio da linguagem cantada.

Sua função é dar coerência à experiência coletiva, mediando entre dimensões cósmicas e práticas cotidianas. Algo análogo pode ser dito do pregador taurepáng, especialista ritual que retira *mawin* dos papéis escritos – um “banco celeste de palavras” – e a transmite aos participantes do culto. Ao articular a mensagem cristã (e, conseqüentemente, o “tempo bíblico”) com o tempo presente da aldeia e os eventos mais amplos que a cercam, ele traduz as relações de um mundo cuja dinâmica fundamental gira em torno da disputa entre Deus e Satanás. Tanto o canto xamânico do *ruwang* quanto a pregação do *pukkenak* compartilham a noção de que a palavra não é apenas informativa, mas criadora de realidades.

Nesse ponto, as observações de Nádía Farage (1997, 2002) acerca da fala ritual wapichana aprofundam o exame do caso taurepáng. Para os Wapichana, vizinhos meridionais dos Taurepáng, a força criativa da fala – a “magia da palavra” – é atributo da alma-palavra dos entes ancestrais que habitaram e moldaram o mundo primevo. Com a ruptura da ordem primordial, esse poder se perdeu, mas não desapareceu: aprisionado no discurso ritual, só pode manifestar-se hoje por meio da voz humana⁶⁶. Entendida como “a alma em ato”, o discurso ritual é eficaz não por representar algo, mas por “presentificar” aquilo que enuncia (Farage, 1997, p. 57, 228; 2002, p. 513-514).

Retomando a comparação entre o pregador e o *ruwang* piaroa, ambos atuam para produzir transformações desejáveis na realidade. No caso taurepáng – de modo semelhante ao wapichana – a palavra é alma (*yekaton*: alma-linguagem, linguagem-afeto). Assim, a ação ritual do pregador consistiria em transpor *auká* dos papéis escritos para o culto. E se *auká* vem de Deus, que está no céu, então ele transporia também, de alguma forma, a própria alma-palavra divina. Nesse sentido, a presença de Deus enquanto alma-palavra fonte de *auká* precisa ser concebida como existente desde o início dos tempos, a “época dos ancestrais” (*pia daktai*). A eficácia, portanto, do ritual realizado na *chochi* dependeria necessariamente do êxito do pregador em extrair dos papéis escritos a *yekaton* de Deus e atualizá-la no ambiente espaço-temporal do culto.

⁶⁶ Nas narrativas de origem wapichana, os principais demiurgos são *Duid* e seu irmão, cujas façanhas guardam grande semelhança com aquelas atribuídas, pelos Pemon e Kapon, aos irmãos de *Makunaima* e à queda da árvore *Wadaka-tepuy*. Um dos relatos mais conhecidos narra que, no mundo antigo, *Duid* e o irmão disputavam uma mulher que estava “no Roraima”. Durante a corrida até o Monte, *Duid* falava e, a cada enunciado, fazia surgir acidentes geográficos para atrasar a chegada do irmão. No local onde a mulher se encontrava havia uma “grande árvore”, que foi derrubada. De sua queda resultaram uma série de cataclismas que levaram à especiação e à configuração atual da condição humana (Farage, 1997, p. 198-212).

Apesar de alguma semelhança com o *ruwang*, o pregador taurepáng jamais concordaria com a ideia de ter sua performance equacionada à de um xamã, que faz uso de tabaco para entrar em transe e se comunicar com uma diversidade de espíritos. Em vez disso, ele se considera um “sábio” das palavras boas e bonitas que vêm de *Potoriuto*. Porém, se sua performance na *chochi* é a de um tradutor por excelência, é também a de um construtor de mundos, afinal, ao viabilizar a “iluminação interior” dos participantes do culto, promove a produção de pessoas – corpos e almas – cada vez mais “iluminadas” pela palavra divina. Um esforço, contudo, permanentemente ameaçado pelo avanço da “escuridão” associada a Satanás.

Não obstante, além de *pukkenak*, os Taurepáng do Bananal empregam outros quatro termos para se referir a seus pregadores: *ekamanin*, *Potoriuto poitorü*, *mannapatan* e *itepuru*. Vejamos cada um separadamente.

O termo *ekamanin* é formado por *ekama*, “dizer, contar”, acrescido de *-nin*, que designa o sujeito do ato; pode ser traduzido como “aquele que conta”. Uma vez que o termo *ekama* parece derivar de *ekare*, “notícia, rumor, doutrina”⁶⁷, uma tradução possível para *ekamanin* é “aquele que conta a mensagem”. Visto que estamos falando do pregador, a mensagem que transmite não é outra senão a que provém de Deus, *Potoriuto*. Como Avelino tantas vezes me instruiu: “Se o pregador falar só de si, de sua vida, histórias dele mesmo, ninguém se interessa. Tem que falar da mensagem de Deus”. Sob essa perspectiva, o pregador também é chamado de *Potoriuto poitorü*, “discípulo de Deus”, expressão que será melhor analisada no Capítulo V, ao discutir a questão do dízimo. De fato, seria incompatível com sua posição de líder ritual um pregador que não oferta o dízimo na igreja. Ademais, pela habilidade que esses especialistas têm em articular os eventos do cotidiano com a mensagem adventista do iminente retorno de Jesus Cristo à terra, outra maneira de se referir a eles é pelo termo *mannapatan*, que significa “vigilante, sentinela”, o que interpreto como pessoas atentas aos sinais do fim do mundo.

Por fim, a quarta maneira de se referir aos pregadores taurepáng é *itepuru*, traduzido como “pregador, chefe”. Esse termo aproxima-se de *ina epuru*, “nossa ponta”, “nossa extremidade”, utilizado pelos Kapon para se referir aos líderes do *Aleluia* e às revelações que obtêm mediante o contato com os seres celestes. Segundo Abreu (1995), o *ina epuru* é responsável por antever e perceber os presságios do fim do mundo: “Estes já foram anunciados em algum momento prévio pelo ser celeste a quem chamam *papay*,

⁶⁷ Armellada & Salazar, 1981, p. 47.

que se valeu de ‘palavras catastróficas’, *tekarê*, que já estão se tornando realidade e que são conhecidas apenas pelo *ina epuru*” (1995, p. 95). Como é de se supor, o mesmo pode ser dito do pregador taurepáng.

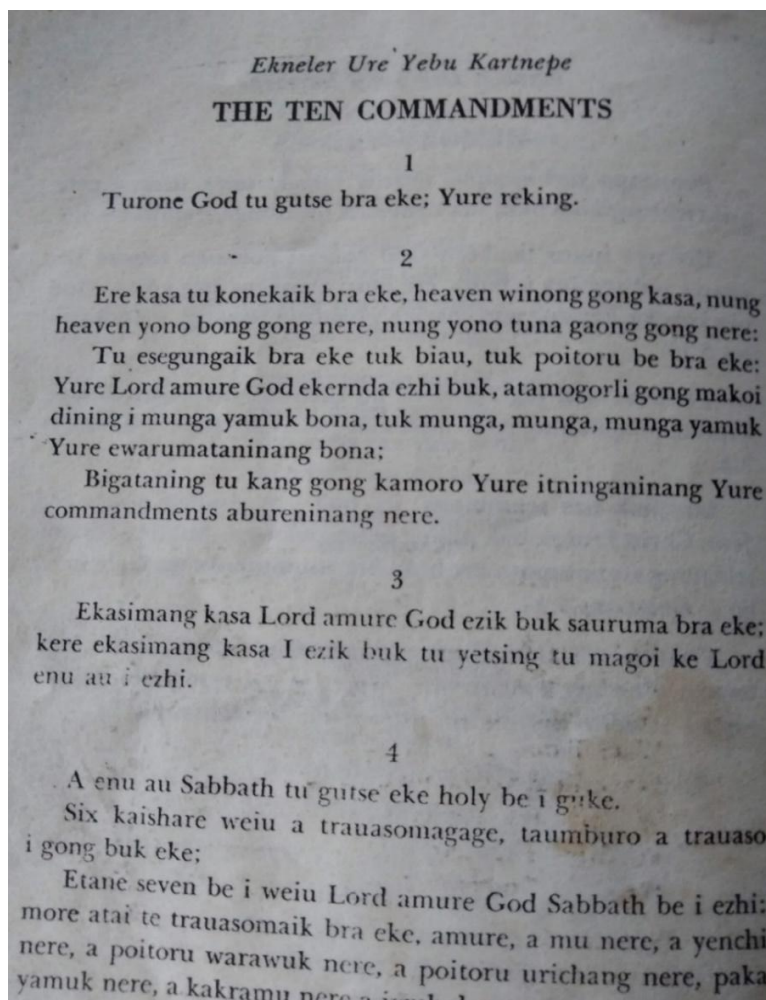


Figura 5: Trecho dos Dez Mandamentos escrito em língua indígena, cartilha produzida na missão *Paruimã* que Bento utilizava para realizar suas pregações. Fonte: Acervo pessoal do autor.

De forma complementar, chama a atenção a convergência entre expertise ritual e poder político contida no termo *itepuru*, para os Taurepáng, e *ina epuru*, para os Kapon praticantes do *Aleluia* (Abreu, 1995, p. 80-81). No contexto do Bananal, onde tuxáuas são pregadores – ainda que nem todo pregador seja um tuxáua –, observa-se uma sobreposição de funções que remonta à própria fundação da aldeia, com o chefe Bento, e que se mantém até os dias atuais com Tércio, seu neto. Apesar de ter pouco mais de quarenta anos de idade, o tuxáua Tércio exerce o papel de pregador há quinze, acumulando liderança política e religiosa ao longo desse período.

Portanto, no Bananal, líderes políticos são também líderes religiosos. Deste modo, o pregador taurepáng corresponde, em alguma medida, à figura do “xamã-sacerdote” (Viveiros de Castro, 2002c, 2007), na qual o líder religioso é associado a certo grau de poder político. Essa associação é confirmada pela sucessão que se verificou de Bento para Avelino (pai para filho) e de Avelino para Tércio (irmão da mãe para sobrinho), conformando uma espécie de sucessão hereditária do poder político no Bananal. Contudo, enquanto a função de tuxáua é provisória, a de pregador associa-se a uma habilidade permanente e crescente quanto ao conhecimento veiculado por *Potoriito maimü*, “a palavra de Deus” escrita em papel, um “banco de palavras” para o acesso à mensagem-ensinamento divina.



Figura 6: Lições bíblicas e antigo hinário adventista produzido na missão *Mount Roraima*. Materiais que Bento utiliza em suas pregações e atualmente guardados com muito esmero por Avelino, seu filho.

Conclusão

Através um conjunto de práticas que envolve a ingestão regular de tabaco e experiências de transe denominadas *aponok*, a atuação do *piasán* caracteriza-se por “voos da alma” sobretudo ao interior das serras, domínio escuro considerado a morada dos espíritos *Mawarí*. Com a apropriação criativa que os Pemon e Kapon fizeram do cristianismo, um domínio até então pouco explorado por seu “xamanismo tradicional”

despertou-lhes a atenção: o paraíso celestial. Assim, mediante o estado de transe, a atuação dos xamãs-profetas passou a ser direcionada a esse “novo lugar”, com o intuito de estabelecer contato com os espíritos celestes e cristãos e deles obter cantos, rezas e mensagens – ou seja, palavras.

No adventismo taurepáng, contudo, não há estados de transe; porém, outra possível tradução para *aponok* é “banco”, notadamente “banco celeste”. Como o uso de papéis escritos é parte integrante dos cultos, seja a bíblia ou o *Sermonário*, levantou-se a hipótese de que esses livros corresponderiam a um certo tipo de *mawin dapon*, um “banco de palavras”. Entretanto, para que o pregador possa se conectar a tal “banco” e ter contato com a mensagem-ensinamento de Deus, palavras tidas como luminosas, a ação de *meruntã*, “o Espírito Santo”, mostra-se imprescindível.

Sob a perspectiva de “pegar *mawin*”, os múltiplos termos para designar o pregador adquirem um sentido convergente: *pukkenak*, *ekamanin*, *Potoriito poitorü*, *mannapatan* e *itepuru*. Respectivamente, suas traduções abarcam as acepções de “sábio”, “aquele que transmite a mensagem”, “discípulo de Deus” e “vigilante”. Em alternância, o termo *itepuru* comporta o duplo significado de “chefe, pregador”, sugerindo certa sobreposição de funções entre poder político e potência cósmica nos tuxáuas que também são pregadores e nos pregadores que são tuxáuas. Essa sobreposição aproxima sua posição da do sacerdote que atua como líder religioso e chefe de aldeia.

Com efeito, o cristianismo taurepáng apresenta muitas camadas. Ao longo dos Capítulos II, III e IV – que podem ser compreendidos como um recorte de sua adesão ao adventismo no âmbito dos cultos –, buscou-se examiná-lo a partir das atividades rituais que acontecem “dentro” da *chochi*, a igreja. O ponto de partida para essa estratégia analítica foi o fato de os moradores do Bananal cantarem em uma língua, mas pregarem em uma combinação de outras duas ou três. Na sequência, discutiu-se que a retenção da palavra divina no corpo aponta para uma dimensão específica de sua ontologia da linguagem, da qual a própria concepção de um “banco celeste de palavras” seria um desdobramento. No próximo capítulo, será delineada sua experiência com cristianismo sob um novo ângulo, ou seja, o que acontece “fora” da igreja. A descrição etnográfica partirá do comportamento pacífico que se observa no cotidiano aldeão para a concepção que os Taurepáng fazem do Deus cristão, entendido como um dono-pai que cuida de seus filhos-xerimbabos na terra.

Capítulo V: Ser cristão

Resguardo, pacifismo e bênçãos

Após o exame das atividades rituais que acontecem nos cultos, com foco nos cantos e nas pregações, o objetivo deste capítulo é estabelecer os contornos gerais da prática religiosa dos Taurepáng do Bananal “fora” da igreja. Para tal, serão destacadas três dimensões centrais de sua experiência cristã: i) o entendimento sobre o que significa ser cristão; ii) o compromisso esperado de quem se considera cristão; iii) o que o bom relacionamento com Deus pode proporcionar em suas vidas.

Para analisar essas três frentes, inicialmente será discutido como a condição de ser cristão está relacionada à produção de tipo específico de corpo, que se resguarda em sentido amplo. Para além da guarda do sábado e das restrições alimentares características da religião adventista, ser cristão implica adotar um comportamento marcado pela supressão do sentimento de raiva. A ênfase na resolução pacífica de conflitos está indexada na expressão *sakoro-pe praman*, que confere destaque a qualidades como “prudência” e “calma”, consideradas fundamentais na experiência cristã dos Taurepáng.

Na sequência, será examinada a maneira como os moradores do Bananal concebem o Deus cristão, tendo, como base, a tradução que fazem da palavra “mordomo”. No cristianismo em geral, a mordomia é entendida como o ato de “cuidar da criação” divina. Na língua taurepáng, porém, a palavra utilizada para expressar a ideia de “mordomo” faz referência a uma segunda pessoa, identificada como *Potoriuto*, o “pai celestial” cuja imagem é associada ao Deus cristão. Assumir a posição de “mordomo da criação” requer o cumprimento de determinados compromissos, como a oferta do dízimo. Argumenta-se que a adesão dos Taurepáng a essas práticas está orientada pela busca por *wakü*, termo polissêmico cujas acepções variam entre “bom e belo”, mas também entre “bênçãos e coisas boas”. Assim, a oferta à igreja teria como finalidade tornar o cristão alvo da ação-consideração de *Potoriuto*, aumentando, conseqüentemente, seu acesso à *wakü*.

Por fim, será discutida a expressão *Potoriuto poitorü*, utilizada pelos moradores do Bananal para se referir ao cristão dizimista. Será colocado em evidência o termo *poito*, que descreve uma relação assimétrica entre afins, para sugerir que, nesse caso específico de cristianismo indígena, há uma modulação na figura de Deus: embora *Potoriuto* seja

concebido como um “pai-dono”, concentraria também atributos usualmente ligados à posição de um “sogro”.

5.1 – O corpo do cristão

Nos capítulos anteriores, discutiui-se que, de forma transversal à prática da religião Adventista do Sétimo Dia, há um processo de produção do corpo taurepáng mediante a retenção da mensagem-ensinamento transmitida pelo pregador. Nesse sentido, observa-se uma dimensão estética em sua experiência com o cristianismo, uma vez que a palavra de Deus é avaliada como *wakü* – boa, bela e bonita –, mas também como “luz”. Retê-la consigo, portanto, produziria corpos bons, belos, bonitos e, no limite, corpos internamente iluminados. A proposta desta seção é evidenciar outra dimensão da produção do corpo taurepáng, notadamente a partir dos resguardos e das restrições alimentares características da religião adventista, bem como da abstenção do consumo de bebida alcoólica. O conjunto dessas práticas implica na produção de um corpo coletivo em comum entre os moradores do Bananal, no qual todos se tratam como “irmãos” e demonstram propensão ao pacifismo.

Resguardo

Pioneira em articular o debate sobre o corpo (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996, 2002) no campo de estudos do cristianismo indígena, Vilaça (1999, 2016) notou que a adesão dos Wari’ de Rondônia a um certo tipo de evangelismo fundamentalista norte-americano proporcionou, entre outras coisas, um convívio menos conflituoso entre afins, sobretudo no âmbito das relações intracomunitárias. Quando os missionários da *New Tribes Mission* – posteriormente renomeada Missão Novas Tribos do Brasil – chegaram aos Wari’ na década de 1960, encontraram um cenário marcado por pelo menos vinte anos de ataques armados perpetrados por brancos instalados na região. Como consequência, diversas aldeias haviam sido esvaziadas e os Wari’ foram forçados a se refugiar floresta adentro, intensificando suas relações com grupos anteriormente considerados inimigos. Juntos, os Wari’ e tais grupos passaram a habitar os mesmos sítios ou, ao menos, locais muito mais próximos uns dos outros.

Com o avanço do contato com os missionários, os Wari’ deixaram de consumir bebidas alcoólicas e abandonaram o canibalismo funerário. No entanto, como observou Vilaça, enquanto os missionários interpretaram essas mudanças como uma

“demonstração” de que os Wari’ haviam reconhecido que viviam anteriormente no pecado, os próprios Wari’ compreenderam a prática cristã como uma forma estável de conviver com a afinidade. A lógica dessa escolha residia no fato de que, nas festas com bebedeira, a embriaguez frequentemente fazia antigas desavenças emergirem, resultando em brigas com bordunas e eventuais assassinatos. No caso do canibalismo funerário, por seu turno, embora todos lamentassem a morte da pessoa, apenas os parentes próximos ingeriam as cinzas do finado, demarcando uma diferença fundamental entre consanguíneos e afins. Portanto, ao abandonarem tanto as bebedeiras quanto o canibalismo funerário, e adotarem a prática cristã de realizar grandes refeições coletivas, convidando, inclusive, grupos vizinhos, os Wari’ encontraram na comensalidade generalizada um meio de neutralizar os perigos relacionados às relações entre afins, tornando-os consubstanciais, isto é, consanguíneos (Vilaça, 1999, p. 136; 2016, p. 112).

Examinando questões semelhantes, Capiberibe (2023) demonstra que é a produção específica de um tipo de corpo que habilita os indígenas do Baixo Rio Oiapoque, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, a transitar entre diferentes denominações cristãs. Os Palikur evangélicos, por exemplo, são rigorosos quanto à proibição do consumo de bebida alcoólica e de tabaco. Perfil semelhante é verificado entre os Palikur adventistas, com o acréscimo do resguardo do sábado e da proibição de comer carne de porco, mas com certo em relação ao consumo de bebidas alcoólicas. Há Palikur adventistas que não veem problema em “beber de vez em quando”. Já os Palikur católicos, por outro lado, bebem, fumam e comem sem restrições (Capiberibe, 2023, p. 123).

Quanto aos Taurepáng do Bananal, há pelo menos duas gerações que não se consomem bebidas alcoólicas. Interlocutores idosos afirmam orgulhosamente jamais terem ingerido, em toda sua vida, uma gota sequer de álcool. O mesmo se aplica ao tabaco e aos animais considerados “imundos”. No cotidiano da aldeia, isso significa não beber caxiri forte (bebida fermentada de mandioca) e não comer carne de anta, queixada, macaco ou qualquer peixe desprovido de barbatanas ou escamas. Assim, quando caçam, os Taurepáng procuram veado ou aves como jacu, mutum e jacamim, ao passo que seus peixes preferidos são aracu, matrinxã e tambaqui.

Complementando a produção de um tipo específico de corpo a partir das mesmas restrições alimentares, os moradores do Bananal não se pintam com urucum nem com jenipapo. Eles tampouco fazem grafismos ou utilizam adornos tradicionais, tais quais cocares de pena, pulseiras de miçangas e colares de dentes de animais. Essa constatação

contrasta com outros contextos etnográficos, nos quais o corpo indígena é tido como superfície para a criação artística (Lévi-Strauss, 1996, p. 190).

A realidade atual difere radicalmente daquela verificada por Koch-Grünberg em 1911. Os Taurepáng de seu tempo utilizavam adornos labiais e tinham as orelhas e narizes perfurados por pequenas e finas arestas de madeira. Nos furos na orelha, em particular, prendiam plaquinhas triangulares ou em forma de meia-lua, confeccionadas a partir de moedas brasileiras marteladas e polidas até adquirirem brilho. Em dias festivos, homens e mulheres enfeitavam-se com longas correntes de miçangas ou sementes que envolviam o tórax e a cintura, além de pintarem seus corpos de preto e vermelho, desenhando figuras humanóides e de animais. As mulheres taurepáng foram elogiadas pelo autor por possuírem uma “compreensão artística extraordinária” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 40-41, 45).

Tatuagens também eram frequentes e muitos adultos tinham o rosto tatuado. Koch-Grünberg registrou mais de 48 tipos diferentes de desenhos, realizados com espinhos de palmeira ou pequenos pedaços de vidro afiado. Entre pontos, raios e figuras em forma de anzol, este último era o mais apreciado pelos Taurepáng do Roraima (1982 vol. III, p. 51). A título de comparação, quando visitei o Bananal pela primeira vez, nas festas de fim de ano de 2016, meus anfitriões desaprovaram categoricamente as tatuagens que possuo nos braços, dizendo se tratar de “puro *makoy*” – isto é, “puro pecado”. Em outra ocasião, uma jovem visitante vinda da aldeia Maurak, na Venezuela, evitava olhar diretamente para mim. Ao perguntar-lhe o motivo, ela respondeu, com o rosto virado, que eu carregava “a marca da besta”⁶⁸. Como será discutido no Capítulo VII, tanto a noção de “pecado” quanto a de “marca da Besta” são atributos associados a *Makoy*, Satanás.

O fato de ninguém no Bananal adornar ou pintar o corpo chamou-me a atenção. Certa vez, ao perguntar a Avelino sobre esse motivo, ele citou Gênesis 1: 27, dizendo: “Fomos feitos à imagem e semelhança de Deus”, então “não é preciso pintar o que já é perfeito”. Em sua visão, assim como as paredes da igreja devem permanecer “limpas” de quadros e imagens de santos – prática que, segundo ele, a Igreja Católica não faz –, o corpo, por ser a “casa do Espírito Santo”, deve igualmente permanecer “limpo” e livre de enfeites.

⁶⁸ Mais tarde, soube que essa moça passou a afirmar que minha presença era prejudicial às crianças, pois as incentivava a querer tatuagens. Para minha surpresa, contudo, muitos interlocutores saíram em minha defesa, argumentando que eu frequentava os cultos mais do que ela, que me acusava.

Por outro lado, o adorno do corpo taurepáng ocorre de forma evidente nos cultos. Para os encontros na igreja, os moradores do Bananal vestem-se com suas melhores roupas, o que frequentemente inclui traje social completo. Entre os homens, o padrão de vestimenta é camisa social, calça e sapato; entre as mulheres, vestidos ou longas saias até os tornozelos, presilhas no cabelo e sandálias de salto. Gel e perfume complementam o embelezamento para ir à igreja.

Os Taurepáng não se vestem assim para nenhuma outra atividade cotidiana, apenas para os cultos. Observando essa situação, parece-me que o uso das roupas sociais é parte integrante do ritual realizado na igreja, sem o qual a eficácia pretendida não se daria como esperado. Certo é que ninguém comparece ao culto vestindo roupas comuns do dia-a-dia, como chinelo, bermuda ou camisa de futebol. Muito pelo contrário, o culto requer uma vestimenta extraordinária, utilizada especificamente para fins religiosos. Trata-se do traje ritual por excelência dos Taurepáng adventistas, e até mesmo as crianças o aderem.

Pensando com Vilaça e Capiberibe, a assiduidade com que os moradores do Bananal praticam a religião adventista parece viabilizar a produção de um “corpo comum de parentes”, no qual determinados alimentos não são consumidos, adornos não são utilizados e o sábado é um dia de resguardo coletivo. Corroborando essa impressão, destaca-se a forma como as pessoas se tratam entre si. Mesmo sem laços próximos de parentesco, elas geralmente recorrem aos termos *yakon* (irmão mais novo/irmã mais nova), *urui* (irmão mais velho), *pachi* (irmã mais velha), *amay* (mãe/avó) e *papay* (pai/avô). Assim, após trabalhos coletivos denominados *mayu* – como a abertura de roças –, os Taurepáng reúnem-se para refeições coletivas como se constituíssem, de fato, uma mesma parentela. Como afirmam com frequência: “Aqui somos todos irmãos”.

Essa “germanidade generalizada” também é produzida pela manutenção de uma mesma perspectiva sobre o mundo, o que ocorre, efetivamente, pela realização de diversos cultos semanais. Os Taurepáng compreendem o Deus cristão como criador do mundo e fonte de bênçãos, enquanto o Diabo é considerado o principal responsável por tudo de negativo que afeta a vida das pessoas. Ainda que essa concepção geral do cristianismo possa ser válida para outros contextos etnográficos, há um aspecto particular na forma como os moradores do Bananal praticam o adventismo, marcado por uma ênfase acentuada – ou até mesmo propensão – ao pacifismo. A seguir, serão exploradas algumas dessas características centrais em sua experiência cristã.

Controle da raiva

Gritar, xingar e, sobretudo, agir com agressividade física são comportamentos fortemente reprovados pelos Taupéang, que despertam sua indignação. Diante de situações desse tipo, a reação esperada é que a parte ofendida se retire da contenda e mobilize parentes próximos em busca de reconhecimento e apoio face à agressão sofrida. Estes, por sua vez, aderem à causa à medida que deixam de conversar com o agressor, o que se evidencia claramente pelo fim dos convites para refeições conjuntas. Se não houver um pedido de desculpas, a evitação pode escalonar a tal ponto que, para o agressor, talvez seja melhor mudar-se para outra aldeia, ainda que temporariamente (Thomas, 1982, p. 162).

O sentimento de raiva é denominado *sakoro*, de modo que expressá-lo ou por ele ser dominado torna a pessoa *sakoro-pe*, “raivosa, brava”. Todavia, o sufixo *-pe* significa “à maneira de, semelhante a”⁶⁹, de modo que ficar bravo pode ser entendido como a própria personificação do sentimento de raiva. Na definição do professor Clotildo – neto de Bento –, *sakoro-pe* significa “bruto, brigão”: “Qualquer coisa que acontece a pessoa já se zanga e fala feio. Não sabe conversar e quer brigar, partir para cima”.

Estar *sakoro-pe* implica um estado de aquecimento do corpo que, ao fim e ao cabo, resulta na pessoa ser incapaz de controlar seus impulsos e agir com violência. “Como maranhense quando bebe”, me disseram. Em uma manhã de sexta-feira, por exemplo, Alisson – também neto de Bento e atualmente diácono da igreja do Bananal – estava na Feira do Produtor, em Pacaraima, e precisava pagar um boleto. Deixou suas frutas expostas sobre uma lona, aos cuidados dos parentes, e foi ao banco. Horas depois, quando retornou, foi informado de que um “venezuelano bêbado” havia urinado ao lado de seus cachos de banana à venda, melando as pencas. Nas palavras de Alisson:

Rapaz, quando soube disso meu corpo esquentou na hora. Senti uma raiva muito grande crescendo dentro de mim e vontade de chutar aquele *veneca* bêbado deitado ali na rua. Mas orei a Deus e ele me acalmou o coração. Foi melhor assim. Meu corpo foi ficando frio e consegui pensar direito. Ainda bem que me controlei, senão depois iria me arrepender, ficar mal, com a cabeça pesada de culpa e ter vergonha. Se oramos a Deus pedindo conselho, ele orienta a gente.

⁶⁹ Armellada & Salazar, 1981, p. 151.

Trata-se de um dado relevante, afinal, pois permite delinear que a experiência cristã taurepáng passa pelo corpo de maneira distinta da abordada na seção anterior e nos outros capítulos. Aqui, o que está em questão não é apenas sua produção por meio da retenção ou inscrição de *mawin*, a mensagem-ensinamento de Deus, nem pelas restrições alimentares, o resguardo sabático e o uso de roupa social para participar do culto. Soma-se a essas práticas a oração a Deus, concebida como alternativa para evitar o aquecimento corporal que antecede e desencadeia o estado *sakoro-pe*, “raivoso, brigão”.

Como mencionado, os moradores do Bananal entendem que *pürimantok*, “oração”, é uma forma de “conversar com Deus”. Assim, enquanto o sentimento de raiva “esquenta o corpo” e impele à violência, a oração a Deus o manteria “frio”, permitindo que a pessoa “pense melhor” no que fazer. Essa interpretação converge com a opinião do tuxáua Tércio – neto de Bento e professor de espanhol no Bananal –, que avalia que um dos principais benefícios que o cristianismo trouxe para seu povo é a prudência de pensar antes de agir. Em seu entendimento, isso significa buscar a resolução de conflitos através do diálogo e do respeito mútuo, “não por meio de bate-bocas ou da violência”, comentou. Sob essa ótica, no cristianismo taurepáng não basta apenas frequentar os cultos e cumprir os resguardos religiosos. É necessário exercer autocontrole diante da possibilidade de manifestar o sentimento de raiva, algo que afirmam realizar por meio da oração a Deus. O oposto do comportamento *sakoro-pe* é o comportamento *sakoro-pe praman*, expressão que carrega as acepções de “calmo, prudente” – e, por extensão, daquilo que eles associam ao que é ser cristão.

Segundo Overing & Passes (2000), os povos amazônicos têm como ideal a “boa vida”, entendida como viver bem em comunidade, com felicidade e conforto afetivo no cotidiano. Para eles, amor e raiva são marcadores fundamentais: o amor simboliza o sucesso da convivência, enquanto a raiva representa seu fracasso e é percebida como grande ameaça ao bem-estar coletivo. O conceito de convivialidade enfatiza o lado afetivo da socialidade, marcado por relações amigáveis, igualitárias e pacíficas. A “boa vida”, portanto, corresponde a um espaço harmonioso, no qual se busca mutualidade cordial e tranquilidade cotidiana, capazes de formar pessoas “boas e belas”. Em síntese, a vida comunitária amazônica é guiada por uma estética das relações afetivas, em que o amor e a convivência harmoniosa são virtudes centrais, e a raiva é considerada uma ofensa à própria comunidade (Overing & Passes, 2000, p. 18-19).

Nesse sentido, não seria incorreto afirmar que a convivência pacífica observada entre os moradores do Bananal está relacionada ao estado *sakoro-pe praman*, no qual

xingamentos e brigas são evitados e publicamente reprovados. Ao examinar essa situação, torna-se relevante considerar a proibição religiosa do consumo de bebida alcoólica. A embriaguez, como se sabe, pode estimular toda sorte de conflitos intracomunitários, fazendo desavenças sutis se tornarem inimizades explícitas. Um exemplo clássico sobre o tema encontra-se entre os Yudjá do Mato Grosso.

Segundo Lima (2005), os Yudjá entendem que não é adequado festejar sem embriaguez. Por isso, periodicamente organizam grandes festas nas quais a bebedeira se estende por dias. Nas festas de cauim, a autora reparou que a circulação da cuia opera sob a lógica de deixar-se embriagar por outrem, ao passo que se embriaga outros (Lima, 2005, p. 221). No entanto, momentos de descontrole podem ocorrer, e, caso um bêbado seja dominado pelo sentimento de raiva, grupos de parentes rapidamente se formam para se proteger, contê-lo ou repreendê-lo. Em tempos mais antigos, contudo, homicídios aconteciam com certa frequência nas cauinagens. Para a apreensão geral dos Yudjá daquela época, os matadores só respeitavam quem tivesse feito mais vítimas do que eles (Lima, 2005, p. 223). Assim, o trabalho de Lima evidencia que as bebedeiras podem revelar o lado oculto de um vizinho, trazendo à tona uma pessoa violenta quando alcoolizada.

Entre os Tupinambá setecentistas, por sua vez, as bebedeiras estavam relacionadas à guerra, estimulando um estado permanente de vingança contra grupos vizinhos. De acordo com Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985), os jesuítas do século XVIII se admiraram com a “docilidade” dos Tupinambá em aceitar os ensinamentos cristãos. Porém, os conversos indígenas resistiam em abandonar a guerra e o canibalismo. Com muito esforço dos padres, os Tupinambá foram gradualmente deixando de praticar o canibalismo no campo de batalha, onde partes do inimigo morto eram prontamente devoradas. Entretanto, mantiveram o canibalismo do inimigo capturado.

Levado como prisioneiro, o cativo permanecia alguns meses morando na aldeia de seu captor, sendo bem alimentado e desfrutando, inclusive, da companhia de mulheres. O tempo de cativo variava entre alguns meses a pouco mais de ano. Chegado o momento de sua morte, o cativo tinha o corpo pintado, ornamentado com penas e era conduzido amarrado pela cintura até o pátio da aldeia. Ali, era insultado pelos anfitriões ao mesmo tempo em que os insultava de volta. Ao se deparar com seu captor, ambos travavam diálogos arrogantes e provocativos. O embate verbal cessava quando o matador, vestido com um manto ritual específico, golpeava a parte posterior da cabeça da vítima com uma borduna, matando-a instantaneamente. Na sequência, as velhas despedaçavam

o corpo do morto e lavavam as tripas, preparando o banquete antropofágico que se seguia. O matador não comia a carne do inimigo assassinado, retirando-se para sua rede. Após matar um inimigo, o guerreiro tupinambá recebia novos nomes e tinha o corpo tatuado, de modo que quanto mais nomes e tatuagens possuísse, maior era seu reconhecimento público como grande matador (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, p. 193).

O ponto de virada ocorre quando os jesuítas compreendem a importância da bebedeira para a guerra. Ao se embriagarem nas festas de cauim, os Tupinambá renovavam a memória de males passados e se instigavam mutuamente à vingança. Os padres concluíram, então, que proibindo o consumo de cauim não haveria renovação da vontade de vingar-se. Entretanto, o que não consideraram é que a morte, para os Tupinambá, estava a serviço da vida: tratava-se de morrer para haver vingança e, assim, haver passado e futuro (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985, p. 201).

Os Taurepáng, como mencionado, não consomem bebidas alcoólicas há pelo menos duas gerações. Embora a embriaguez também possa advir do consumo de tabaco, como o fazem os xamãs (Aparicio, 2017), eles, por serem adventistas, não fumam. Em uma comunidade de parentes dedicada a um cotidiano cadenciado pela realização de cinco cultos por semana, sua prática religiosa exerce um controle eficaz sobre a possibilidade de vizinhos revelarem-se pessoas violentas quando alcoolizadas, como ocorre entre os Yudjá. Ao passo que, nas bebedeiras dos Tupinambá setecentistas, havia um componente de incitação à vingança por agressões passadas, entre os Taurepáng é justamente a ausência de embriaguez que permite abdicar da vingança; ou, como eles mesmo afirmam, “perdoar quem te fez mal”.

No entendimento dos moradores do Bananal, ser cristão implica não retribuir uma agressão com outra. Em conversa sobre o tema com Freide – pregador e ancião da igreja, irmão do tuxaua Tércio –, comentou que a bíblia ensina que Jesus foi traído, mas perdoou Judas. Este, porém, não aceitou o perdão de Jesus e, posteriormente, segundo Freide, ficou tão triste que decidiu se enforcar de arrependimento. Jesus também perdoou Pedro por tê-lo negado três vezes, acrescentou o interlocutor, mas Pedro só aceitou o perdão após ter “chorado amargamente”. De acordo com Freide:

Aqui na comunidade a gente ensina que brigar, isso de violência, é fazer o trabalho de *Makoy*, Satanás. É feio e o Diabo se alegra. Se perdoamos quem nos fez mal, Deus também perdoa a gente por sentir raiva da pessoa.

Note-se que, para Freide, sentir raiva é algo a que todos estamos sujeitos, pois, em seu entendimento, vivemos “em um mundo de pecado”, o que torna difícil perdoar quem nos faz mal. Contudo, segundo ele: “Ficar bravo a gente fica, mas não pode colocar a raiva para fora, gritar e falar feio. A bíblia ensina ‘irai, mas não pecai’”. A evitação, portanto, não está exatamente em sentir raiva (*sakoro*), mas em expressá-la, em ser dominado por ela e tornar-se *sakoro-pe*, “raivoso, bruto, brigão”. A desculpa e o perdão, por sua vez, funcionam para “esquecer que houve briga”. Para que isso ocorra “de verdade”, enfatizou o interlocutor, é necessário que a parte ofendida aceite o pedido de desculpas do agressor. Em suas palavras:

Se nos arrependemos e pedimos perdão a Deus, a pessoa vai aceitar nosso perdão. Tem que dizer “eu estava nervoso, me desculpe, não pensei direito no que fiz e estou arrependido. Já pedi perdão a Deus, agora espero que você, meu irmão, também me perdoe”. Pode não ser no mesmo dia nem na mesma semana, mas uma hora a pessoa perdoa, aceita o perdão.

Em língua taupéang, pedir desculpas ou perdão é expresso da mesma maneira: *sendumakö*, “desculpe-me, perdoe-me” (do verbo *sedumantok*, “desculpar, perdoar”). Outra possibilidade é *upok sentumak*, “perdoe-me”. Em ambos os casos, trata-se de uma qualidade associada ao comportamento *sakoro-pe praman*. Consequentemente, pessoas que não conseguem desculpar/perdoar seus agressores estão mais propensas a sentir raiva ao lembrar da agressão. Nesse sentido, se a embriaguez favorece o reavivamento de antigas desavenças, ou cria novas intrigas, parece improvável que houvesse perdão e esquecimento entre os Taupéang adventistas caso consumissem bebidas alcoólicas. O perdão cristão que afirmam exercer pode ser compreendido como uma espécie de “anti-vingança”, cuja temporalidade, idealmente, deve perdurar até o dia do retorno de Jesus Cristo à terra.

E se a facilitação do convívio entre afins, característica do comportamento *sakoro-pe praman*, está associada ao que é ser cristão, essa condição nos remete, em alguma medida, o estado *sasame wehto* dos Trio/Tiriyó, povo indígena falante de uma língua da família Karib também situado na região guianense, mas na fronteira do Brasil com o Suriname. Na análise de Grotti (2009), o processo de pacificação dos Trio/Tiriyó – outrora tidos como temidos feiticeiros – e sua sedentarização em grandes aldeias, atualmente dez vezes maiores que as da década de 1960, está vinculado à produção de um estado de bem-estar coletivo denominado *sasame wehto*. Esse estado visa suprimir a

raiva, a beligerância e a ferocidade características do comportamento *ëire*, cuja manifestação é capaz de fomentar conflitos em larga escala (Grotti, 2009, p. 119).

De acordo com a autora, a adesão dos Trio/Tiriyó ao cristianismo objetiva, acima de tudo, produzir de forma constante o estado *sasame wehto* no interior da aldeia. Como consequência, o estímulo à supressão de *ëire*, a raiva, transformou a relação histórica que os Trio/Tiriyó mantinham com os Wayana, seus vizinhos. Antes marcada por hostilidades e guerra, hoje é de coabitação nas mesmas grandes aldeias, onde precisam conviver sem brigas. Sob esse ideal de comportamento, o bem-estar comunitário característico do estado *sasame wehto* tornou-se um referencial para os Trio/Tiriyó em seu entendimento sobre o que significa ser cristão (Grotti, 2013, p. 175).

Ao comentar com os Taurepáng sobre a boa convivência entre os moradores da aldeia, onde praticamente não há discussões nem brigas, eles geralmente respondem dizendo *inna pemon dau seruk*, algo como “nossa cultura é assim, essa é nossa cultura”. Em sentido literal, porém, *inna pemon dau seruk* significa “nossa cultura é de gente”, ou “essa é nossa cultura de gente” (*inna*, “nossa”; *pemon*, “pessoa/gente”; *seruk*, “hábitos/cultura”; *dau*, componente linguístico que conecta *inna pemon* com *seruk*, traduzido como “assim/essa”). Algo semelhante é verificado no Noroeste Amazônico.

No Alto Rio Negro, a expressão *mahsa nisehetisehé* significa “modo de ser/viver de gente”, sendo o termo *nisehetisehé* também utilizado pelos Tukano para designar “cultura”. Assim, quando um Tukano diz *mari yeé nisehetisehé*, literalmente, “nossa cultura”, está se referindo às posses inalienáveis pertencentes ao seu grupo e clã, tais como nomes, flautas, adornos, técnicas artesanais, entre outras. Como há vinte e cinco grupos distintos vivendo nessa região da Amazônia, cada qual com suas próprias “posses inalienáveis”, a noção de cultura apresenta-se como algo profundamente plural. Isso contrasta com a percepção que os Tukano têm dos brancos, vistos como um grupo homogêneo, com pouca variação interna; ou seja, desprovidos de “etnia” (Andrello & Ferreira, 2014, p. 45). No caso taurepáng, por outro lado, a noção de cultura parece estar menos associada a um conjunto específico de “posses inalienáveis” e mais vinculada à ideia geral de “gente pacífica”, que não se vinga e é capaz de esquecer agressões ao desculpar/perdoar seus adversários.

Via de regra, quando os Taurepáng afirmam *inna pemon dau seruk*, fazem um contraponto à vida na cidade. Na cidade, dizem eles, “todos são bravos”, *ikaraiwa dau seruk*, “é a cultura do branco, a cultura dos brancos é assim” – constatação que tantas vezes ouvi dos interlocutores que, por algum motivo, precisaram deixar a aldeia para

morar em Boa Vista. Quando visitavam seus parentes no Bananal, não deixavam de mencionar que ali é um *wakü patá*, um “lugar belo, lugar abençoado”.

Temos, com isso, que ser cristão é uma questão de adotar um conjunto particular de práticas que produz um tipo específico de afeto corporal, associado ao resguardo em sentido amplo. De forma complementar, é também manter-se “frio” em situações “quentes” que despertam a raiva, o que seria viabilizado mediante a oração a Deus. É nessa chave que o comportamento *sakoro-pe praman* adquire os sentidos de “prudente, calmo e pacífico”. Essa é uma definição sutil do entendimento taurepáng sobre o que significa ser cristão, afinal, parafraseando Freide, quem se rende à raiva “faz o Diabo feliz”. Dito de outra forma, o cristão pode até sentir raiva, mas não briga. E ao manter-se abstinente, perdoa e esquece, abdicando da possibilidade de vingança. Na próxima seção, será abordada a compreensão que os moradores do Bananal fazem da ideia do Deus cristão e sua interpretação da noção bíblica de “mordomia da criação”.

5.2 – Deus

Em geral, os Taurepáng do Bananal demonstram grande habilidade no manuseio da bíblia, folheando as páginas com precisão. Conhecem de cor a sequência de livros do Antigo e do Novo Testamento e sabem de memória muitos versículos. No entanto, não é frequente que seu estudo religioso ocorra por meio da leitura direta da bíblia. Em vez disso, ele ocorre sobretudo pelas lições da Escola Sabatina.

A cada semestre, a Associação Amazonas-Roraima (AAmaR) envia ao Bananal apostilas e livros de estudo religioso. Faz parte desse material obras de Ellen White como *O Grande Conflito*, *Caminho a Cristo* e *A Ciência do Bom Viver*; o livro denominado *Sermonário*, que contém o tema das pregações do semestre; e as apostilas da Escola Sabatina. A rigor, as lições da Escola Sabatina deveriam ser estudadas durante a semana, um capítulo por dia, para serem recapituladas na manhã de sábado, nas atividades da igreja que antecedem o início formal do culto matutino. Contudo, nem todos os Taurepáng seguem essa disciplina, havendo aqueles que deixam para estudar as lições apenas durante os Pequenos Grupos.

Nos Pequenos Grupos, as pessoas são separadas por faixa etária e divididas em “classes” de até dez integrantes. Há a classe das crianças, dos adolescentes, dos jovens e dos adultos – podendo haver mais de uma classe por faixa etária. Cada classe possui um líder responsável por abrir as atividades com oração, realizar a chamada dos membros e

conduzir uma sequência de perguntas: quem estudou diariamente as lições da semana, quem realizou uma “boa ação” nos últimos sete dias, quem pregou o evangelho a um amigo ou vizinho e, por fim, recolher a oferta dos membros. Tudo acontece exatamente nessa ordem e é devidamente anotado em formulários enviados pela AAmaR.

Após o recolhimento da oferta (em geral entre de R\$ 2 a R\$ 5), o líder fomenta o debate das lições da Escola Sabatina para aquela semana. Ele tanto as explica quanto cede espaço para que os demais membros da classe expressem seu entendimento sobre o assunto abordado. Algo interessante acontece nesses encontros. Ao contrário dos cultos, onde apenas o pregador fala e a congregação ouve, nas atividades da Escola Sabatina não é raro que o líder e membros da classe falem simultaneamente, cada qual explicando seu entendimento da lição. Assim, muitas vezes falam ao mesmo tempo, como se fosse uma roda de conversa algo desorganizada. Outra particularidade que chama a atenção é que embora as lições da Escola Sabatina estejam escritas em português, os Taurepáng a debatem em sua própria língua. Ou seja, eles leem os papéis escritos em uma língua e discutem seu conteúdo em outra, fazendo uma tradução imediata e em tempo real dos textos lidos. Como discutido anteriormente, o mesmo fenômeno ocorre nos cultos, em que o pregador retira o tema de sua fala do *Sermonário*, escrito em português, mas prega sobretudo em língua indígena.

As atividades da Escola Sabatina ocorrem todos os sábados, das 9h15 às 10h15. Os debates nos Pequenos Grupos são baseados em textos curtos, de até duas páginas, acompanhados de ilustrações e de um questionário simples, com perguntas fáceis. É por meio desse material que os Taurepáng do Bananal aprimoram sistematicamente seu conhecimento religioso. Ao mesmo tempo em que as lições da Escola Sabatina abordam temas bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, reforçam os pilares da fé adventista. Alguns desses pilares fazem parte do adventismo do sétimo dia desde sua origem enquanto religião, nos Estados Unidos em 1863, como o espírito de profecia e a ênfase no retorno de Jesus. Outros foram incorporados à doutrina posteriormente, como o batismo por imersão – não por aspensão ou derramamento de água na cabeça do batizando (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 235).

A seguir, será examinado um dos compromissos que os Taurepáng consideram como essenciais em sua relação com Deus: a chamada “mordomia da criação”. Embora os moradores do Bananal tenham assimilado esse conceito por meio das lições da Escola Sabatina, eles o praticam à maneira, como uma relação de familiarização e cuidado típica

da relação entre dono e xerimbabo. Nesse vínculo com o dono, os Taurepáng parecem praticar a oferta do dízimo e da premissa no intuito de serem “alvo da ação-consideração” de Deus.

Mordomia da criação

Como discutido no Capítulo I, após a organização institucional dos adventistas do sétimo dia, em 1863, foi criada uma casa editorial destinada a difundir sua mensagem de forma eficiente. Desde então, o compromisso da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) com a educação religiosa de seus membros tem se mantido constante. Além da fundação de escolas, faculdades e centros de saúde, inicialmente nos Estados Unidos e posteriormente em diversas partes do mundo, em 1995 a IASD foi pioneira na evangelização via satélite, com o Net '95⁷⁰. Portanto, muitos recursos e esforços têm sido dedicados à comunicação, com o objetivo de assegurar que seus membros sejam devidamente instruídos na doutrina. Cabe lembrar que, poucos anos após a readmissão dos missionários adventistas na Venezuela, na década de 1950, foi construído um colégio adventista na aldeia taurepáng Maurak, fundada por Francisco André.

No caso dos moradores do Bananal, o material enviado pela Associação Amazonas-Roraima (AAmaR) chega periodicamente à aldeia desde o início dos anos 2000. Por meio das atividades da Escola Sabatina, eles vêm buscando aprimorar seu conhecimento religioso de forma sistemática, em especial o tema da “mordomia da criação”. No cristianismo em geral, o conceito de mordomia está fundamentado na crença de que Deus é o criador do mundo e de todas as coisas nele existentes. No Adventismo do Sétimo Dia, em particular, compreender a “verdade da criação” implica responsabilidades específicas. O cristão deve “administrar” o mundo que Deus lhe confiou, o que inclui o cuidado com a própria vida e corpo, no aspecto da saúde, bem como o uso adequado do tempo, sem deixar de demonstrar sua fidelidade a Deus por meio do resguardo sabático (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 332).

Para Avelino, pregador há muitas décadas e líder de Pequeno Grupo, o conceito de mordomia da criação é entendido da seguinte maneira:

⁷⁰ <https://adventistreview.org/news/brad-thorp-hope-channels-visionary-president-steps-aside/> (acesso em: 28/11/ 2024). Paralelamente ao início da transmissão adventista via satélite, em 1996 a IASD estabeleceu no Brasil a TV Novo Tempo, um canal de televisão de alcance nacional que veicula apenas conteúdo adventista.

Deus confiou em mim, confiou na gente para cuidar. Cuidar de tudo. Mordomia é cuidar. Deus é dono, aí tudo que ele criou colocou na mão das pessoas. É pra cuidar mesmo, para se manter, se alimentar. Tudo isso. Somos mordomos, né? Manter as coisas em dia. Mas dono é Deus, ele é o criador, a gente só cuida.

Para Avelino, exemplo de mordomia é “cuidar do nosso *patá*”. Em língua taurepáng, *patá* é um termo que possui significados distintos, porém relacionados. Em um sentido amplo, significa “mundo”, daí a expressão *patá mata* para “mundo estragado”. Em um sentido mais usual, designa “lugar de moradia”, de modo que a expressão *upatá*, “meu lugar”, geralmente corresponde à aldeia onde se vive, espaço físico e social compartilhado com outras pessoas (Andrello, 1993, p. 102; Santilli, 2001, p. 29; Monticelli, 2020, p. 32). A acepção de “lugar” também aparece na expressão *patá moná*, “morador antigo”, utilizada para se referir às pessoas que residem há muito tempo em uma mesma aldeia. Geralmente, a expressão *patá moná* é atribuída aos anciãos, reconhecidos como mais experientes nos assuntos comunitários e cuja fala é respeitada pelos jovens. Avelino, por exemplo, é um *patá moná* do Bananal.

Ao exemplificar o conceito de mordomia da criação como “cuidar do *patá*”, Avelino referia-se ao zelo pelo lugar onde se vive, o que, em seu entendimento, envolve tanto o bom relacionamento com os vizinhos quanto o cuidado com aquilo que denomina “natureza”, em português, mas que em taurepáng é *patá*: lugar/mundo. Agricultor, como se afirma, Avelino considera que plantar e cultivar a terra são atividades muito mais próximas à mordomia da criação do que o garimpo. Em sua avaliação, o garimpo “destrói a floresta e polui rios”, “estragando a criação de Deus”. Compreender o sentido de “mordomo” como “cuidar do lugar” conduz à exploração da percepção que os Taurepáng têm do Deus cristão, o que nos leva ao termo *Potorüto*.

Potorüto, “nosso dono”

Para traduzir a palavra “mordomo” em língua taurepáng, Avelino precisou de alguns segundos antes de responder “*tiesak*”. Não reconhecendo esse termo, recorri ao dicionário pemon-castelhano de Armellada & Salazar (1981). Porém, na lista compilada pelos autores, *-ti* e *esak* aparecem grafados separadamente. Assim, para compreender o sentido de *tiesak* como “mordomo”, é necessário analisar cada um desses dois termos.

O termo *esak* abrange o duplo significado de “dono/corpo” (Armellada & Salazar, 1981, p. 62). *Patá esak*, por exemplo, é o “dono da aldeia”, o chefe que corporifica em

sua pessoa os interesses da família extensa que ali vive, cuidando de seu bem-estar e da administração dos conflitos internos à comunidade. Em geral, os Taurepáng traduzem *patá esak* por “tuxáua, capitão”. Para Butt Colson (2009, p. 161), *esak* é um conceito central no entendimento dos Pemon de que as espécies animais, vegetais, e minérios estão sob os cuidados de um dono espiritual. As narrativas de origem pemon são repletas de detalhes sobre como determinado ser mítico se tornou o dono espiritual daquilo que corporifica no *serewarö*, o “tempo presente”. A esse respeito, a história de *Wewé* e seus cunhados é ilustrativa: cansado do comportamento abusivo dos irmãos de sua esposa, *Wewé* decide casar-se com as mulheres-queixadas e com elas passa a viver no fundo da floresta, tornando-se *Zauelezali*, o “dono das queixadas” (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 90-94).

De acordo com Fausto (2008), o par conceitual dono-xerimbabo permite esquematizar relações de caráter assimétrico na Amazônia indígena, por meio das quais um certo tipo de agência se torna possível. A figura do dono, via de regra, é concebida como a de um ser antropomórfico, com casa e família. Nesse sentido, a figura do dono está associada à formação de coletivos, ou, mais precisamente, constitui a forma pela qual um coletivo se configura como singularidade. Contudo, aos olhos de seus filhos-xerimbabos, o dono é visto como um “pai protetor” que deles cuida, enquanto para outra espécie – em especial os humanos – aparece como um afim predador que deve ser respeitado (Fausto, 2008, p. 334).

A existência de diversos donos no mundo indígena implica que as relações entre pessoas e animais – mas também entre pessoas e coisas, pessoas e lugares, xamãs e espíritos auxiliares, etc. – demandem protocolos específicos de diplomacia. No Alto Rio Negro, Andrello (2018) sintetiza importantes etnografias da região – como os trabalhos de Luís Cayón, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Kaj Arhem, entre outros – para enfatizar que pescar e caçar em grande quantidade requer uma contrapartida aos donos espirituais dos animais, o que costuma ser feito por meio da oferta de tabaco ou coca pelos xamãs. Essa troca opera segundo a mesma lógica da reciprocidade balanceada que pauta as relações humanas. Mediante o cumprimento de tal protocolo, o dono “libera” seus filhos sem que maiores consequências acometam os indígenas (Andrello, 2018, p. 6).

Sobre a diplomacia interespecífica necessária para reduzir possíveis riscos oriundos do dono espiritual das espécies animais, Koch-Grünberg relata um episódio interessante. Durante sua viagem ao Roraima, guiado em grande parte pelo xamã Akuli (pai de Bento), o autor menciona que nas noites que antecediam uma pescaria, os homens

pediam a *Rató* por pescados. Em uma dessas ocasiões, o “pai dos peixes” respondeu dizendo que havia muitos de seus filhos no rio, mas que não poderia “dá-los” sem algo em troca. Propôs aos pescadores que levassem todos os peixes que conseguissem carregar, contudo, exigia a vida de um dos membros do grupo para devorá-lo. Os pescadores, no entanto, ofereceram tabaco. *Rató* aceitou, mas não sem advertir: caso seus filhos fossem retirados da água e deixados para apodrecer, haveria vingança (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 159).

Ainda que a figura do dono seja amplamente difundida entre os povos amazônicos, o tema da maestria tem sido alvo de debates recentes. De inspiração stratherniana, o artigo *Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul* (Kelly & Matos, 2019) levantou novas questões metodológicas para pensar uma “teoria geral da ação” na Amazônia indígena. A publicação gerou resposta em dois artigos, nos quais Fausto & Costa (2021, 2022) contestam veementemente os argumentos dos autores, afirmando que a interpretação que fizeram dos dados disponíveis foi parcial e enviesada. O debate permanece em aberto, e ambas frentes analíticas são pertinentes para pensar o caso taupéang e sua relação com o Deus cristão. Neste ponto, atendo-me aos trabalhos de Fausto & Costa (2021, 2022) para examinar a ideia de *Potoriito* enquanto dono que cuida de seus filhos. Na seção seguinte, será mobilizada parte da argumentação de Kelly & Matos (2019) para interpretar a forma como os Taupéang compreendem e praticam a oferta do dízimo e da premissa como formas de ativar a ação-consideração do “pai celestial”.

Como assinalam Fausto & Costa (2021), a assimetria da relação dono-xerimbabo não envolve dominação e controle, como nos moldes clássicos da relação senhor-escravo. Ao contrário, caracteriza-se pela familiarização e pelo cuidado (Fausto & Costa, 2021, p. 8). Esse aspecto remete ao termo *tiesak*, glosado por Avelino como “mordomo”. Enquanto *esak* significa “dono/corpo”, o prefixo *-ti* é um pronome de terceira pessoa, utilizado para referir-se a alguém já mencionado ou implícito no discurso (Armellada & Salazar, 1981, p. 198). Tendo em mente que o mordomo “cuida da criação”, Avelino, embora se coloque na posição de quem “cuida do *patá*”, optou pelo acréscimo do prefixo *-ti* a *esak*, fazendo referência implícita a uma segunda pessoa, “um segundo dono”. Em vez de afirmar “eu sou dono, eu cuido do lugar” – isto é, “eu sou *patá esak*” –, Avelino diz “eu sou mordomo, eu sou *tiesak*”. Em outras palavras, *ti + esak* assume a acepção de “dono é ele”. Com esse recurso tradutivo, a noção de mordomia revela uma figura implícita no discurso religioso taupéang: o dono cuja criação é zelada pelo *tiesak*. O

mordomo, assim, é sobretudo um “não-dono”. Surge, então, a questão: quem é esse dono outro a que Avelino se refere ao traduzir a ideia de “mordomo”?

Penso que seja nesse sentido que os Taurepáng se refiram ao Deus cristão pelo termo *Potoriito*. Enquanto *potorü* significa “pai, chefe”, o sufixo *-to* é “nosso” (Armellada & Salazar, 1981, p. 161, 200). Assim, *potorü + to* é traduzido como “nosso pai” ou, como também dizem os moradores do Bananal, embora com menor frequência, *Potoriito* é “nosso dono”. A título de comparação, Butt Colson & Armellada (1990, p. 35) traduzem o termo *potorito* por “pai”, atribuindo-lhe qualidades como preocupação, carinho e cuidado. Portanto, o termo *tiesak* sugere que o mordomo cuida, mas também é cuidado por um “dono maior”. Em última instância, isso implica que ser cristão não envolve apenas a produção de um tipo específico de corpo, que se resguarda de forma ampla e não cede ao sentimento de raiva (*sakoro*). Envolve igualmente colocar-se na posição de xerimbabo de “nosso” (*-to*) “dono” (*Potorü*).

É nessa chave semântica que a argumentação de Fausto e Costa (2022) parece aplicar-se de forma mais adequada ao caso taurepáng. Sobretudo porque, na dialética do cuidado que move a relação dono-xerimbabo:

O termo menor tem que extrair constantemente cuidados do termo maior, enfatizando sua dependência e demonstrando o seu abandono. Ao mesmo tempo, o termo maior tem que agir para prover seus dependentes por meio de sua capacidade de ação ampliada (Fausto & Costa, 2022, p. 5).

Talvez seja por essa razão que, na imensa maioria das vezes, os Taurepáng comecem suas orações dizendo *inna yepotorü kak po tukonwasen*, “nosso pai que vive nas alturas do céu”. O uso dessa frase fixa, que mais se assemelha a uma fórmula para iniciar a oração, é geralmente acompanhado de um agradecimento pela vida, pela chuva que irriga as roças e pelo alimento do dia. Em seguida, quase invariavelmente, manifesta-se algum tipo de pedido: pela saúde e segurança dos parentes próximos ou, simplesmente, para que Jesus retorne logo, pois as pessoas já estão cansadas de viver neste mundo de pecado e morte, “estragado por Satanás”.

Reforçando a interpretação do Deus cristão enquanto dono, Butt Colson & Armellada (1990, p. 12) observam que o termo *yepotori* significa “aquele que está acima de todos nós”, utilizado nas orações dos Taurepáng na Venezuela para se referir a Deus como “Senhor” ou “Mestre”. Assim, os termos *Potoriito/yepotorü* expressam a

compreensão taurepáng da existência de um dono celeste associado à formação de coletivos, capaz de cuidar efetivamente de seus xerimbabos que vivem abaixo, nesta terra “estragada” por Satanás. Mas o que dizer sobre essa linguagem de cuidado? O que o Deus cristão poderia oferecer aos Taurepáng para atrair seu interesse? A seguir, será analisado o conceito de *wakü*, traduzido pelos interlocutores como “bom e belo”, mas também como “bênçãos” e “coisas boas”.

5.3 – Discípulos de Deus

Dízimo e premissa

Na religião Adventista do Sétimo Dia, faz parte da mordomia da criação o compromisso com o dízimo (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 335). Quanto a esse tema, é consenso nas denominações cristãs que a oferta do dízimo possui um significado prático, relacionado ao sustento das atividades da igreja. Contribui para a abertura de novos templos, a manutenção dos já existentes e o suporte financeiro a pastores e missionários. Mas há também um componente espiritual, entendido como ato de confiança em Deus e de gratidão pelas bênçãos recebidas. Entre os Taurepáng do Bananal, o dízimo possui relação direta com a venda dos excedentes agrícolas na Feira do Produtor, realizada toda sexta-feira na cidade de Pacaraima.

Não é fortuito que a Feira do Produtor de Pacaraima ocorra no sexto dia da semana. Segundo Avelino, em meados da década de 1980, Altemir Campos, então administrador da vila de Pacaraima, reuniu-se com o chefe Bento para propor que ele passasse a vender em Pacaraima as bananas e farinha produzidas na aldeia. A medida favorecia a administração de Altemir Campos, pois, à época, a vila estava em crescimento e necessitava de abastecimento. Por outro lado, beneficiava também os Taurepáng, que até então vendiam farinha e banana apenas para os brancos que se deslocavam até a aldeia. Com o dinheiro na mão, entretanto, eles precisavam ir à vila para comprar óleo de cozinha, gasolina, sal e outros mantimentos – viagem que não realizavam com frequência. Vendendo diretamente em Pacaraima, ambas as partes saíam favorecidas.

Avelino relata que, após seu pai receber a proposta de Altemir, reuniu a família para discutir o assunto. Decidiram que a venda em Pacaraima seria no sexto dia da semana, pois retornariam em seguida ao Bananal com as compras necessárias e a tempo de se preparar para o resguardo do sábado. Portanto, foi em decorrência de sua prática

adventista que escolheram o dia da feira. Até hoje, a feira de Pacaraima permanece sendo realizada às sextas-feiras, embora poucas pessoas saibam do protagonismo taurepáng por trás do que se tornou um “hábito” para os moradores da cidade. Em 1998, com a morte de Bento, Altemir Campos prestou-lhe homenagem ao batizar a Feira do Produtor de Pacaraima de “tuxáua Bento Louredo”.

Ter um local fixo na cidade para comercializar os excedentes agrícolas contribui, decisivamente, para que o cotidiano no Bananal siga uma rotina bem definida. Via de regra, de domingo à terça-feira os Taurepáng trabalham de manhã e à tarde nas roças; às quartas e quintas dedicam-se à produção de farinha e de beiju nos barracões coletivos. Além da mandioca, cultivam uma variedade de frutas que, quando maduras, também são vendidas na feira, como banana, laranja, abacaxi, açaí, cupuaçu, acerola e limão.

No passado, para transportar os excedentes até Pacaraima, os moradores do Bananal carregavam sacas de farinha, laranja e cachos de banana nas costas, utilizando seus jamaxins – um tipo de mochila trançada com fibra da palmeira buriti. O trajeto até a aldeia Sorocaima era feito por uma picada na floresta de aproximadamente nove quilômetros. Em Sorocaima, bem cedinho, um caminhão fornecido pela administração de Pacaraima transportava os indígenas e seus produtos. Atualmente, essa dinâmica está mais facilitada, sobretudo pela abertura do vicinal Sorocaima-Bananal, estrada de terra que parte da BR-174 e conecta as duas aldeias. Assim, há alguns anos, os moradores do Bananal vêm fretando um micro-ônibus para levá-los às 6h até Pacaraima e trazê-los de volta a partir das 14h – preferencialmente com tudo vendido. Em 2024, o preço cobrado pela viagem era de R\$ 20 por passageiro.

Sobre os valores obtidos com o comércio na feira, no ano de 2024 o litro da farinha estava sendo vendido a R\$ 12; a penca de banana entre R\$ 5 e R\$ 8; a dúzia da laranja a R\$ 10; um beiju inteiro por R\$ 25; dois litros de tucupi por R\$ 40 e potes com molho de pimenta de tamanhos variados entre R\$ 20 a R\$ 50. Isso faz com que as famílias do Bananal obtenham uma média de R\$ 800 a R\$ 1.200 por sexta-feira. Com o dinheiro, fazem as compras necessárias para passar a semana, mas não sem antes separar o dízimo. Nas palavras de Avelino:

É o que sempre eu falo. Se eu vendi banana, tenho que separar meu dízimo. Primeiro Deus. Se eu vendi farinha, se vendi beiju... se eu vendi laranja. Primeiro Deus.

A partir da renda obtida na sexta-feira, os Taurepáng separam o dízimo a ser ofertado no culto de sábado, o Culto de Adoração. Após o encerramento das atividades da Escola Sabatina e antes do início formal do culto, marcado pelo louvor “O Senhor está em seu Santo Templo”, é feita a coleta do dízimo. Trata-se de um momento bastante formal, acompanhado do louvor “Quero ofertar”⁷¹ reproduzido nas caixas de som da igreja. Fileira por fileira, dois diáconos passam uma cesta – trançada por Estevão, genro de Bento – para a coleta. O dízimo é ofertado em pequenos envelopes fornecidos pela AAmaR, nos quais os moradores do Bananal depositam a décima parte de sua renda semanal (em média, entre R\$ 80 a R\$ 120). A cesta é passada de mãos em mãos entre todas as pessoas sentadas no mesmo banco, de uma extremidade a outra, até retornar ao diácono que a recolhe e avança para a próxima fileira. Ao final desse processo, o louvor “Quero ofertar” está nas últimas notas. Quando a música cessa, a congregação permanece cantando os últimos versos à capela:

quero receber,
o espírito em mim
posso ver o céu
a chover
bênçãos sem fim,
posso ver o céu
a chover
bênçãos sem fim.

Encerrada a coleta do dízimo, há uma pausa de alguns minutos até que comece a tocar o louvor “O Senhor está em seu santo templo”. Nesse momento, os Taurepáng se levantam e cantam em uníssono os versos do louvor, que marca a “abertura oficial” do Culto de Adoração. Ressalte-se que Avelino, liderança experiente nos assuntos religiosos, tem o hábito de entregar uma nota de R\$ 2 às crianças que se sentam ao seu lado no culto de sábado, para que aprendam desde pequenas o ato de “dizimar”.

Tão comprometido é o filho de Bento com o dízimo quanto com a premissa. A premissa consiste em ofertar a Deus o dinheiro da primeira venda realizada na sexta-feira, bem como o dinheiro do primeiro cacho de banana ou litro de farinha vendido de uma nova plantação. Para Avelino, a premissa representa uma forma de agradecimento a Deus pelas bênçãos recebidas. Assim, na hora de ofertar o dízimo, oferta-se também a premissa em um envelope separado, identificado por uma cor distinta. Em seu entendimento:

⁷¹ <https://www.youtube.com/watch?v=OyyxXU1ET9I> (acesso em: 05/12/24).

Deus confia na gente, né? Confia. Ele deu tudo, plantação, família, filhos, bens. Premissa é o primeiro fruto, a primeira venda. É uma forma de lembrar que Deus te abençoou. Por exemplo, primeiro bananal produziu. Deu quantos cachos? Deu três cachos. Eu vou tirar tudinho isso aí. Primeiro fruto. Aí eu vou ter que dar pra Deus quando vender. Primeiro de tudo é pra ele.

Vemos, portanto, que o propósito da premissa, segundo o interlocutor, é “agradecer as bênçãos enviadas por Deus”. À palavra “bênção”, os Taurepáng denominam *wakü*, termo genérico utilizado para designar tudo que é bom e belo. Em português, eles definem “bênção” como sendo todas as “coisas boas” que acontecem na vida do cristão. A título de ilustração, foram registrados como exemplos de bênçãos: ter uma família saudável, desfrutar de boa saúde, não ser vítima de acidentes graves, possuir disposição para o trabalho, manter-se calmo na resolução de conflitos, cultivar roças férteis e vender tudo o que se levou à feira. Quanto a este último exemplo, Avelino comentou o seguinte:

Se tá todo mundo lá na feira e eu sou o primeiro a vender. Pessoa já vem direto em mim e leva não sei quantos litros de farinha, banana, laranja. Por que ele não foi nos outros? Deus sabe né, Deus tá vendo. Eu não vou me achar, me orgulhar, dizer que eu sou melhor que todo mundo que tá ali. Mas Deus sabe o que tá fazendo. Ele vê tudo. Eu também sei o que eu tô fazendo.

Sua fala revela aspectos significativos da compreensão taurepáng acerca das “bênçãos”, o que nos conduz à “política da consideração” formulada por Kelly & Matos (2019). De acordo com os autores, toda ação significativa – que possui efeitos e consequências perceptíveis – pode ser compreendida como envolvendo a separação entre uma pessoa que age e outra pessoa que é tomada como a causa da ação (Kelly & Matos, 2019, p. 391). Ser alvo de consideração de outrem significa tornar-se visível a este outro, colocando-se sob seu cuidado e atenção, cujo efeito é ampliado pelo uso de termos de parentesco. Trata-se de agir “tendo um outro específico em mente”, ou “agir pensando no outro”, “diante do outro”. No cristianismo taurepáng, o outro que os leva a ofertar o dízimo e a premissa é *Potoriuto*, “nosso pai, nosso dono”.

Pensando com Kelly & Matos (2019), a forma como os moradores do Bananal mobilizam a oferta do dízimo e da premissa parece estar alinhada à ideia de “ativação” da ação de *Potoriuto*, ou seja, em ser a causa da ação do dono-pai que “vive nas alturas do céu” (*yepotoriü*). O objetivo seria ativar a relação com um ser invisível por meio de coisas

visíveis, com o propósito de acessar *wakü*, “bênçãos”, as “coisas boas” que o “pai celestial” pode proporcionar em suas vidas. Afinal, como bem notou Mauss (2003, p. 188), toda dádiva é acompanhada de generosidade, mas também de interesse. Entretanto, ofertar à igreja, no Culto do Adoração, não é garantia de resultados, uma vez que “a falha em induzir o outro a agir é um sinal, em geral, preocupante da ineficácia pessoal” (Kelly & Matos, 2019, p. 391). Em outras palavras, por mais que termos de parentesco sejam mobilizados para induzir o outro à ação – no caso, *Potorüto* –, os efeitos desse ato permanecem incertos e as expectativas podem não ser atendidas. Assim, resta aos Taurepáng continuar dizimando, semana após semana, na expectativa de ampliar seu acesso às “bênçãos” que Deus pode proporcionar em suas vidas.

É nessa chave de expectativa e realidade que Avelino parece se posicionar ao afirmar: “Deus sabe o que tá fazendo. Ele vê tudo. Eu também sei o que eu tô fazendo”. Compreende-se que Avelino se refere à sua fidelidade em dizimar e ofertar a premissa. Uma evidência linguística que capta esse modo de “fazer agir” taurepáng encontra-se na percepção dos interlocutores de que a oração do dizimista é “mais forte” do que a de quem apenas frequenta os cultos. Pessoas comprometidas com o dízimo são chamadas de *Potorüto poitorü*, expressão traduzida como “cristão ativo” e “discípulo de Deus”. Ter uma “oração forte”, suponho, implica que os pedidos de *Potorüto poitorü*, o “cristão ativo, discípulo de Deus”, receberiam uma atenção especial de *Potorüto*.



Figura 7: Cestos trançados por Estevão para a coleta dos envelopes contendo o dízimo e a premissa.
Fonte: Acervo pessoal do autor.

Caso essa suspeita esteja correta, estabelece-se uma correlação entre palavras (orações) e coisas trocadas (dízimo e premissas por bênçãos). Nesse sentido, cabe indagar

se os resguardos inerentes à religião adventista seriam empregados pelos Taurepáng como uma forma de “se fazer visível” aos olhos de *Potoriuto*. Afinal, de pouco adiantaria dizimar, mas não guardar o sábado, beber, fumar ou se alimentar da carne dos animais considerados imundos. Portanto, além de esfriar o corpo em momentos de raiva, a oração a Deus (*pürimantok*, “oração”, *pürimanpaikon*, “vamos orar”) parece ter seu efeito ampliado mediante a fidelidade no dízimo e na premissa. Deve-se ter em mente, ainda, que as ofertas são realizadas dentro da igreja, lugar entendido como *Potoriuto tapii*, “a casa de Deus”. Ou seja, literalmente, os Taurepáng vão à casa de seu dono-pai, conversam com ele por meio da oração e fazem ofertas na expectativa de um retorno “bom, belo e abençoado”: *wakü*.

Ademais, o termo *poitorü*, contido na expressão *Potoriuto poitorü*, tem sua raiz na palavra *poito*, que na literatura apresenta as acepções de “sobrinho”, “servo” e “escravo”. Surge, então, a questão de como a mesma expressão pode assumir significados aparentemente tão distintos, como “cristão ativo” e “discípulo de Deus”, por um lado, e “sobrinho/servo/escravo” de *Potoriuto*, por outro. É sobre as implicações do termo *poito* que se volta a análise a seguir.

O conceito poito

Potoriuto, como já detalhado, significa “nosso pai, nosso dono”, mas e quanto a *poitorü*? No dicionário, essa palavra aparece com os significados de “sobrinho” e “servo”⁷². Contudo, ao ser mobilizada no contexto da prática cristã taurepáng, como poderia designar “discípulo”? Para abordar essa questão, é interessante retroceder ao período em que o projeto colonial europeu para a costa guianense era empreendido pelos holandeses. Nos séculos XVII e XVIII, os holandeses instalaram-se no litoral da atual Guiana e ali estabeleceram grandes engenhos para a produção de açúcar. A partir da costa, fomentaram o comércio com os povos do interior, trocando quinquilharias manufaturadas por produtos naturais, artesanais e, fundamentalmente, por mão-de-obra escravizada.

Por meio de interpostos implantados nos rios Essequibo, Berbice e Demerara, a rede comercial holandesa se estendeu da costa para muito além de sua área imediata de influência, alcançando o domínio português no rio Negro e espanhol no rio Orinoco. Não se tratava de um avanço militar, como temiam os governantes ibéricos, mas de uma invasão sob a forma de mercadorias: “Metamorfoseados em contas, espelhos e facas em

⁷² Armellada & Salazar, 1981, p. 158.

mãos dos índios, os holandeses estavam em toda parte do vale amazônico” (Farage, 1991, p. 75)⁷³. A abrangência dessa rede de trocas expandiu-se de maneira imprevista, pois o escambo holandês-indígena sobrepôs-se às relações interétnicas já existentes na região. De modo complementar, sua difusão contou com a participação ativa de intermediários nativos, como os denominados povos Caribe, que se tornaram famosos pela habilidade em capturar escravos para os holandeses.

As fontes históricas retratam os Caribe como aliados por excelência dos holandeses, “guerreiros selvagens temidos pela ferocidade canibal” (Whitehead, 1990). Há, entretanto, grandes chances de que um povo chamado Caribe jamais tenha existido, figurando nos relatos históricos como uma “ficção colonial”, não como dado etnográfico. Isso porque, da costa guianense, os europeus distinguiam apenas dois grandes grupos de indígenas: os guerreiros apesadores de escravos, a quem davam o nome de Caribe/Caripuna, sinônimo de beligerância e canibalismo, e os pacíficos, cativos de guerra geralmente chamados de Aruaques/Aruak. Sob essa ótica, o etnônimo Caribe deve ser entendido mais como um conceito generalizado e relacional, utilizado de forma imprecisa pelos colonizadores, do que como o nome de um povo indígena específico (Farage, 1991, p. 106).

Ao que tudo indica, a total indiferença dos europeus quanto à complexidade étnica dos grupos ameríndios teria se iniciado já em outubro de 1492, desde o momento em que Colombo aportou nas Antilhas:

O próprio Cristóvão Colombo registrou o termo “carib”, reportando-se aos indígenas das Antilhas Menores. E, durante séculos, desde os manuscritos de Colombo, os europeus tomariam a designação “karib” como um etnônimo relativo a povos beligerantes que, à maneira dos Karib das Antilhas Menores, cultivariam o hábito do canibalismo e seriam inimigos dos supostamente pacíficos Arawak (das Antilhas Maiores e do interior das Guianas). Estudiosos revelaram que o contraste Arawak = pacíficos/Karib = beligerantes, difundido nas Guianas e repercutido até mesmo pelos povos indígenas da região, resultou de uma confusão dos colonizadores pioneiros, pois, embora os nativos das Antilhas Menores sejam, ainda hoje, reconhecidos como Karib (Karib das Antilhas Menores/Karib das

⁷³ Em passagem subsequente, a autora diz: “Em busca de sal, canoas, redes, madeiras, gomas e tinturas, como urucu, valorizado no mercado europeu em função da indústria têxtil, os holandeses negociavam armas de fogo, machados, facas, anzóis, pentes, espelinhos e contas de coral ou vidro – item altamente apreciado sobretudo pelas mulheres indígenas” (Farage, 1991, p. 89).

Ilhas Kalinago), eles são originalmente falantes de línguas arawak (Amaral, 2019, p. 26).

Há, inclusive, um debate relevante sobre os termos *caníbales* ou *caríbales* – utilizados por Cristóvão Colombo para se referir aos povos que encontrou no Caribe e que supostamente praticavam antropofagia – e seu inverso, o termo *karaiwá*, empregado pelos indígenas para designar os brancos. Segundo essa inversão de perspectiva, os ameríndios entendiam que canibais eram os recém-chegados de pele clara que aportaram no litoral (Santilli, 2002; ver também a discussão feita por Lévi-Strauss em *Raça e História*, publicado na forma de livro em 2008). De todo modo, enquanto os coletivos indígenas situados próximos à costa guianense foram arregimentados para o trabalho escravo nos engenhos, aqueles que viviam na área intermediária entre o litoral e o interior, os assim chamados Caribe, receberam um tratamento “clientelista”. Como aliados preferenciais dos holandeses, perseguiram e capturavam os fugitivos dos empreendimentos na costa, devolvendo-os a seus “proprietários” em troca de produtos manufaturados.

Com o passar dos anos, os Caribe intensificaram sua demanda por mercadorias e passaram a fazer expedições de guerra contra povos cada vez mais distantes, sempre com a finalidade de apresar cativos para trocá-los por manufaturados junto aos holandeses. Segundo Amaral (2019, p. 82):

O caso dos Karinya do Essequibo e do Barama ilustra bem o funcionamento dessa rede. Como eles eram bons aliados dos holandeses, tinham maior acesso às cobiçadas mercadorias, que trocavam por escravos atravessados ou capturados pelos parceiros indígenas. Desse modo, valeram-se de suas extensas redes de troca para suprir a alta demanda dos *paranakîri*.

Paranakîri era a expressão utilizada pelos indígenas para designar os holandeses, traduzida como “aqueles que o mar trouxe”. A insaciável demanda dos *paranakîri* por escravos estimulou a guerra “intertribal” e intensificou o conflito entre os povos do interior guianense. Estes, gradualmente, passaram a realizar incursões guerreiras contra povos cada vez mais distantes, conformando uma ampla rede de tráfico de escravos capturados que envolvia diferentes etnias distribuídas ao longo dos vales dos rios Branco e Negro, alcançando inclusive áreas próximas ao que hoje corresponde à cidade de Manaus (Farage, 1991, p. 91, 116; 2018, p. 175).

O ponto a ser ressaltado – para retomarmos a expressão *Potoriuto poitorii* como “cristão ativo, discípulo de Deus” – é que, ao examinar minuciosamente as fontes históricas do período colonial holandês nas Guianas, Farage (1991) identificou o uso sistemático do termo *poito* para designar indígenas apresados como escravos, sendo também traduzido por “servo”, “súdito” e até mesmo por “cliente”. Ou seja, líderes guerreiros capturavam os *poito* para trocá-los com os holandeses. No entanto, conforme a tradução dos Caribe do Suriname, *poito* significa “belo” e “jovem”, um qualitativo exclusivamente masculino. Como, então, esse termo poderia adquirir a conotação de “escravo”? No entendimento de Farage, o termo *poito* – e suas variações ortográficas: *paito* para os Macuxi, *peito* para os Wayana e Carib do rio Barama, *pito* para os Tyrió, *poitori* para os Pemon – descreve uma relação assimétrica entre afins. Esse sentido é patente na preferência pela residência pós-marital uxorilocal, generalizada na região guianense, na qual um líder-sogro concentra em torno de si os genros casados com suas filhas (Farage, 1991, p. 111, 112).

Ao fazer referência à uxorilocalidade, a autora dialoga com Peter Rivière, que tratou extensamente desse padrão de residência e das relações de afinidade assimétrica que o sustentam (Rivière, 1984, p. 86). Em outras palavras, quando um homem se casa, tende a estabelecer residência próxima à casa do sogro, assumindo o compromisso de prestar-lhe uma série de serviços. É o que a literatura denomina “serviço da noiva”. Tais compromissos envolvem cooperar com o trabalho na roça, realizar reparos na casa, construir uma nova, se necessário, acompanhar o sogro em expedições de caça e pesca, ou caçar e pescar para ele. Via de regra, o “serviço da noiva” perdura até a morte do pai da esposa, embora se atenua com o crescimento dos filhos do casal.

Com a morte do sogro, ou quando os filhos já estão crescidos, o homem se vê “livre” para decidir se continua a viver no local onde predominam as relações de sua esposa ou se retorna para junto de seu grupo familiar, do qual se afastou ao casar. Essa é uma consequência da uxorilocalidade: homens jovens tendem a sair cedo de suas aldeias, enquanto as mulheres permanecem em sua aldeia natal por praticamente toda a vida, crescendo próximas à mãe, tias, irmãs, primas, filhas, sobrinhas e netas. No âmbito interno da aldeia, portanto, a uxorilocalidade favorece o fortalecimento do laço feminino em relação ao laço masculino (Belaunde, 2005).

No entanto, líderes influentes podem alterar esse padrão, como ocorreu com Bento. Pai de cinco filhas e de dois homens, o fundador do Bananal não apenas concentrou seus genros perto de si, como conseguiu manter seus dois filhos homens na

aldeia (Lázaro e Avelino), que, uma vez casados, continuaram a morar no Bananal com as respectivas esposas. A influência de Bento foi tal que, após alguns anos, os próprios sogros de seus filhos mudaram-se para o Bananal. Nesse sentido, Bento atuou como um verdadeiro aglutinador de pessoas (Andrello, 1993, p. 24) – talvez, é plausível especular, em razão de sua habilidade como líder religioso, especialista em transmitir a palavra de Deus nos cultos que ministrava no Bananal.

O vínculo sugerido por Farage entre o conceito *poito* e a conotação de “escravo/servo” baseia-se na relação assimétrica entre sogro e genro, com o fluxo de obrigações operando na direção polo receptor → polo provedor, de quem recebe a esposa para quem a concede. Considerando que os cativos de guerra nunca eram guerreiros adultos, pois estes eram mortos no campo de batalha⁷⁴, mas mulheres, crianças e sobretudo jovens, a designação *poito*, aplicada no contexto da guerra intertribal guianense, passou a referir-se aos cativos apresados. Assim, nas expedições guerreiras interior adentro da Guiana, os Caribe estariam apresando “jovens” e “belos” rapazes potencialmente afins, que poderiam vir a se casar com as mulheres de seu grupo, mas que eram trocados por mercadorias com os holandeses (Farage, 1991, p. 113). Contudo, é importante destacar que a “venda” de indígenas nem sempre ocorria por meio da captura em expedições de guerra. Nas primeiras décadas do século XIX, por exemplo, o viajante John Hancock registrou que homens macuxi “vendiam” pessoas de seu próprio grupo em troca de mercadorias europeias de baixo valor comercial, em particular suas cunhadas e os filhos de um irmão mais novo em caso de falecimento (Whitaker, 2025, p. 32-33).

Diante de relatos desse tipo, no que se refere à “venda de indígenas por indígenas”, a hipótese proposta por Farage é que o conceito *poito*, sendo a única relação de assimetria política conhecida pelos povos guianenses, constituiu o espaço possível de tradução para dar sentido a uma relação inédita de servidão e escravidão. Como os doadores de mercadorias eram os holandeses, estes passaram a ocupar posição superior na relação com os chefes guerreiros. Portanto, se o apresador de escravos ocupava posição superior em relação aos seus *poito* capturados, ele próprio era o *poito* do holandês senhor das mercadorias. Nessa linha, o termo *poito* passou a significar “servo, súdito” (Farage, 1991, p. 116; 2018, 1p. 80).

Voltando aos Taurepáng do Bananal, para eles *poito* significa “sobrinho”, no sentido de que, para um homem, o filho de sua irmã (ZS) é um genro em potencial, ou

⁷⁴ Segundo Farage (2018, p. 177), a captura de mulheres sem que com elas viessem os cunhados – mortos em combate – constituía uma negação direta do princípio de reciprocidade.

seja, um potencial “servo”. Daí a existência da regra preferencial de casamento endogâmico entre primos cruzados bilaterais: MBD/FZD (Thomas, 1982, p. 229; Andrello, 1993, p. 102). Por outro lado, no entendimento de Avelino, para se ter acesso às bênçãos de Deus é necessária fidelidade no dízimo e na premissa, atributos que tornam a pessoa *Potoriuto poitorü*, “cristão ativo, discípulo de Deus”.

Pensando com Farage (1991), parece plausível sugerir que, se no passado colonial o termo *poito* foi o espaço de tradução para uma relação inédita de assimetria imposta pelos brancos, os atuais Taurepáng utilizam o termo *poitorü* para se afirmar “discípulos” de *Potoriuto*, conformando uma relação igualmente assimétrica. Além disso, a expressão *Potoriuto poitorü* aponta para uma modulação da figura do Deus cristão, que, ainda que considerado um “pai celeste”, concentra atributos usualmente ligados à posição de um “sogro”. A hipótese aqui sustentada é que a assimetria da relação entre afins, há muito conhecida pelos Taurepáng na relação sogro-genro, teria assumido uma disposição vertical, para cima, configurando um espaço possível para a tradução da ideia de um Deus cristão que vive “nas alturas do céu” e cuida de seus *poito* na terra.

Todavia, para extrair a ação de cuidado desse dono-mestre – *wakü*, “bênçãos, coisas boas” –, seria preciso a fidelidade nas ofertas do dízimo e da premissa. Essas práticas potencializariam a oração de *Potoriuto poitorü*, o “discípulo de Deus”, tornando-a “mais forte” que a das pessoas comuns que apenas frequentam os cultos, mas não observam os resguardos e não ofertam à igreja. Além disso, o componente de cuidado e familiarização contido na relação dos Taurepáng adventistas com *Potoriuto* não parece ter ocorrido na relação dos antigos guerreiros Caribe com os brancos “senhores de mercadoria”.

Diante dessas considerações, observa-se que os Taurepáng do Bananal querem ser cristãos. Para eles, o cristianismo representa uma ética de comportamento considerada exemplar, algo que as pessoas almejam tanto para si quanto para familiares, amigos e vizinhos. Em sua perspectiva, a retenção da palavra de Deus confere um horizonte pragmático: resguardar-se, não beber, não fumar, não brigar e abdicar da vingança. Mais do que fazer, *mawin* faz as pessoas fazerem, sugerindo que o poder da palavra talvez seja mais forte que o poder da guerra. Sobretudo, praticar o cristianismo tal como eles o entendem é uma forma de ter acesso às bênçãos de *Potoriuto*. Trata-se de uma prática que desejam manter até o dia do retorno de Jesus Cristo à terra, quando o sofrimento de se viver neste “mundo estragado” finalmente cessará.

Parafrazeando um célebre texto de Carneiro da Cunha (2017), ser indígena e se identificar como cristão não é uma questão de “perda cultural”, pois cultura não se perde nem se ganha. Em vez disso, os conceitos de cultura e de cristianismo são bens exportados da metrópole, consumidos por diferentes povos ao redor do mundo de maneira semelhante ao consumo de produtos manufaturados. Porém, uma vez incorporados localmente, esses conceitos, tal como as próprias mercadorias, assumem um sentido particular, transformados de acordo com os interesses dos povos colonizados (Carneiro da Cunha, 2017, p. 326). Se os antigos Caribe ressignificaram o valor das mercadorias europeias, o caso dos Taupéang adventistas é uma amostra de reinvenção do que significa ser cristão.

Nessa linha, encerro este capítulo fazendo menção à metáfora da orquídea e da vespa, utilizada por Capiberibe (2023) para pensar o fenômeno da adesão dos povos indígenas ao cristianismo. Inspirada nos conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização de Deleuze e Guattari (1987), escreveu a autora:

A orquídea, por um lado, imita o abdômen da vespa fêmea para atrair o macho para uma relação de amor, e não de captura; nesse movimento de tornar-se-vespa, a orquídea se desterritorializa. Por outro lado, a vespa também se desterritorializa em um movimento de tornar-se-orquídea como órgão reprodutivo da planta, o que permite a reterritorialização da orquídea em outro lugar. Ambos se desterritorializam e reterritorializam um ao outro em uma relação que vai muito além da imitação. E, durante esse processo de tornar-se-vespa da orquídea e de tornar-se-orquídea da vespa, nem vespa nem orquídea deixam de ser uma vespa ou uma orquídea, mas são mais do que uma vespa e uma orquídea (Capiberibe, 2023, p. 111, *tradução minha*).

Essa reflexão nos ajuda a compreender que, onde poderia haver uma imitação ou ruptura total com o estado anterior, o que ocorre é apenas devir: uma perpétua condição de mudança que move os seres vivos, resultando em novas conexões e modos de existência. Ao aderirem à religião Adventista do Sétimo Dia e se afirmarem cristãos, os Taupéang passam por um processo de desterritorialização para, em seguida, se reterritorializar, transformando o cristianismo ao mesmo tempo em que são transformados por ele. Assim, nenhum dos dois permanece igual ao que era antes.

Conclusão

Por ser um dos principais núcleos do povo taurepáng no Brasil, examinar a prática cristã dos moradores do Bananal nos coloca diante de um caso privilegiado no campo de estudos do cristianismo indígena. Ao longo deste capítulo, vimos que os Taurepáng adventistas produzem corpos semelhantes a partir do resguardo sabático e das mesmas restrições alimentares. O adorno de seus corpos, por sua vez, ocorre exclusivamente para fins religiosos, quando os moradores do Bananal vestem suas melhores roupas para participar do culto. Nesse sentido, a produção coletiva de um corpo comum de parentes gera uma “germanidade generalizada”, na qual todos na aldeia se tratam como “irmãos”.

Os Taurepáng do Bananal desaprovam discussões acaloradas e, sobretudo, agressões físicas, um comportamento pacífico que denominam *sakoro-pe praman*, definido como “prudente, calmo”, mas que pode ser traduzido literalmente como “não-brigão”. Argumentou-se que a manutenção da boa convivência verificada na aldeia é, em grande medida, viabilizada pela ausência do consumo de bebidas alcoólicas. Uma vez abstêmios, os Taurepáng podem desculpar seus adversários, ato que traduzem para o português por meio da ideia cristã de “exercer o perdão”. Perdoar adversários seria, portanto, a “anti-vingança” taurepáng, uma qualidade central em seu entendimento sobre o significado de ser cristão.

Para eles, o cristão também deve ser “mordomo da criação”, no sentido de “cuidar como um dono” do lugar em que se vive (*patá*). Contudo, o termo que utilizam para se referir à mordomo é *tiesak*, cuja tradução “ele dono, dono ele” remete a um segundo dono, ou a um “dono maior”. Sob essa ótica, o mordomo é fundamentalmente um “não-dono que cuida”. A argumentação apresentada enfatiza que o “dono maior” ao qual os Taurepáng se referem é *Potorüto*, traduzido por “nosso pai, nosso dono”, e por eles compreendido como o Deus cristão que, “das alturas do céu”, cuida de seus filhos-xerimbabos nesta terra.

Observou-se, na sequência, que a linguagem de cuidado que faz a mediação na relação dos Taurepáng com o Deus cristão é definida pelo termo *wakü*, que significa “bom e belo”, mas também “bênçãos” e “coisas boas”. Assim, os Taurepáng adventistas ofertariam o dízimo e a premissa para se fazerem visíveis aos olhos de *Potorüto*, com o intuito de serem a causa da ação do dono-mestre, na tentativa de ampliar seu acesso a *wakü*. Desse modo, complementar à abdicção da vingança que gera uma convivência

pacífica entre “irmãos”, o contato com *wakü* parece ser um dos principais motivos que os leva à prática do cristianismo.

Àqueles que cumprem seus compromissos com as ofertas na igreja é dada a designação *Potorüto poitorü*, traduzida como “cristão ativo, discípulo de Deus”. Através do exame da literatura, foi aventado que o termo *poito*, utilizado a princípio para designar o filho da irmã de ego (um genro em potencial), foi transposto para a prática religiosa taurepáng, dando sentido à relação assimétrica para com o Deus cristão. Diante dessa hipótese, ocorreria uma modulação da figura de Deus, que, apesar de ser tido como um “pai”, assumiria também os atributos ligados usualmente à posição de um “sogro”.

Pode-se concluir, portanto, que por meio da oferta do dízimo e da premissa, os Taurepáng buscam ser alvo da ação-consideração de *Potorüto* e assim aumentar seu acesso às “bênçãos e coisas boas”, como: saúde, família, segurança, proteção, disposição para o trabalho, plantações férteis, comércio bem-sucedido, etc. Nessa economia da dádiva, tudo indica ser de seu interesse manter uma boa relação com o “pai celestial” provedor de *wakü* até o dia em que Jesus Cristo retorne à terra. Enquanto isso não acontece, os moradores do Bananal permanecem se resguardando, ofertando, abstinências e orando para que o corpo não esquente em momentos de raiva.

Uma vez delineado os contornos gerais dessa experiência local de cristianismo, examinando tanto as atividades que acontecem “dentro” da igreja quanto “fora”, o próximo capítulo abordará o tema do *kanaimé*, um problema de fundo que corresponde à antítese do comportamento pacífico e não vingativo praticado pelos Taurepáng adventistas.

Capítulo VI: Kanaimé

Feitiçaria assassina

Uma vez delineado os contornos gerais da experiência cristã dos moradores do Bananal, este capítulo dedica-se à análise do tema do *kanaimé*, componente inescapável da vida social taurepáng. Após apresentar as múltiplas definições do termo, será discutido que os anos consecutivos de crise social e econômica na Venezuela proporcionaram o aumento de casos de *kanaimé* nas aldeias pemon situadas naquele país, levando muitas famílias a migrar para o Bananal. Com os imigrantes, chegaram relatos detalhados sobre a atuação do *kanaimé*, em especial no que se refere ao uso de plantas de poder para “caçar” pessoas. Por se tratar de um comportamento extremamente violento, a prática do *kanaimé* espelha em negativo o “pacifismo” associado ao que é ser cristão. Argumenta-se que a performance assassina do *kanaimé* constitui uma das principais motivações que impulsionam a intensa prática religiosa observada no Bananal.

6.1 – *Kanaimé*

Em linhas gerais, a definição de feitiçaria abarca todo ato voltado a causar dano, seja realizado de forma individual ou coletiva, orientado ou não por algum grau de intencionalidade – ainda que nem sempre de forma consciente (Whitaker, Lewy & Janik, 2025, p. 11). Em outras palavras, a feitiçaria visa estragar e matar. Na área *circum-Roraima*, embora mortes possam ser causadas por *tarén*, elas são mais comumente atribuídas à ação do *kanaimé*.

No âmbito do trabalho missionário, parte significativa das concepções indígenas é considerada “superstição”, de modo que os religiosos dedicam bastante energia na tentativa de afastar seus conversos dessas ideias. Durante a permanência dos Cott entre os “*Davis Indians*”, uma das “superstições” que o casal procurou combater foi a crença no *kanaimé*, que aparece com certa regularidade nos escritos de Betty Cott. Qualquer doença, escreveu a missionária, era interpretada como resultado da ação do *kanaimé*, e custava muito convencer os indígenas de que aquilo não passava de “superstição”. Na tentativa de persuadi-los de que seu entendimento do mundo estava equivocado, os Cott buscavam explicar as doenças a partir de causas naturais, afastando a ideia de feitiçaria.

Contudo, após certo período entre os indígenas, a própria Betty Cott admitiu ter sido atacada por algo sobrenatural, que poderia ter sido *kanaimé* (Prestes Filho, 2006, p. 187).

Façamos uma contextualização. Em 1928, o empreendimento adventista entre os “*Davis Indians*” estava em fase experimental. Pouco tempo após a chegada dos Cott e dos Christian ao Roraima, os quatro missionários foram chamados de volta para Georgetown, pois estavam muito longe da costa e seria difícil abastecê-los com suprimentos. Os Cott, como mencionado no Capítulo I, decidiram ficar, enquanto os Christian retornaram. Em seu lugar, foi enviado outro missionário, o guianense Joseph Gonsalves, que chegou à aldeia Apöpö com uma carta orientando Alfred Cott a procurar um novo local para estabelecer sua missão, de preferência “mais próximo da civilização”. Em 26 de agosto de 1928, Alfred deixou a esposa e a filha em Apöpö e partiu, acompanhando de nove carregadores e do chefe Isaac (ou Achik, neto de Seremada), em busca de um novo local para estabelecer sua base de operações. Foi assim que chegou à aldeia Akurimã, do chefe André, cuja localização favorecia eventual deslocamento até a cidade de Boa Vista, no Brasil, caso fosse necessário. Em Akurimã, Alfred Cott realizou pregações e aproveitou a oportunidade para investigar “territórios desconhecidos” nos quais a mensagem adventista pudesse ser difundida (Prestes Filho, 2006, p. 184-185).

Enquanto isso, em Apöpö, Betty encontrava-se apreensiva. Já haviam se passado quase cinco semanas desde a partida do marido, sem que ele enviasse notícias. Nesse período de espera, a missionária vivenciou um episódio perturbador, iniciado certa manhã quando uma criança foi encontrada morta. A partir de então, os indígenas passaram a afirmar que havia *kanaimé* por perto, rondando a aldeia. Para agravar a situação, alguns dias após o enterro, um garoto chamado Domingo anunciou que a cova da criança havia sido remexida e que o cadáver fora comido. Sem acreditar na história, Betty tentou demonstrar que aquilo não passava de “superstição” e decidiu abrir a sepultura. O local parecia ter sido violado e, ao removerem a terra, o corpo não estava mais lá. Depois disso, muitos alertaram Betty de que sua atitude havia sido inadequada e que ela deveria tomar cuidado, pois agora o *kanaimé* poderia atacá-la. Ainda naquela madrugada, a missionária foi surpreendida por um evento assustador. Em suas palavras:

Por volta de duas horas da manhã, fui acordada pelo aperto de mãos úmidas e geladas como gelo ao redor da minha garganta. Os dedos, como um torno, estavam me sufocando, e eu não conseguia emitir um único som. Quanto mais desesperadamente eu lutava, mais forte ficava o aperto. Lembrei da voz de

advertência de Domingo: “O *kanaimé* vai te pegar! O *kanaimé* vai te pegar!” Seria esse o *kanaimé* vindo se vingar? Por que eu não escutei o aviso de Domingo? Havia de haver algum mal monstruoso por trás desse medo supersticioso. Só podia ser o diabo! Nenhuma mão humana poderia ter um aperto tão semelhante a uma garra como aquele! Satanás, sem dúvida, estava lutando pela minha vida. As apostas eram altas! Se ele vencesse, poderia acabar com a missão, mantendo os índios presos em sua superstição ancestral (...). Eu não conseguia respirar. Enquanto lutava para não perder a consciência, pensei em Jesus e invoquei Sua promessa de proteção, suplicando que Ele me libertasse, confiando plenamente em Seu poder. Então tive a experiência mais maravilhosa de toda a minha vida. Instantaneamente, consegui pronunciar aquele nome maravilhoso: Jesus. E, ao fazê-lo, os dedos horríveis subitamente afrouxaram o aperto. O diabo não pode prejudicar aquele que realmente crê e confia em Cristo. Ele não pode resistir nem à presença do nome do Filho de Deus (Prestes Filho, 2006, p. 188, *tradução minha*).

Sem dúvidas a missionária ficou profundamente assustada, e o alto teor religioso de seu relato comprova esse medo. No entanto, algo mais estava por vir:

De repente, ouviram-se batidas fortes e furiosas na porta. Levantei-me para ver quem poderia estar precisando de ajuda àquela hora da noite, com a aldeia praticamente vazia. Ao abrir a porta, não encontrei ninguém. Isso aconteceu três vezes. Não havia ninguém à vista (...). Fiquei completamente imóvel e escutei, então ouvi o som de passos invisíveis correndo. Fechando bem a tranca, voltei para o quarto. Pegando minha Bíblia, li a promessa que tanto significara para mim em tempos passados: “O anjo do Senhor acampa-se ao redor dos que o temem, e os livra” (Prestes Filho, 2006, p. 189, *tradução minha*).

A situação vivenciada por Betty Cott, em 1928, fornece variáveis importantes para refletirmos sobre o fenômeno do *kanaimé* nos dias atuais. Em primeiro lugar: a ação do *kanaimé* está associada à morte. Em segundo: o interesse do matador vai além do ato homicida, pois há uma relação entre performance assassina e necrofagia da vítima enterrada. Em terceiro: o *kanaimé* atua tanto de forma “física” quanto “espiritual”, ou seja, ao mesmo tempo em que “bate à porta”, desaparece com “passos invisíveis”. Em quarto lugar: onde há *kanaimé* há medo e, na grande maioria das vezes, terror. Quase cem anos após o episódio vivido por Betty Cott na aldeia Apöpö, essas quatro características continuam sendo identificadas pelos Taurepáng quando indagados sobre o assunto. Portanto, o que é e o que faz o *kanaimé*? Por que ele mata?

O que faz o kanaimé

Por definição, *kanaimé* é um mecanismo de acusação entre não-parentes, especialmente contra gente de fora do grupo local. Koch-Grünberg, por exemplo, escreveu que uma única pessoa ou uma “tribo inteira” podem ser considerados *kanaimé*:

Tribos atualmente amigas, mas que em tempos anteriores eram inimigas e cuja amizade nunca fora efetivamente concretizada, ora ou outra serão chamadas de *kanaimé*. Os Yekuana dizem existir muitos *kanaimé* entre os Arekuna, Taurepáng e Macuxi. Para os Macuxi e Taurepáng, *kanaimé* são os Ingarikó e Seregóng, e assim por diante (1982 vol. III, p. 186).

A palavra *kanaimé* é registrada em diferentes grafias – *kanaimã*, *kanaimü*, *kanaimî*, *kanaima*, *kanaimo* e a versão aportuguesada *canaimé* – e todas têm como raiz *kana*, que significa “matar, cortar”⁷⁵. O acréscimo do sufixo *imé* (e suas variações *imã*, *imü*, *imî*) denota algo grande, abundante, excessivo. Em tradução livre, portanto, *kanaimé* significa “o grande matador”. Por constituir a essência da relação com a alteridade, trata-se de um mal do qual não há escapatória, pois jamais haverá proteção suficiente (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 187). Assim, configura “uma linguagem para falar da violência” (Araújo, 2003, p. 141), recorrentemente associada à ideia de “personificação do mal” (Carvalho, 2016b)⁷⁶.

Do lado brasileiro da fronteira, o *kanaimé* é chamado de “rabudo”. Contudo, diferente do que supõe Melvina Araújo (2003, p. 147), talvez não se trate de uma aproximação à figura popular do diabo. Em vez disso, o termo “rabudo” teria se disseminado entre os povos indígenas dos campos de Roraima como referência aos povos das serras, que tiveram contato mais tardio com os brancos e continuaram, por muito tempo, a vestir um longo pano tingido de vermelho, enrolado na região pélvica. A vestimenta cujas pontas pendiam sobre as nádegas, como rabos, caiu em desuso, mas ainda hoje os povos das serras são considerados pelos povos dos campos como exímios feiticeiros e *kanaimé* perigosos (Farage, 1997, p. 109).

Renê, um amigo do Bananal, afirma que o *kanaimé* é um excelente caçador. Seu entendimento aproxima-se da noção de *kanaimé* enquanto verbo, que significa “vigiar”, “perseguir” ou “perseguir silenciosamente” (Amaral, 2019, p. 306). É sob essa acepção

⁷⁵ Armellada & Salazar, 1981, p. 88.

⁷⁶ Entre os Akawaio (subgrupo Kapon), o *kanaimé* é chamado de *e'toto*, termo para “inimigo”; pronuncia-se *dōdō*, com “e” mudo (Butt Colson, 2001, p. 221; Cooper, 2025, p. 106).

que o *kanaimé* corresponde a uma prática de feitiçaria que requer um método. Assim, é necessário um “professor” que ensine as técnicas adequadas do que fazer com a vítima. Esse conhecimento específico será aqui denominado *práxis kanaimé*.

Enquanto método de ataque, a *práxis kanaimé* reúne algumas características básicas e amplamente disseminadas na área *circum-Roraima*. São elas: o *kanaimé* raramente ataca casais ou grupos. A versão mais comum descreve a pessoa caminhando sozinha, quando ouve estalos ou percebe movimentos estranhos à sua frente. A atenção da vítima se volta para essa distração, momento em que um agressor oculto se aproxima por trás e desfere um forte golpe na cabeça, provocando a perda de consciência (Thomas, 1982, p. 123, 159).

Em muitos relatos, afirma-se que instantes antes de ser golpeada a vítima vislumbra uma figura híbrida – um ser com aparência humana, mas que geralmente remete a uma onça. Enquanto a pessoa está inconsciente, o rabudo fura a língua da vítima com dentes de serpente para causar inchaço. Em seguida, pressiona o abdômen para provocar protrusão intestinal e corta a extremidade do intestino que sai pelo ânus. Alguns descrevem que o *kanaimé* insere um pacote de ervas no orifício anal da vítima. Passado algum tempo, a pessoa acorda e retorna para casa. Apresenta febre alta, não consegue falar e sofre de intensa diarreia, morrendo em no máximo uma semana. Depois de enterrada, o *kanaimé* vai à sepultura da vítima com o intuito de se alimentar das substâncias necróticas do cadáver (Farage, 1997, p. 62; Butt Colson, 2001, p. 222; Whitehead, 2001, p. 239; Araújo, 2003, p. 134; Cooper, 2015, p. 109; Carvalho, 2016b, p. 17; Lewy, 2025, p. 85; Whitaker, 2025, p. 30).

Ao analisar as fontes coloniais, Whitehead (2001) afirma que a performance violenta do *kanaimé* teria passado por pouquíssimas alterações desde o início do contato com os brancos. Enquanto a vestimenta dos Pemon e Kapon, sua alimentação, o tamanho das aldeias e o “sistema de crenças” indígena sofreram significativas transformações no decorrer dos últimos duzentos anos, a prática do *kanaimé*, por seu turno, corresponderia a uma “hipertradicionalidade” que resiste às variadas formas de colonização – sobretudo no que se refere ao uso de armas de fogo para matar inimigos (Whitehead, 2001, p. 237).

É sob a chave da ameaça assassina que os antigos Macuxi buscavam garantir a reciprocidade na troca com grupos vizinhos. Segundo Whitaker (2025), o padrão comercial vigente no passado envolvia a realização de longas viagens em que os Macuxi levavam diferentes tipos de timbó para trocar por redes, raladores de mandioca e outros artefatos com povos vizinhos, com preferência por mercadorias de origem europeia. Caso

os parceiros não comparecessem dentro do prazo combinado para concluir o escambo, em geral de três meses, enviava-se um *kanaimé* para matá-los. Dessa forma, a rede de trocas existente na área *circum*-Roraima incorporava um elemento violento, vinculado ao descumprimento das relações de reciprocidade (Whitaker, 2025, p. 37).

O autor também levanta a hipótese de que os Macuxi teriam adaptado a prática do *kanaimé* como forma de resistência contra seus inimigos. Acossados pelo avanço de duas frentes de guerra – de um lado, os Akawaio, que dispunham de maior acesso às armas de fogo dos brancos instalados no interior da Guiana Inglesa, e, de outro, as incursões escravistas dos colonos brasileiros que partiam do vale do rio Branco –, o tradicional maço de madeira utilizado pelo guerreiro teria cedido cada vez mais espaço à feitiçaria assassina e ao terror que ela provoca nos inimigos (Whitaker, 2025, p. 40, 44).

De todo modo, é muito difícil explorar as particularidades da *práxis kanaimé*. Como dizem os Taurepáng do Bananal, “só sabe fazer *rabudismo* quem é rabudo”. Ou, como observou Farage (1997, p. 113) a respeito da “ação *kanaimé*” entre os Wapichana: “Jamais alguém conhecerá o assunto a fundo sem haver, algum dia, praticado”. Por essa razão, o tema é sensível à investigação, pois os interlocutores evitam comentá-lo em detalhe. Talvez porque realmente não saibam, ou, mais provavelmente, porque ninguém quer correr o risco de ser visto como conhecedor de uma técnica temida pelos vizinhos. Esse segundo ponto é especialmente relevante, uma vez que há certo entendimento indígena de que matar um *kanaimé* constitui uma “boa ação” (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 186; Whitaker, Lewy & Janik, 2025, p. 12).

Inimizade entre vizinhos

Do lado venezuelano, a crise social e econômica iniciou-se por volta de 2014 e atingiu níveis extremos entre 2015 e 2020. O período foi marcado por elevada inflação, recessão, pobreza, migração em massa e colapso de serviços públicos⁷⁷. Paralelamente, os anos consecutivos de crise provocaram um aumento das acusações de *kanaimé* nas aldeias pemon situadas naquele país. Devido à escassez de produtos básicos, como óleo de cozinha e mantimentos em geral, até mesmo assalariados enfrentaram dificuldades para adquirir itens necessários à vida cotidiana, incluindo professores indígenas e funcionários da área da saúde. O agravamento da crise também afetou o fluxo turístico

⁷⁷ https://elpais.com/america/2025-01-13/nicolas-maduro-estrena-su-tercer-mandato-sobre-los-escumbros-de-una-catastrofe-socioeconomica.html?utm_source=chatgpt.com (acesso em: 17/07/25).

internacional no Monte Roraima, que há décadas era bastante intenso. Muitos Pemon e Kapon dependiam dessa atividade, atuando como guias, carregadores de mochila, cozinheiros, vendendo artesanato e alugando locais de pernoite para turistas. Com a queda do turismo, parte deles perdeu sua principal fonte de renda. Kumarakapay, por exemplo, é uma aldeia grande, com mais de mil e quinhentos moradores, mas são poucos os que cultivam roça e vivem da agricultura – como ocorre no Bananal. Como alternativa diante da retração do fluxo turístico no Roraima, restou-lhes o garimpo, sobretudo porque o grama do ouro e o dólar americano já haviam se tornado moedas correntes na região de Santa Elena.

Como observou Evans-Pritchard (2004), as acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais. No caso dos Pemon e Kapon, o *kanaimé* emerge de relações hostis e de inimizade. Mesmo que uma das partes envolvidas na briga não “pratique *rabudismo*” – como diriam os Taurepáng –, ela pode recorrer ao serviço de *kanaimé* mercenários para resolver a desavença. Há relatos de *kanaimé* contratados para atuar em disputas em campos de garimpo na fronteira entre a Guiana e a Venezuela (Whitehead, 2001, p. 240), bem como de *kanaimé* mercenários capturados na aldeia adventista Kumarakapay (também denominada San Francisco de Yuruaní), situada muito próximo ao Roraima.

O relato a seguir foi-me transmitido por um interlocutor que migrou de Kumarakapay para o Bananal em razão da miséria provocada pela crise venezuelana, mas sobretudo pelo aumento do medo relacionado aos ataques de *kanaimé* naquela comunidade. Por se tratar de um “segredo”, preservo sua identidade, chamando-o apenas de “Cigano”. O relato de Cigano foi confirmado por outros Taurepáng que também migraram de Kumarakapay para o Bananal, e a história é mais ou menos assim:

Havia um senhor em Kumarakapay chamado Juvêncio Gómez. Professor de carreira, Juvêncio foi tuxáua de Kumarakapay de 2008 a 2014. Ainda que não exercesse mais o cargo de tuxáua, permanecia como uma liderança respeitada. Seu posicionamento político era contrário às investidas do governo Maduro em favor da exploração mineral em áreas indígenas na *Gran Sabana*. Para Juvêncio, essa atividade deveria ser mantida distante das aldeias. Em contrapartida, Eleutério Franco, outra liderança influente e também ex-tuxáua de Kumarakapay (de 1987 a 1989), era favorável. Para ele, o garimpo no entorno das aldeias representava a única opção para que seu povo não morresse de fome. Segundo Cigano, o que a princípio era uma rivalidade sutil entre Juvêncio e Eleutério logo se transformou em “briga aberta”.

Com o aumento da tensão local, certa manhã uma das filhas de Juvêncio, de 17 anos, foi encontrada morta nas imediações da casa da família. Tempos depois, foi a vez do filho, um garoto de 9 anos. Aqui, vale ressaltar um ponto importante que será retomado adiante: embora seja comum que os indígenas não saibam detalhar a *práxis kanaimé*, é de conhecimento público que o assassino tentará violar a sepultura da vítima dias após do enterro. Por isso, geralmente os parentes do finado permanecem de três a quatro noites em vigília, atentos a qualquer aproximação e prontos para executar a vingança. Outra alternativa consiste em colocar sobre a sepultura pimenta ou gasolina, para repelir o agressor, bem como enterrar substâncias venenosas junto ao cadáver, com o intuito de intoxicar o assassino durante o ato necrófago (Farage, 1997, p. 116; Butt Colson, 2001, p. 223).

Um grupo de homens armados se revezou para vigiar a sepultura do filho de Juvêncio. Por dois dias nada aconteceu, até que, na terceira madrugada, o vigia caiu no sono por volta das quatro horas. Perto das cinco e meia, com os primeiros raios do sol despontando no horizonte, constatou-se que a sepultura havia sido violada. Para Cigano, foi como se o *kanaimé* aguardasse o momento exato para realizar seu “serviço satânico”. Contudo, fora descuidado. Ao sondar o perímetro da cova remexida, os homens descobriram pegadas de bota da marca *Timberland*. Seguindo os rastros pela mata, chegaram a um acampamento improvisado, instalado ao pé de uma serra. No local dormia um único rapaz e, no nó da rede sobre sua cabeça, estava amarrado um par de botas *Timberland*.

O grupo imobilizou o rapaz e o conduziu a um local apropriado para o interrogatório. Seu nome era Anisto. Depois de ser espancado, Anisto insistia que não era *kanaimé*; afirmava apenas vigiar o terreno para que seus dois companheiros – estes sim, “*kanaimé* de verdade” – fizessem o trabalho. Porém, por mais que fosse pressionado, não revelava o nome dos comparsas. De acordo com Cigano, somente quando estavam na iminência de enfiar um cabo de vassoura em seu ânus que Anisto confessou: os dois comparsas se chamavam Alexy e Carlixto. A partir de então, o grupo foi atrás dos supostos assassinos.

Alexy foi capturado durante uma festa na aldeia Mapaurí, também na Venezuela. Estava vestido como uma pessoa comum, sem qualquer elemento que o identificasse como *kanaimé*. Para emboscá-lo, os homens de Juvêncio levaram consigo uma mulher jovem e bonita, que se aproximou de Alexy e iniciou uma conversa. Era por volta das onze horas da noite. Quando a cachaça acabou, a mulher sugeriu buscar mais no carro.

Ao se afastarem, Alexy foi capturado. O grupo dispunha das informações fornecidas por Anisto, que permanecia preso em local sigiloso. Após ser espancado, Alexy confirmou o que Anisto havia revelado, assegurando que o bando fora contratado por Eleutério Franco. Segundo Alexy, Eleutério pagara em gramas de ouro para que eliminassem Juvêncio. Como não conseguiram pegá-lo de imediato, mataram primeiro seus dois filhos.

Já Carlixto foi mais difícil de capturar, pois era morador de Kumarakapay e conhecido por muitas pessoas, inclusive por Cigano, que o considerava “companheiro de caça”. Contudo, mesmo bem estimado pelos vizinhos, as informações fornecidas por Anisto e Alexy pesavam contra ele. Com os três *kanaimé* capturados, o grupo voltou-se para o suposto mandante. Eleutério chegou a ser detido provisoriamente pela equipe de segurança de Kumarakapay, mas exigiu provas que o ligassem diretamente aos assassinos e aos crimes. Não havia. No entendimento de Cigano – e de outros interlocutores –, essa é a parte mais difícil: se a pessoa não for pega em flagrante “fazendo *kanaimé*”, não há como vinculá-la ao delito. Quando uma viatura de polícia de Santa Elena chegou a Kumarakapay para averiguar a ocorrência, Eleutério, Anisto, Alexy e Carlixto foram liberados.

O aumento de casos de *kanaimé* também ocorreu na aldeia adventista Maurak. Na tentativa de lidar com o problema, as lideranças de Maurak optaram por uma decisão inusitada: adaptaram um antigo depósito de grãos de milho e feijão para funcionar como uma espécie de “cárcere para *kanaimé*”. Os acusados eram enviados para o local, vigiado por guardas indígenas, e aguardavam a comprovação de seus delitos. Se em um primeiro momento essa medida pareceu atenuar a tensão comunitária, com o tempo as lideranças de Maurak – comunidade com cerca de dois mil moradores – passaram a sofrer ameaças para que liberassem os acusados, uma vez que não havia provas concretas de envolvimento nas mortes registradas. Temendo tornar-se alvo fácil da vingança de seus inimigos, a tensão se agravou a tal ponto que o próprio tuxáua de Maurak deixou de manter residência fixa na aldeia (Monticelli, 2020, p. 45).

Em muitos sentidos, portanto, o *kanaimé* é um tema altamente pregnante nas maiores aldeias adventistas em lado venezuelano, sempre presente em conversas com e entre os Taupéang. Seja criança, jovem ou adulto, praticamente todos conhecem uma história ou outra sobre os “rabudos que atacam à noite”. Contudo, são pouquíssimas as pessoas que sabem detalhar as nuances da *práxis kanaimé*. Por que o assassino vai à sepultura da vítima mesmo sabendo da possibilidade real de ser morto pelos parentes do finado? Passemos, então, aos pormenores de sua ação.

Práxis kanaimé

Para descrever a *práxis kanaimé*, recorro a outro relato de Cigano, referente ao período em que trabalhou como garimpeiro na aldeia Apöipö – a mesma onde, em 1928, Betty Cott foi atacada por algo “sobrenatural”.

Em 2015, enquanto trabalhava em um campo de garimpo nas imediações de Apöipö, Cigano reparou que seus colegas chamavam um rapaz pelo apelido de Kanaima. Sabendo que esse não é um bom tratamento, evitava utilizá-lo, mas ficou curioso. Qual seria a origem do apelido? Se o rapaz fosse de fato *kanaimé*, haveria inúmeros boatos contrários à sua presença no garimpo, afinal ninguém deseja a proximidade de um rabudo. Como Apöipö é uma comunidade adventista, aos sábados ninguém trabalha. Em um desses dias, Cigano aproveitou a oportunidade para perguntar ao rapaz o motivo do macabro apelido. Este lhe respondeu: “Meu amigo, você já está com a gente há algum tempo, então vou te contar a minha história”.

Em Apöipö é proibido consumir bebida alcoólica, porém Kanaima gostava de beber. Para embriagar-se após um dia de pagamento no garimpo, ele percorria longas distâncias até um local afastado, onde seu ouro era aceito em troca de cachaça. Quando voltava para casa, preferia tomar um caminho pela mata, para que os vizinhos não o vissem chegar embriagado. Durante uma das viagens de volta, o rapaz topou com Walter e Francisco, dois *kanaimé* de renome na região do Wonkén, Venezuela. Imediatamente falou: “Opa, me desculpem. Eu não vi vocês, só estou voltando para casa”. Mas os rabudos responderam: “Não. Agora que você nos viu terá que ir junto, senão a gente te mata”. Sem escolha, Kanaima foi forçado a acompanhá-los. No caminho, foi obrigado a consumir um tipo de planta. No momento em que “chupou a planta”, disse Cigano, os olhos de Kanaima “se alumbraram” e o que antes era noite ficou claro como o dia.

Sob o efeito da planta, Kanaima enxergava no escuro. Walter e Francisco então lhe falaram: “Espere aqui no buritizal que a gente já volta”. Os dois se esgueiraram para uma casa ali perto e retornaram, poucos minutos depois, carregando uma mulher desacordada. Junto com eles vinha um terceiro homem, que Kanaima conhecia bem. Era filho de um dos diáconos da igreja de Apöipö. Com a chegada dos três e da mulher desmaiada, Kanaima entendeu a situação: Walter e Francisco iriam ensinar o jovem a matar *como kanaimé*. Enquanto um segurava o corpo da vítima, o outro dobrava sua perna para um lado e para o outro, torcia os braços, apertava as articulações no ombro e torcia o pescoço. De acordo com Cigano, eles ficaram mais de uma hora “fazendo trabalho

nela”. Depois que a sessão foi encerrada, Kanaima foi dispensado, mas sob alerta: deveria manter segredo, caso contrário eles o matariam. Voltou para casa perturbado e muito cansado. Pela manhã, seus amigos disseram que uma jovem havia sido atacada por *kanaimé* na noite passada. Ela não conseguia mais andar e estava sofrendo de muita dor. Uma atmosfera de medo pairava na aldeia.

Medo, mas também raiva. Isso porque não há tratamento possível para ataques físicos de *kanaimé*. A vítima certamente morrerá dentro de alguns dias. No entanto, uma alternativa é dar-lhe o que os Taupéng chamam de “chá de pilão”. Trata-se de jogar água em um batente de pilão, ferver o líquido e fazer a pessoa beber. O mesmo recurso é utilizado pelos Macuxi para fazer as vítimas de *kanaimé* falarem sobre o incidente (Rabelo Filho, 2012, p. 91; Carvalho, 2016b, p. 17). Isso não irá salvá-la, mas fará com que se recorde de momentos antes do ataque e até mesmo de fragmentos do ataque em si. Talvez ela se lembre das características físicas dos agressores ou de seus nomes, caso os conheça. Para a infelicidade de Kanaima, a jovem tomou “chá de pilão” e citou seu nome. O rapaz foi detido pela equipe de segurança de Apöipö. Revoltados, alguns moradores queriam surrá-lo; seu próprio pai ameaçou matá-lo a golpes de terçado. Cigano relembra que Kanaima lhe contou essa parte da história com lágrimas nos olhos. Contudo, a jovem se lembrava que Kanaima ficou apenas observando enquanto outras pessoas, que ela não conseguia recordar, apertavam e torciam seus braços. Foi a salvação de Kanaima.

Durante um julgamento público realizado na aldeia, Kanaima foi “inocentado do delito”, mas o apelido ficou. Posteriormente, confidenciou a Cigano que jamais se esqueceria do que presenciou naquela noite. O “trabalho” dos *kanaimaton* (plural de *kanaimé*) consistiu em apertar as articulações da moça – nos ombros e joelho – e torcer os membros para um lado e para o outro. Depois, puxaram a língua da mulher “bem esticado” para fora da boca e amarraram, “fundo nela”, uma planta que o rapaz não soube identificar. Em seguida, apertaram a barriga da moça com muita força, chegando a subir em seu corpo para pisoteá-lo. Após o pisoteio, viraram-na de barriga para baixo e cortaram a pontinha da tripa que saiu pelo ânus. Por fim, Walter e Francisco enfiaram um chumaço de folhas no orifício anal da vítima, empurrando-o fundo para dentro.

O relato de Kanaima, a mim transmitido por Cigano, guarda grande semelhança com o padrão geral de ataques de *kanaimé* descrito na literatura. A saber: a vítima é atacada quando está sozinha, jamais na companhia de outra pessoa. Por essa razão, há aldeias na Venezuela e no Brasil onde se recomenda andar sempre em pares, mesmo para ir ao banheiro à noite. Aparentemente, o *kanaimé* não consegue lidar com dois alvos

simultâneos, talvez porque, enquanto ataca um, o outro possa gritar, fugir ou reconhecer a identidade do agressor. Em todo caso, o *kanaimé* pode passar bastante tempo sondando os locais que seu alvo frequenta, aguardando o melhor momento para atacar. Muitas vezes o ataque ocorre quando a vítima está indo ou voltando da roça, quando vai ao banheiro, à noite, ou quando está sozinha em casa. Mas isso não é uma regra. Outra característica comum na *práxis kanaimé* é o uso de assobios, por parte do rabudo, para chamar a atenção da vítima e atraí-la para a emboscada (Cooper, 2025, p. 112). Ou, de forma complementar, o *kanaimé* pode assobiar apenas para amedrontar sua próxima vítima, com o intuito de deixar claro que ele a vigia de perto.

Em 2006, durante trabalho de campo entre os Pemon na Venezuela, Matthias Lewy foi convidado por uma mulher indígena a passar a noite em sua casa, pois ela temia a presença de um *kanaimé* que rondava o local havia dias. O autor relata ter ouvido um som particularmente marcante naquela noite, que o fez estremecer de medo. Embora tentasse se convencer de que era apenas o canto de um pássaro, percebeu tratar-se da imitação de um canto de pássaro. Essa percepção aumentou seu terror, quase paralisando-o na rede. Conta-se que o *kanaimé* imita o canto de um pássaro preto chamado *piesey*, em língua taupéng. O assobio é geralmente composto por dois ou três tons curtos, que descem ligeiramente no final. Na manhã seguinte, Lewy perguntou à mulher por que acreditava que não haviam sido atacados, já que o assobio se aproximara muito da casa. Ela supôs que, embora sua família não estivesse presente, a companhia de outra pessoa – no caso, o antropólogo – teria dissuadido o rabudo de atacar (Lewy, 2025, p. 97).

Um ponto de divergência, contudo, refere-se à aparência do *kanaimé* no momento do ataque. As versões mais recorrentes sugerem que o rabudo se veste com couro de onça. Há, porém, relatos sobre o uso de couro de tamanduá, de macaco e até mesmo de lontra (Machado & Pereira, 2020, p. 9; Whitaker, 2025, p. 29). Seria uma estratégia para camuflar sua identidade? Há quem afirme que se trata da própria transformação do feiticeiro em animal. Segundo Terryl Janik (2025, p. 132), toda vez que um de seus interlocutores patamona é levado a matar uma onça, por garantia também corta a cabeça do animal, “porque pode ser um *kanaimé*”.

Nessa linha de entendimento, certa vez ouvi no Bananal uma história sobre um garoto que, em casa, percebeu um barulho estranho vindo de fora. Ao sair, encontrou um grande tamanduá erguido sobre as patas traseiras, afiando as garras dianteiras na parede da casa. O menino procurou pela avó, mas não a encontrou. Pegou, então, sua baladeira (um tipo de estilingue), armou-se com uma pedra e aproximou-se silenciosamente do

grande tamanduá. Mirou e atirou. O disparo acertou o olho do animal, fazendo-o se contorcer e emitir um grunhido assustador. Instantes depois, a avó apareceu, puxou o garoto pelo braço e o advertiu: “Por que você fez isso com seu avô, menino?” (Monticelli, 2020, p. 61).

O pastor Conrado, que me contou essa história, relatou também que um dia estava na Feira do Produtor, em Pacaraima, e reparou em um senhor que andava sempre de óculos escuros. Gravou seu rosto na memória, pois não era uma pessoa que frequentava regularmente a feira. Semanas depois, viu o homem retirar os óculos para limpar as lentes e percebeu que lhe faltava um dos olhos: “Aquele velhão era o rabudo que te falei”, comentou comigo Conrado.

A semelhança entre essa história e outra registrada por Melvina Araújo (2003) junto aos Macuxi é notável. A autora descreve uma situação em que o neto acompanhava o avô na roça. O avô pediu que o garoto seguisse adiante, pois ficaria para defecar. Ao olhar para trás, o menino viu o espírito do avô sair do corpo e entrar em um tamanduá. Assustado, correu pela trilha, mas ouviu uma voz chamando: “Ei, rapaz, você não me reconhece mais não?”. Era o tamanduá falando, que então se levantou e voltou a se transformar no avô. Ao chegar em casa, o garoto contou ao pai que o avô era rabudo (Araújo, 2003, p. 145).

A habilidade do *kanaimé* de se incorporar em diferentes animais será retomada adiante. Por ora, destaca-se que, ao alcançar sua presa, o rabudo precisa deixá-la inconsciente antes de iniciar a mutilação corporal que caracteriza o ataque físico. Para isso, dispõe de duas opções: utilizar um maço de madeira para desferir uma forte pancada na parte posterior da cabeça da vítima, provocando perda de consciência (Rabelo Filho, 2012, p. 19), ou recorrer à magia do *tarén*. É consenso entre os indígenas que o *kanaimé* sabe soprar *tarén* para atrair suas vítimas ou para deixá-las extremamente sonolentas, como se estivessem dopadas.

No primeiro caso, remete-se a outro relato de Araújo (2003), que descreve como o *kanaimé* lança sobre a vítima uma “reza” capaz de fazê-la abandonar o que está fazendo, ou o caminho que percorre, para ir ao encontro do feiticeiro. Segundo um interlocutor da autora: “eles [*kanaimé*] atraem gente assim, como jiboia atrai passarinho para comer, passarinho encosta perto e ela pega mesmo. Esses parentes atraem gente assim (...). A gente pode estar no meio de duas, três pessoas, eles chamam a gente sozinho, a gente sai sozinho, quando não fica para trás, inventa de fazer alguma coisa” (Araújo, 2003, p. 136).

Outra possibilidade é que o *kanaimé* sobre uma “reza” capaz de fazer a vítima adormecer. No Bananal, conta-se que certa vez o chefe Bento dormia em sua rede, ao lado da esposa, quando um *kanaimé* entrou sorrateiramente pela porta. Sem produzir ruído, retirou Bento da rede sem despertar ninguém na casa. Carregado nos braços “como se fosse uma criança”, Bento subitamente despertou, agarrou-se ao batente da porta e começou a gritar. As pessoas acordaram, o rabudo o derrubou no chão e fugiu pela mata sem deixar rastros. Questionado sobre como o feiticeiro retirara Bento da rede sem acordar sua esposa, Lázaro respondeu: “Rabudo é assim mesmo, faz reza pra gente dormir feio” (Monticelli, 2020, p. 52-53).

Há, entretanto, alternativas de proteção. Entre os Akawaio, plantas semelhantes ao gengibre são colocadas na porta das casas. Sopra-se sobre elas um *tarén* no qual nomeia-se a “luz do sol”. Caso o rabudo se aproxime à noite, a luz mágica e invisível emitida pela planta guardiã irá cegá-lo, obrigando-o a não olhar diretamente para a casa e afastar-se em busca de outro local para atacar (Cooper, 2015, p. 161). Outra opção é proferir um *tarén* de proteção sobre si mesmo, para não ser visto por *kanaimé*. O *pandón* que sustenta esse *tarén* remete a tempos antigos, quando os ataques de *kanaimé* ocorriam basicamente em contextos de guerra. O guerreiro soprava a si mesmo e se escondia na mata, para que o inimigo não o visse pelo caminho (Armellada, 1972, p. 82). Algo nessa linha foi registrado entre os Macuxi: “Tem reza pra afastar. Se você anda sozinho, tem essa reza aqui. Você pode andar sozinho à noite, no escuro, ao redor dessa serra aí. Eles [*kanaimé*] nunca chegam pra perto” (Rabelo Filho, 2012, p. 109).

Consideremos, porém, que a pessoa desconheça as rezas necessárias para se proteger. De modo geral, os interlocutores afirmam que a vítima desmaia de susto ao avistar o *kanaimé* no momento do ataque. Mas o que ela realmente vê? É o agressor vestido com couro de animal ou o próprio animal atacando? Para situar essa questão, convém contextualizar o *modus operandi* de um *tarén* contra ataques de onça.

Segundo Matthias Lewy (2017), a onça vê o humano como presa; porém, se o humano soprar determinado *tarén* de proteção, a onça passa a vê-lo como fogo. A lógica subjacente remete a um *pandón* no qual os ancestrais da Onça e do Fogo travaram uma batalha feroz no tempo dos antigos, o *pia daktai*. A Onça foi derrotada de forma humilhante, razão pela qual seus descendentes ainda temem o fogo. Assim, Lewy conclui que há situações em que os Pemon conseguem alterar deliberadamente o ponto de vista do outro sobre o mundo. Nesse caso, modifica-se a perspectiva da onça, e onde antes

havia uma presa, agora há um fogo temível que repele sua aproximação (Lewy, 2017, p. 16)⁷⁸.

Lewy interpreta que o efeito do *tarén* em questão reside na capacidade de alterar a maneira como o outro enxerga o mundo. Por meio de um fenômeno sonoro (palavras sopradas), modifica-se a perspectiva do alvo da encantação. Em seu entendimento, é isso que muitos *kanaimé* fazem ao atacar, razão pela qual são vistos como animais ferozes – onça, tamanduá, etc. O que estaria em cena, precisamente, é a alteração da perspectiva da vítima no momento do ataque:

Pode-se resumir dizendo que não é o corpo do *kanaima* que se transforma e faz com que os humanos o vejam diferente de sua forma humana normal – é a fórmula mágica [*tarén*] que permite aos outros (os humanos) verem os *kanaimaton* de forma diferente. Eles passam então a ser vistos como uma cobra, uma onça ou um “monstro” (Lewy, 2017, p. 16, *tradução minha*).

Um desdobramento desse argumento é o contraste visual produzido pelo *tarén* de proteção anti-*kanaimé* e pelo *tarén* de ataque pró-*kanaimé*. No primeiro caso, o rabudo “não vê” a presa, mesmo que ela esteja por perto e possa ser eventualmente rastreada. No segundo, o rabudo faz a vítima “vê-lo” como um predador em posição de ataque – uma variação, porventura, da onça que vê o humano como fogo. Ao que tudo indica, é a imagem de um animal feroz dando o bote que provoca o desmaio da vítima, deixando seu corpo vulnerável à manipulação ritual subsequente.

Sobre o “trabalho” que o *kanaimé* realiza no corpo da vítima, sabe-se que ele aperta e torce os braços, as pernas, o abdômen, o tórax, a traqueia e o pescoço. Outra informação recorrente é que o rabudo manipula a boca e no ânus da vítima. Na boca,

⁷⁸ No *pandón* intitulado *El jaguar y el fuego*, Koch-Grünberg nos conta a história, que é mais ou menos assim. O Fogo chegou de uma caçada com muitos animais abatidos: havia veado, cutia, paca, jabuti e tantos outros. Enquanto se ocupava assando-os, a Onça sentiu o cheiro da comida e se esgueirou para perto. Ao chegar suficientemente próxima, saltou na direção do Fogo, dando-lhe um grande susto. Este exclamou: “Ai, compadre, assim você me assusta!”. Ao que a Onça retrucou: “Assusto mesmo, e veja como sou forte” – e começou a exhibir sua imensa força. Escalou com facilidade uma árvore e derrubou muitos galhos e folhas. Em seguida, disse ao Fogo: “Está vendo como sou forte, compadre? Não sou como você, que é gordo e pequeno. Por isso, vou te comer”. O Fogo respondeu: “Pois bem, coma-me”. A Onça derrubou o Fogo e deu o bote em sua garganta. Mas, ao morder, sentiu a boca inteira queimar. Soltou o Fogo e escalou outra árvore, em busca de abrigo. Contudo, o Fogo queimou a árvore, afugentando a fera. Ela correu e pulou dentro de um igarapé. O Fogo se postou à margem e começou a esquentar toda a água do riacho. Encurralada e assustada, a Onça já não tinha mais pelos e estava completamente pelada, com o couro à mostra. Gritava de desespero. Então o Fogo disse: “Está vendo, compadre, como eu também sou forte?”. Ao que a Onça respondeu: “Chega, compadre. Agora eu conheço sua força. Deixe-me ir, que não te atacarei nunca mais” (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 114).

perfura a língua com um dente de cobra, provocando inchaço. A língua ferida compromete a capacidade de se alimentar, gerando enfraquecimento progressivo. Há também versões segundo as quais o *kanaimé* “amarra folha” (plantas mágicas) fundo na língua da pessoa, o que explicaria a força exercida sobre a traqueia e os hematomas deixados no local. Nessas narrativas, o feiticeiro puxa a língua da vítima ao máximo para fora da boca. Kanaima descreve a situação em seu relato. Nele, há igualmente menção ao que o rabudo faz no ânus da presa: aparentemente, pisoteia o abdômen para que parte das tripas saia pelo ânus. Com elas expostas, realiza pequenos cortes, injeta veneno ou insere outro punhado de “folhas” (Cooper, 2025, p. 109).

Apesar das variantes, os sintomas do ataque físico são amplamente reconhecidos pelos indígenas. A principal característica é a súbita mudança na saúde da pessoa, que antes se sentia bem e, de repente, aparece toda dolorida, com boca e ânus machucados. Evidências complementares incluem febre alta, dificuldade para se alimentar e diarreia intensa. Fraca e debilitada, a vítima não sobrevive mais do que uma semana. Embora os indígenas reconheçam tais sinais como marcas indiscutíveis da ação do *kanaimé*, o mesmo não acontece com os não-indígenas. Essa discrepância torna-se evidente nos trechos de entrevistas reproduzidos a seguir, nos quais o antropólogo Tarryl Janik (2025) conversa com um policial guianense e, posteriormente, com um enfermeiro patamona sobre dois casos distintos de ataque de *kanaimé* na Guiana.

Para o policial, acusações de *kanaimé* são muito difíceis de serem comprovadas. Disse ele a Janik:

Qualquer doença ou morte é *kanaima* (...) A feitiçaria e a magia negra estão presentes por toda parte, mas não se pode provar nada, porque você não sabe o que é real e o que é mito ou suspeita (Janik, 2025, p. 130, *tradução minha*).

Já o enfermeiro patamona aponta a dificuldade de se atestar legalmente mortes por *kanaimé*:

Ela [a vítima] morreu em três dias, teve febre, depois inchou perto da orelha e abaixo da garganta. Estive lá quando ela morreu. O corpo dela mostrou sinais de ataque físico. Podia ser *kanaima*. A polícia vem, mas não investiga, e nem sempre vêm, porque depende de terem transporte (...). Então a polícia nem sempre vem, e eles não são confiáveis (...). Eu recebo treinamento em Georgetown, onde os exames *post-mortem* são feitos. Não há

exames *post-mortem* aqui no interior. A vítima disse que foi atingida na lateral da cabeça, onde estava o inchaço, mas também poderia ter sido uma infecção. A causa da morte poderia ter sido anos de doença, mas as pessoas dizem que foi *kanaima*. Eu vi evidências de *kanaima*, mas a causa da morte dela é desconhecida (Janik, 2025, p. 130, *tradução minha*).

Ou seja, na Guiana, é recorrente que em casos de ataque de *kanaimé* a polícia demore tanto tempo para atender à ocorrência que, ao chegar à aldeia, a vítima já tenha sido sepultada (Saigo Williams & Janik, 2025, p. 154). Na Venezuela e no Brasil, por sua vez, as cidades de Santa Elena de Uairén e Pacaraima estão localizadas a uma distância relativamente próxima das aldeias pemon, o que facilita o acesso das viaturas. No entanto, como evidenciado no relato de Cigano sobre as pegadas de bota *Timberland* em Kumarakapay, sem provas concretas torna-se praticamente impossível enquadrar o acusado como *kanaimé* – ou como seu contratante.

Cigano, inclusive, sustenta que essa situação só se modificará quando houver um tribunal “puramente indígena”, com poderes para julgar e prender o *kanaimé* mediante a “própria lei” indígena. Na conjuntura atual das grandes aldeias adventistas Kumarakapay e Maurak, disse ele, os suspeitos até chegam a ser detidos provisoriamente, mas, caso sejam considerados culpados, cabe às autoridades policiais não-indígenas conduzi-los à prisão na cidade. Desnecessário comentar que isso quase nunca acontece. Como efeito rebote, instala-se uma espécie de juramento de vingança do *kanaimé* contra seus acusadores, elevando a tensão comunitária a níveis ainda mais críticos.

Em todo caso, ainda que os indígenas saibam reconhecer um ataque físico de *kanaimé*, também compreendem que o assassino tentará violar a sepultura da vítima alguns dias após o enterro. É nesse momento que a vingança encontra sua oportunidade. Contudo, permanece a questão: se o próprio *kanaimé* está ciente do risco que corre, por que, mesmo assim, insiste em ir à sepultura? Por que o matador se sujeita tão facilmente à retaliação do inimigo?

Xamanismo kanaimé

Mais de uma vez foi mencionado que, ao ter em mãos sua presa, o *kanaimé* “amarra” folhas na língua da vítima e insere outras no ânus. Contudo, há desconhecimento por parte dos Taurepáng sobre quais plantas seriam essas – ao menos entre meus

interlocutores do Bananal. Eles apenas afirmam que o *kanaimé* utiliza *muran* para “fazer trabalho”, uma categoria botânica associada ao poder contido em determinadas plantas.

Na Amazônia brasileira, é comum a associação entre certas plantas e a capacidade de curar doenças, afastar malefícios, atrair a sorte ou o amor. Por essa razão, são consideradas “plantas de poder”, genericamente chamadas de “puçanga” na língua geral amazônica. Todavia, aquilo que os Taurepáng designam corriqueiramente como “puçanga” recebe, em seu léxico, uma distinção clara entre dois grandes grupos botânicos: *muran* e *kumi*. Plantas denominadas *muran* possuem propriedades mágicas nas folhas, ao passo que nas plantas *kumi* estas encontram-se nos tubérculos. Durante os períodos de campo no Bananal, os Taurepáng fizeram referência mais constante às plantas *muran* do que às plantas *kumi*. Enquanto esta última remete a algo semelhante ao gengibre, a categoria *muran* mostra-se bastante ampla, englobando diferentes tipos de plantas, cada qual voltada para uma finalidade específica⁷⁹.

Há *muran* para trabalhar com vigor na abertura de novas roças e *muran* para caminhar longas distâncias sem se cansar. No entanto, o atributo mais recorrente dessa classe é o de garantir sucesso ao caçador. A aplicação da planta é feita por meio de escarificações no peito, nas axilas ou nos punhos, sempre acompanhada de resguardos alimentares nos dias que antecedem o uso. Alimentos doces e salgados são evitados, pois seu consumo pode provocar febre alta ou o surgimento de furúnculos na região do corpo onde a planta foi aplicada. Além disso, o caçador *muranipan* – “aquele que usa *muran*” – não pode manter relações sexuais na véspera da caçada. Caso contrário, afirma-se que a energia da planta é “redirecionada”: ao invés de atrair animais, atrairá mulheres. No que se refere ao uso dessas plantas de poder, caça e sedução são concebidos como dois lados da mesma moeda (Monticelli, 2020, p. 54-55).

O tipo de *muran* utilizado na caça varia de acordo com o porte da presa visada. Se o caçador busca animais pequenos – como jacu, jacamim, inhambu ou mutum –, há uma classe específica de plantas; mas se almeja animais de médio ou grande porte, como veado ou anta, então outra classe é considerada mais apropriada. Embora seja um tema que demanda investigações mais aprofundadas, há indícios de que a caça seja atraída pelo cheiro da planta que o caçador esfrega em seu corpo. Contudo, há algo mais nessa relação, pois o caçador *muranipan* só deve matar os animais que sua *muran* atrai. Por exemplo, se utilizou *muran* para caçar jacu, não pode matar veado e, definitivamente, não pode matar

⁷⁹ Entre os Macuxi, Akawaio e Patamona na Guiana, as plantas *muran* são denominadas *bina* (Whitaker, 2025, p. 30; Cooper, 2025, p. 109; Janik, 2025, p. 129).

cobra ou onça. Caso contrário, toda vez que sair para caçar encontrará apenas cobras e onças pelo caminho.

O uso de *muran* parece ter sido mais comum no passado, quando a atual geração de anciãos do Bananal era jovem. Nos dias de hoje, afirmam os mais velhos, o tráfego de caminhões e carros pela BR-174 afasta a “caça boa” para muito longe. Por serem adventistas, “caça boa” para eles é o veado. Em alguma medida, isso explicaria o fato de não haver na aldeia caçadores na faixa dos 20 aos 40 anos de idade, pois são pessoas nascidas após a finalização do trecho da estrada que conecta Boa Vista a Pacaraima. Além disso, há uma implicação importante quanto ao uso de *muran*: a caça abatida não pode ser consumida com sal nem pimenta. Deve ser assada ou cozida de maneira “insossa”, sob risco de causar dor de barriga ou provocar furúnculos em quem a comeu, sobretudo nas crianças. Com o maior acesso à “comida de branco” – tanto por meio das compras em Pacaraima quanto das cestas básicas do Governo Federal –, há cada vez menos interesse em comer carne de caça sem tempero. Ademais, enquanto é preciso passar de três a cinco dias na mata para encontrar, matar e trazer um veado, o trabalho na roça exige esforço igualmente grande, porém garante colheita regular e, por meio da venda na Feira do Produtor, uma fonte semanal de renda para as famílias.

Não obstante, a posse de *muran* é mantida em sigilo, havendo basicamente três formas de obtê-las: i) por meio de uma troca secreta; ii) a planta simplesmente “nascer” na roça da pessoa; ou iii) ser encontrada durante uma caminhada pela mata. Mas como identificar uma *muran* em meio a tantas outras plantas na floresta? Para Renê, as plantas de poder distinguem-se por dois atributos: elas “vibram” de forma sutil e são capazes de assobiar. Essa situação é ilustrada por uma narrativa transmitida por Vinicius, garoto de oito anos que já possui certo conhecimento sobre “puçangas”.

Nascido e criado no Bananal, seu tio Damião (irmão da mãe) mudou-se da aldeia após casar com uma moça da região do Contão, em Roraima. Com certa regularidade, porém, visita o Bananal e passa algumas semanas trabalhando junto com o cunhado, João, pai de Vinicius. Quando está no Bananal, Damião gosta de caçar mutum. Em uma dessas ocasiões, encontrou uma pequena *muran* e a levou consigo. Ao chegar à casa da irmã, colocou a planta em um vaso e, de vez em quando, jogava restos de *damorida*⁸⁰ nela. Finalizado o trabalho com o cunhado, Damião voltou para o Contão e não levou a planta consigo. Vinicius conta que, após ficar dias sem comida, a *muran* começou a reclamar

⁸⁰ Ensopado apimentado preparado com pedaços de peixe.

por alimento. De madrugada, a planta assobiava pedindo comida. A situação se repetiu até que a mãe de Vinícius saiu de casa e gritou: “Vá-te embora! Seu dono já se foi daqui, agora é sua vez também. Vá atrás dele lá no Contão e nos deixe em paz!”. Na manhã seguinte, Vinicius foi banhar-se para ir à escola e reparou que o vaso estava tombado. Havia terra no chão, mas nenhum sinal da planta. Passando fome, conta-se que ela morreu no Bananal para renascer no Contão, próxima de Damião outra vez.



Figura 8: Exemplo de *muran*. Segundo os Taurepáng, as manchas na folha são “desenhos” que indicam os animais para os quais a planta facilita a caça. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Fenômeno semelhante foi registrado por Nádía Farage (1997) entre os Wapichana, com as plantas de poder denominadas *wapananinao*. Tal como *muran*, sua posse não deve ser de conhecimento público e, segundo dizem, só podem ser obtidas por meio da troca. O comércio é reprovado e ineficaz, pois, dotadas de vontade própria, as plantas *wapananinao* se recusam a acompanhar novos donos e podem até se vingar de quem as repassou. Além disso, se não forem bem cuidadas, abandonam o local de cultivo, o que se manifesta pela morte aparente da planta (Farage, 1997, p. 74-76).

Outra similaridade com *wapananinao* é o caráter perigoso da *muran*. Vinicius recorda que sua avó alertava para não tocarem na planta. Com fome, ela pode ser feroz. Essa é uma das razões pelas quais não se recomenda cultivar *muran* nos quintais de casa. Caso sinta fome, pode causar danos aos parentes e vizinhos de seu dono, atingindo sobretudo crianças e idosos. Para Avelino, o ideal é cultivá-la na roça, onde aprenderia a “se alimentar sozinha”.

Seja como for, uma estratégia para aumentar o poder da *muran* é alimentá-la com porções de sangue ou com um pouco da carne do animal abatido pelo caçador⁸¹. No entanto, como observou Farage a respeito do uso de plantas de poder pelos Wapichana, o sangue é considerado um ativador potente da magia vegetal voltada à arte da caça, e “uma vez que *wapananinao* experimentou o gosto do sangue, vai querê-lo sempre” (Farage, 1997, p. 85-86). O mesmo fenômeno é ilustrado na história de Muxumuxu, um Wapichana que se mudou da Guiana para o Brasil após perder dois filhos em ataques de *kanaimé*.

Segundo Muxumuxu, os antigos Patamona utilizavam plantas de poder para caçar veados. Após uma caçada, a planta visitava o caçador em sonho e pedia porções do sangue do animal como alimento. Devido ao êxito que proporcionavam, seu uso se tornou frequente e os Patamona não caçavam mais sem elas. No entanto, em sonho, as plantas começaram a exigir porções de sangue humano, dizendo: “Eu não quero animal mais não, agora eu quero sangue de gente”. Para Muxumuxu, os primeiros *kanaimé* surgiram quando os antigos Patamona deixaram de usar as plantas de poder para caçar animais e passaram a matar seus inimigos, oferecendo o sangue da vítima em troca da potencialização dos efeitos da planta (Machado & Pereira, 2020, p. 12-13).

A narrativa de Muxumuxu converge com o que me disse Renê, no Bananal: “a planta em si não tem culpa”, frisou Renê. O problema maior, para ele, reside na inveja, na inimizade e na vingança. Assim, o *kanaimé* utiliza a *muran* para fins distintos da caça. Ainda que Muxumuxu reforce o uso do termo *kanaimé* como mecanismo de acusação do Outro – “*kanaimé* são os Patamona, eles que começaram com isso” –, há um dado adicional relevante em sua história: mesmo temido pelas pessoas, o rabudo estaria à mercê da fome de suas plantas de poder.

⁸¹ Farage (1997, p. 77-78, 84) indica que o xamã wapichana pode aumentar o poder de suas plantas *wapananinao* soprando-lhes fumaça de tabaco, o que as faria “cantar”. Contudo, trata-se de um uso específico, voltado ao xamanismo. As plantas *wapananinao* utilizadas para a caça não demandam sopros de tabaco e, conseqüentemente, não cantam. Por outro lado, podem apreciar bastante o sangue da caça, o que potencializaria seus efeitos mágicos no corpo do caçador.

Esse apontamento reverbera com o que pensam os Taurepáng. Para eles, a *muran* utilizada pelo *kanaimé* é denominada *muran kaikusé*, literalmente “*muran* onça”. Trata-se da *muran* “mais poderosa que existe”, como me disseram, voltada, a princípio, para caçar animais de grande porte, como veado e anta. É seu uso que confere à pessoa a capacidade de “enxergar no escuro”, como mencionado no relato de Kanaima. Obtive informações de que sob o efeito da *muran kaikusé*, o caçador pode passar dias na mata sem se incomodar com a chuva ou com o vento gelado, mantendo sua determinação inabalável.

Enquanto narrava o caso de Juvêncio e as mortes por *kanaimé* em Kumarakapay, Cigano comentou que Carlixto, o último dos rabudos a ser capturado, era seu “companheiro de caça”. Em certa ocasião, relatou Cigano, ambos foram caçar paca. Para caçar esse animal, os homens se espalham por uma grande área, com o intuito de emboscar a paca quando corre de um ponto a outro do terreno. Era noite. Cigano armou sua rede no topo de uma árvore e aguardou que as pacas passassem por perto. Todavia, os cartuchos que possuía eram pequenos. Quando a primeira paca apareceu, ele atirou, acertou, mas não conseguiu matá-la, e o animal fugiu. Pouco tempo depois, outra paca surgiu e a mesma situação se repetiu: Cigano atirou diversas vezes, mas sem êxito. Nesse momento, o posto de Carlixto estava a cerca de duzentos metros de distância, então Cigano escutou algo se aproximando, no que pareceu ser um animal grande:

Eu escutei algo vindo, algo grande mesmo e não era paca. Vinha fazendo zuada na mata txá txá txá. Era grande. pensei que era tamanduá. Porque tem tamanduá lá. Eu estava em cima, me preparei para atirar, porque bicho tava chegando perto. Eu não enxergava nada, era noite, escuro mesmo dentro do mato. De repente o barulho diminuiu, parecia que vinha devagarinho. Quando foquei com a lanterna, era ele Carlixto. “Ééé pô, que foi que aconteceu aqui?”. Então percebi, suspeitei né, que ele tava com *muran* nesse momento. Porque ele veio de longe rapidinho. Me preocupei. Eu acho que ele já tava praticando esse negócio aí. Eu entendi que ele tava vendo de noite. Olho dele via de noite.

Perguntei a Cigano como Carlixto havia conseguido essa planta, ao que respondeu que Luisito Rodrigues – o irmão de Carlixto – servira no Exército venezuelano. Durante esse período, Luisito foi a uma festa em uma aldeia pemon e dançou com uma mulher casada. O marido da moça apareceu e iniciou uma discussão, que terminou em briga. Luisito foi apunhalado na barriga, ficou sofrendo por dias e quase morreu. Após

recuperar-se, recebeu a visita de um velho amigo, que também era desafeto do agressor. Esse amigo presenteou Luisito com a *muran kaikusé*, para que pudesse se vingar. Luisito mostrou a *muran* ao irmão Carlixto, que a plantou em sua roça. “Aí virou *kanaima*”, disse Cigano, complementando:

Em segredo, eles consumiam essa *muran* e se tornavam *kanaima*. Começaram a andar por aí à noite. Anisto dizia que quem tinha a *muran* mais forte era Carlixto. Foi Carlixto que fez o trabalho de furar a língua e cortar as tripas dos filhos de Juvêncio. Anisto só vigiava.

Ao que tudo indica, parte da habilidade assassina do *kanaimé* advém do uso da *muran kaikusé*. Contudo, permanece o contraste: se o *kanaimé* constitui a expressão máxima da agressividade do predador no encaço da presa, ele encontra-se vulnerável às suas plantas de poder, que exigem constantemente o sangue de novas vítimas. Assim, o rabudo precisa estar continuamente matando – algo que também parece acometer o caçador *muranipan* e que talvez explique, em parte, o declínio dessa atividade entre os Taurepáng do Bananal. Portanto, se o poder da *muran kaikusé* realmente é inigualável em relação às demais *muran*, tanto mais feroz seria a “contrapartida” da planta.

É nesse sentido que os Taurepáng definem o *kanaimé* como um “viciado” no uso da *muran* – um “drogueiro”, como costumam dizer. Sob esse prisma, o *kanaimé* é uma espécie de escravo que não pode simplesmente abdicar de novos assassinatos; caso contrário, a planta exigiria sua “contrapartida”, ameaçando matá-lo. Ou seja, sem o sangue da presa, as posições se inverteriam e o predador tornar-se-ia a caça (Farage, 1997, p. 86; Levy, 2003, p. 2, nota 2). Nessa lógica, não existe “ex-*kanaimé*”, pois a relação homem-planta só se encerra com a morte do rabudo. Depois disso, talvez a *muran kaikusé* renasça em outro local, à espera de um novo caçador para seduzir.

Quanto à etapa final da *práxis kanaimé* – ir à sepultura da vítima para acessar o corpo putrefato do morto –, os Taurepáng com quem conversei suspeitam que o rabudo saciaria a vontade de sangue da planta que fez dele um excelente caçador. Trata-se de um processo que Renê denomina “cumprir o pacto com o demônio”.

– E se ele não cumprir o pacto? – perguntei.

– Então o rabudo fica louco e começa a gritar por aí, pode até tentar tirar a própria vida. As pessoas dizem que é o diabo, mas é porque ficou louco mesmo – respondeu Renê.

Em termos mais precisos, o que acontece nessa última etapa? Em primeiro lugar, raramente o *kanaimé* vai à sepultura da vítima sob a forma humana. O mais provável é que recorra à forma de algum animal. Assim, se na iminência do ataque o rabudo seria capaz de “soprar” um *tarén* que altera o ponto de vista da vítima, para ir à sepultura ele parece de fato transformar-se em animal. Renê, por exemplo, é da opinião que o *kanaimé* pode entrar no corpo de diferentes animais, como pássaros, raposa, macaco, tamanduá, cobras e cachorro. “Mas tem que ser cachorro preto”, frisou. É interessante notar que cachorros que portam o espírito do *kanaimé* ficam com os olhos vermelhos e apresentam um comportamento atipicamente raivoso. Animais nesse estado são chamados de *awoinürüpö* pelos Taurepáng, algo como “espírito mau, demônio”. Para os Ingarikó, cachorros que encarnam o espírito do *kanaimé* são chamados de *sopai* (Amaral, 2019, p. 311). Como veremos adiante, trata-se do mesmo termo que designa a “loucura” que acomete o rabudo após a morte da vítima.

A compreensão de que o *kanaimé* envia seu espírito para o corpo dos animais aparece em diversos relatos na literatura. A título de ilustração, detenho-me na descrição de Melvina Araújo (2003), que define o *kanaimé* como um ser transmorfo – ao mesmo tempo gente, bicho e espírito. De acordo com um interlocutor macuxi da autora: “O *kanaimé* entra em qualquer bicho, entra numa galinha, entra num cavalo, num cachorro, em qualquer animal ele entra, para ninguém ver ele, ninguém dizer que é uma pessoa”. Em outra passagem, lê-se: “Quando a vítima morre, ouve-se gritos de animais: são os *kanaimé* que entram nos bichos (macaco, onça). Eles aguardam o sepultamento e então remexem o túmulo, pois desejam comer a vítima” (Araújo, 2003, p. 135, 144)⁸².

Conversando sobre o assunto com Renê, ele relatou o que aconteceu com Domínguez, o pai de seu sogro. Após a morte do irmão por *kanaimé*, Domínguez ficou revoltado e passou três noites seguidas vigiando a sepultura, pois sabia que o assassino tentaria algo. A certa altura da madrugada, um pássaro preto, semelhante a um urubu, pousou e começou a “dançar” sobre a cova. Enquanto dançava, um feixe de luz saiu de dentro da sepultura e a ave parecia estar entrando na terra pela brecha iluminada. Atônito, Domínguez observava tudo com a espingarda em mãos. Antes que o que quer que

⁸² Apontamento muito semelhante ao feito por Rabelho Filho (2012, p. 17): “Quando ataca e o indivíduo morre, ao ser enterrado, percebem-se sons de animais. Diz-se, então, que é o espírito do *kanaimé* que entrou nos animais para procurar os corpos das vítimas e devorá-los”. Praticamente a mesma informação é encontrada em Janik (2025, p. 130): “Os *kanaima* matam a vítima e na noite seguinte dormem nas cavernas (...). Seus espíritos saem e vão para os animais... à noite eles vêm e abrem o túmulo e pegam um pedaço do osso, colocando um pau através do umbigo. Tem gosto de mel depois de nove dias. Cheira doce. (...) Se não conseguirem comer ou fazer nada, ficam loucos”.

estivesse acontecendo terminasse, disparou um tiro que acertou em cheio o pássaro, “pondo um fim à seita satânica”, disse René.

Por mais que histórias de *kanaimé* sejam recorrentes na área *circum*-Roraima, há grande mistério sobre o que acontece no instante em que o assassino acessa a sepultura da vítima. Os Taurepáng afirmam não saber o que se passa nesse momento; asseguram apenas que o rabudo precisa “tocar o corpo do morto”, senão enlouquece. Nesse sentido, os trabalhos de Neil Whitehead (2001, 2002) foram pioneiros em explorar as particularidades cosmológicas desse ato macabro.

De 1992 e 1997, o autor realizou pesquisa junto aos Patamona e Macuxi das Montanhas Pacaraima, na Guiana. Em sua análise, pessoas assassinadas de acordo com o que venho chamando de *práxis kanaimé* – perseguição mediante o uso de plantas de poder, emboscada, ataque físico e mutilação do corpo – podem ser ofertadas à entidade que garantiu ao rabudo o sucesso na caçada. Para Whitehead (2001, p. 239), essa entidade seria *Kaikusé-yumu*, o dono-mestre das onças, que só ficará saciado após provar da caça abatida. Com o intuito de realizar a oferenda, o *kanaimé* espreita pelas redondezas da casa da vítima enquanto ela ainda agoniza. Três dias após o óbito, quando o cadáver já apresenta sinais de decomposição, ele vai à sepultura para consumir porções do sangue do morto. Whitehead (2001) registra que, para os Patamona, esse líquido putrefato é denominado *maba*, saboreado pelo feiticeiro da mesma forma que as pessoas se deliciam com o mel de uma colmeia. Em seu argumento, a ingestão do *maba* acalmaria a agressividade do *kanaimé*, permitindo-lhe retomar “uma vida comum novamente” – mesmo que por tempo limitado (Whitehead, 2001, p. 240).

Ao longo de minhas estadias no Bananal, foi registrado que o *kanaimé* vai à sepultura para “lavar as mãos” no sangue do cadáver. Embora discrepante, essa informação converge com o que aponta Whitehead, pois enfatiza o contato direto do assassino com o sangue putrefato do morto. Contudo, em 2023, conversando com um senhor taurepáng de idade muito avançada que mora às margens do rio Surumu, ouvi que o sangue da vítima é o “caxiri” do *kanaimé*. É por essa razão, segundo o interlocutor, que o rabudo aguarda pelo menos três dias para ir à sepultura; trata-se do mesmo período de tempo que o caxiri demora para fermentar. Essa informação ecoa o que fora observado por Whitehead e também reitera o que Amaral (2019, p. 320) constatou junto aos Ingarikó, referindo-se ao sangue putrefato do cadáver como sendo o “elixir podre” do *kanaimé*.

Portanto, ao invés de necrofagia, o mais adequado é pontuar que a última etapa da *práxis kanaimé* consiste na hematofagia do cadáver em decomposição – que, sob a perspectiva do rabudo, seria seu caxiri. Trata-se de um ato que reitera a posição de predador do *kanaimé* enquanto onça, afinal, no exemplo clássico de Viveiros de Castro (2002d, p. 468) sobre o perspectivismo ameríndio, “o sangue que a onça bebe [da presa abatida] é sua cerveja de milho”. Além disso, o consumo de caxiri geralmente está associado a contextos festivos; com o *kanaimé* e seu “caxiri podre” não é diferente. Segundo um Macuxi entrevistado por Rabelo Filho: “Depois de morrer, é uma alegria pra eles [*kanaimé*], é uma alegria. Eles esperam a pessoa apodrecer, e depois de vários dias assim, eles vão lá. Porque uma sepultura, pra eles, é igual a uma casa. Eles chegando lá, o que é que vão fazer? Essa pessoa que ele matou recebe ele, já com uma cuinha. A cuinha é essa: a nossa cabeça. O caxiri já é o miolo da pessoa que apodrece, e dão para ele beber” (Rabelo Filho, 2012, p. 89). Ou, nas palavras de um Wapichana entrevistado por Farage: “Para o *kanaimé*, o corpo podre é como caxiri, guaraná, como abacaxi, caça gorda, gostoso” (Farage, 1997, p. 116).

Ademais, Cigano afirma que o rabudo oferece o sangue da vítima à planta de poder que lhe garantiu o sucesso na caçada. Em sua experiência como caçador, certa vez andava pela mata quando encontrou uma estrutura semelhante a uma grade de madeira, sobre a qual dois pássaros jacu mortos estavam estirados em estado de putrefação. Em seu entendimento, era a oferta de algum caçador à planta que lhe favoreceu a caçada. “Quem usa a planta para caçar, tem que cumprir o pacto satânico”, ponderou. Algo análogo foi observado por Matthias Lewy (2018), ao descrever o sacrifício de caça oferecido à planta *ayuk*, entidade vegetal que auxilia os caçadores pemon⁸³. Por essa razão, a primeira presa abatida deve ser deixada para a planta; caso contrário, o corpo do caçador ficará coberto de erupções (Lewy, 2018, p. 110). Exigências como essa corroboram o argumento de Farage (1997), posteriormente reforçado por Gabriela Levy (2003) e já mencionado acima: se a planta utilizada na caça não for alimentada com sangue ou carne do animal, pode vingar-se de seus usuários humanos, fazendo do predador a presa.

Diante dessas considerações – e uma vez que *Kaikusé-yumü* é supostamente tido pelos Patamona como o dono-mestre das onças –, poderia Whitehead estar se referindo ao espírito da *muran kaikusé*, a planta de poder que, segundo os Taurepáng, é voltada para a caça de animais de grande porte, ideal, assim, para a caçada humana do *kanaimé*?

⁸³ E também os xamãs (cf. Capítulo IV).

Nesse caso, pode-se especular que o ato de violar a sepultura da vítima seria uma forma de oferecer o sangue do cadáver à *muran kaikusé*. Consequentemente, quanto mais sangue experimenta, mais a planta deseja, impondo ao seu dono a necessidade de seguir matando. Embora essa interpretação atenuar o contraste das informações fornecidas por Whitehead junto aos Patamona com o que dizem os Taurepáng do Bananal, ela também levanta questões. Se a vítima for uma criança ou um idoso, presas mais “fáceis” que um adulto saudável, o rabudo poderia deixar de lado o uso da *muran kaikusé* e optar por uma planta para a caça de animais “menores”? Quais plantas de poder realmente o “escravizam” pela fome que sentem do sangue da presa?

Segundo registrei, o *kanaimé* conhece uma variedade de plantas de poder, de forma que a descoberta da rede de matadores na aldeia adventista Kumarakapay revelou a existência de cultivos de *muran* em áreas afastadas da aldeia. De acordo com Cigano:

O *kanaima* gosta de fazer roça de puro *muran*. Mas ele faz afastado, no meio da mata. Só ele sabe o caminho. Em Kumarakapay tinha um *kanaima* que plantou roça com quase cem tipos de *muran*. Jaime Macuxi é seu nome. Ele era daqui do Brasil, [da aldeia] Boca da Mata, mas morava em Kumarakapay porque casou com mulher de lá. Ele era o próprio bicho mesmo. Plantou *muran* no buritizal. Quando descobriram que era *kanaima*, pegaram ele, levaram ele. Dentro do mato ficavam as *muran* dele. Aí mostrou e tiveram que queimar tudo, mas *muran* nasce de novo, né? Foi lá que eu vi com meus próprios olhos. *Muran* verde mesmo. Tinha pequena, grande, baixa, folhinha assim que você e não sabe pra que é. Pegaram esse Jaime Macuxi e expulsaram ele de Kumarakapay. Agora ele tá morando não sei aonde, mas é lá pra dentro [da Venezuela].

É necessário saber reconhecer as plantas, caso contrário, um leigo passa por elas sem suspeitar de sua finalidade. Entretanto, chama atenção o relato de Cigano ao ressaltar que Jaime Macuxi era “o próprio bicho mesmo”. Em língua taurepáng, a palavra para “bicho” é *enek*, em contraposição ao que é ser “gente, pessoa”: *pemon*. A articulação entre o uso de plantas de poder e a condição *enek* do *kanaimé* é desenvolvida de forma inovadora por Matthias Lewy (2018, 2025).

Entre 2014 e 2019, o autor conduziu uma pesquisa colaborativa com especialistas *pemon*, centrada na tradução de 86 cilindros de cera gravados por Koch-Grünberg em 1911. Durante a tradução desse material, uma colaboradora ficou perturbada ao se deparar com um canto de *kanaimé*, documentado pelo etnógrafo alemão sob o gênero *oareba* (ou

warepán). Gravado há mais de cem anos e cantado, à época, por uma senhora de idade avançada, o canto foi considerado “muito perigoso” pela colaboradora. Foi a primeira vez que Lewy ouviu falar em cantos de *kanaimé* (2018, p. 92). As gravações de Koch-Grünberg incluem os cilindros de números 5, 6, 13, 14 e 23. Em quatro dessas cinco gravações, apenas uma única palavra é cantada, e de diferentes maneiras: *aiyan*. Segundo Lewy, *aiyan* é um patamar do cosmos pemon marcado por *warú*, “escuridão-fraqueza” que constitui a morada de seres potencialmente agressivos, em particular as entidades vegetais associadas às plantas de poder *muran* e *kumi* (Lewy, 2018, p. 106, 114; 2025, p. 87).

Em sua argumentação, Lewy sugere que o canto é uma prática performática que viabiliza o contato com os diferentes patamares cósmicos. Assim, enquanto os cantos *murúa* (ou *marik*) permitem ao *piasán* interagir com seres das serras e rios, os cantos *oareba* conectam o *kanaimé* às entidades vegetais do *aiyan*. O ponto central para Lewy é que, quando o *piasán* canta *oareba*, está buscando o contato com os espíritos das plantas *muran* e *kumi* no patamar *aiyan*. Essa é uma distinção importante a ser feita, afirma o autor, pois haveria, então, dois tipos de *kanaimé*: o que é *piasán* e o que não é *piasán*. O primeiro está habituado à ação controlada de fazer sua alma sair do corpo; o segundo não domina essa técnica, estando à mercê dos espíritos vegetais. Portanto, a diferença fundamental entre ambos os tipos de *kanaimé* está na “gestão do corpo”, de modo que o *kanaimé-piasán* é *esak* (dono) da *muran*, ao passo que, para o *kanaimé não-piasán*, a relação se inverte e é a planta que atua como seu *esak* (Lewy, 2025, p. 91).

Lewy estrutura a ação do *kanaimé* em três etapas: 1) perseguição; 2) ataque; 3) pós-ataque. Em seu entendimento, para realizar o ataque, o *kanaimé* se transforma em *enek*, “bicho”, um corpo desprovido de “alma humana”. Isso ocorre porque é o espírito da planta *muran* ou *kumi* que “desce” e ocupa o corpo do matador. Conseqüentemente, após o assassinato, o *kanaimé* precisa retransformar-se em *pemon*, ou seja, deixar de ser “bicho” (corpo sem alma humana) para voltar a ser “gente” (corpo com alma humana).

Para o autor, existem duas formas de realizar a metamorfose. A primeira corresponde ao tipo de transformação utilizada pelo *piasán* que atua como *kanaimé*. Nesse caso, o *piasán* sabe como gerenciar a interação entre corpo e alma. Ele não perde o controle sobre sua alma, mas utiliza outros corpos (de animais) para atacar a vítima. Isso explicaria, por exemplo, a notável habilidade xamânica de alguns *kanaimé* de enviar intencionalmente seu espírito para dentro de corpos animais. Já o *kanaimé não-piasán* não domina essa técnica, apresentando dificuldades para encarnar nos animais. Assim, só

pode tentar violar a sepultura da vítima “sob sua própria forma humana”, ficando vulnerável à vingança dos parentes do finado que vigiam a cova.

Quando o *kanaimé não-piasán* perde sua alma durante a transformação em *enek*, seu corpo passa a ser habitado pelo espírito da planta. Para Lewy (2025), isso gera um calor intenso no corpo do matador. Essa seria a razão pela qual, nos dias que sucedem o assassinato, ele se encontra extremamente vulnerável, incapaz de conter o aquecimento que toma conta de seu corpo e os gritos ou rugidos involuntários que essa situação lhe provoca⁸⁴. Para se resfriar, o *kanaimé não-piasán* costuma procurar cachoeiras, pois o som da água é dito ser capaz de abafar seus gritos indesejados. Por essa razão, cachoeiras são frequentemente suspeitas de abrigar o rabudo logo após um assassinato. Se for localizado pelos caçadores antes de voltar à condição de “gente”, o matador pode ser capturado com maior facilidade. Ao que parece, o *kanaimé-piasán* não é atormentado por esse problema, já que atua como dono da *muran*, não sendo dominado pela vontade da planta.

Para reverter a transformação em *enek*, o *kanaimé-piasán* envia seu espírito para o corpo de algum animal e busca acessar a sepultura da vítima de maneira disfarçada. Em alternância, o *kanaimé não-piasán* tem dificuldade com essa habilidade xamânica e precisa ir pessoalmente à sepultura, o que é bastante arriscado. No entanto, haveria uma alternativa menos perigosa: entoar os cantos *oareba/warepán*, que possuiriam o potencial de promover o resfriamento necessário para reunir corpo e “alma” novamente. Nesse contexto, afirma Lewy, os cantos substituem a hematofagia, funcionando como “alimento” para a planta (Lewy, 2025, p. 95).

Em outro momento de sua pesquisa, Lewy entrevista Balbina Lambos, Kamarokoto residente na cidade de Santa Elena de Uairén. A temática dos cantos de *kanaimé* é retomada, e o autor pergunta se Balbina gostaria de comentar sobre o assunto, ao que ela responde:

Bem, Matthias, sim. Em primeiro lugar, muitos missionários, antropólogos e outros se interessam por nós porque gostam da região e de nossos costumes. Então começam a gravar, mas não sabem exatamente o que aquilo significa (...). Koch-Grünberg gravou os Macuxi, Taurepáng e outros grupos étnicos. Transcrevemos os cantos, mas uma senhora que entendia perfeitamente as gravações nos disse: “Ai, não, esses cantos são

⁸⁴ Segundo Whitehead (2001, p. 240), nos dias que se seguem à morte da vítima o *kanaimé* fica “magicamente vulnerável”.

de *kanaima!*”. E nós não sabíamos, só fizemos a transcrição (...). Por exemplo, há uma canção em kamarakoto chamada *amanawuí*. Diz-se que é a canção dos *kanaima*, porque estão extasiados. Também sentem prazer no que fizeram. No mal que fizeram. Começam a cantar e se acalmam com suas canções. E assim, revelam como encontraram a vítima, tudo isso em forma de poesia, em forma de canção. Aconteceu comigo, até começar a cantar uma canção que achei linda. Mas depois fui descobrindo aos poucos que se tratava do *kanaima* que matou uma jovem e cantava para ela. Dizia que a família chorava por ela, e assim por diante. Ela [a canção] quer dizer “a irmã da minha irmã está chorando”. É uma implicação, porque não diz diretamente que ele matou. Ele canta como se fosse ele quem está chorando, mas, na verdade, está se dirigindo à mulher que chora pela irmã que perdeu. O culpado é quem canta, e ele agradece a si mesmo, dizendo, “bom, fiz algo que para mim não é errado”, porque ele se diverte com isso. Depois, diz que quando matam, têm que ir para debaixo de uma cachoeira para gritar, para se aliviar, porque não podem carregar essa culpa, já que fizeram algo errado. Então se acalmam, soltam isso, cantam, gritam, compõem – e então alguém escuta e percebe que quem está cantando é quem matou. Claro que ele não diz isso diretamente, mas diz em forma de poesia (Lambos & Lewy, 2025, p. 23-24, *tradução minha*).

Esse trecho da entrevista oferece caminhos relevantes para compreender mais profundamente a *práxis kanaimé*. Para além de o rabudo recorrer a uma linguagem poética que embeleza e camufla o ato homicida, observa-se que, após matar, o assassino entra em um estado de “êxtase”. Em seguida, necessita “cantar para se acalmar” – prática que pode ser interpretada como análoga à oração taurepáng em momentos de raiva. Não há, contudo, menção explícita sobre como tais cantos circulam entre os indígenas, o que permanece como lacuna etnográfica⁸⁵. Em todo caso, de acordo com a enfermeira patamona Matilda Saigo Williams, o “estado de loucura” que acomete o *kanaimé* após matar sua vítima é denominado *sopai*. Essa questão é abordada na entrevista que Tarryl Janik realizou com Saigo Williams, da qual reproduzo um pequeno trecho:

Janik: E aquela coisa do *sopai*? Eles [*kanaimé*] ficam furiosos? Um ritual que é feito por quê? Qual é o propósito?

⁸⁵ Para os Wapichana, cantos de *kanaimé* são denominados “cantiga de bicho” (Farage, 1997, p. 114).

Matilda: *Sopai*, sim. Eles vão ao túmulo para aliviar a tensão... eles ficam com uma dor de cabeça tão forte que sentem que seus olhos estão saltando das órbitas, então vão lá para aliviar a tensão.

Janik: As pessoas protegem o corpo quando sabem que alguém vai voltar?

Matilda: Elas tentam proteger o corpo, mas esperam... eles [*kanaimé*] não vêm. Eles têm um instinto de que alguém está perto do túmulo, então não vêm.

Janik: Então, uma forma de saber se alguém é culpado de algo é porque eles [*kanaimé*] ficam assim?

Matilda: Sim, sim. Eles têm uma dor de cabeça intensa e ficam muito, muito doentes. Então, de repente, começam a andar por aí saudáveis, como se não tivessem nada (Saigo Williams & Janik, 2025, p. 154; *tradução minha*).

A explicação de Saigo Willians reforça a hipótese levantada por Matthias Lewy, segundo a qual o *kanaimé-piasán* atua como *esak* (dono) da planta, enquanto o *kanaimé não-piasán* é por ela dominado. Sem controle sobre seu corpo, este último pode atacar até mesmo seus próprios familiares⁸⁶. Com a planta assumindo o papel de *esak* do *kanaimé não-piasán*, restam-lhe apenas o ato hematófago ou o canto, ambos entendidos como estratégias para reverter a condição de *enek* e restituir a condição de *pemon* (Lewy, 2025, p. 96, 99).

A hipótese de Lewy (2018, 2025) sobre as modalidades xamânicas e não xamânicas do *kanaimé* é instigante, acrescentando novas variáveis para pensar essa prática de feitiçaria de assassinato amplamente difundida na área *circum-Roraima*. Em especial, no que se refere ao gênero de cantos *oareba/warepán* e sua conexão com o patamar *aiyan*, domínio das entidades vegetais que favorecem a caçada. Entretanto, é questionável a ideia de uma dicotomia rígida entre as duas modalidades, como se não houvesse trânsito possível entre elas: da menos experiente para outra mais experiente.

Não obstante, a discussão proposta pelo autor examina o *kanaimé* como pessoa, ou seja, um feiticeiro que recorre às plantas de poder para caçar e matar suas vítimas.

⁸⁶ Araújo (2003, p. 140) afirma que presenciou acusações de *kanaimé* feitas por netos a seus avós, ou seja, acusações que envolvem pessoas do mesmo grupo familiar.

Nesse sentido, o malfeitor pode ser identificado, emboscado e capturado. Contudo, quando se amplia a lente analítica e se observa o *kanaimé* de forma mais sistêmica, o fenômeno ganha outros contornos. Segundo Nádia Farage (1997), o *kanaimé* deriva de relações hostis e de inimizade, de modo que o simples desejo de que algo ruim aconteça ao outro já é considerado uma certa forma de fazer *kanaimé* (Farage, 1997, p. 85).

Para a autora, a atuação do *kanaimé* se inscreve na retórica do silêncio, em que o sentimento de ira, analisado como “perda da alma”, produz um vácuo comunicativo. Um interlocutor Wapichana de Farage resume bem: “às vezes a gente tem raiva e se controla, outros têm raiva e não querem nem falar” (1997, p. 112). O silêncio, nesse caso, carrega uma ameaça velada, pois um homem que não fala medita a vingança. Sob essa ótica, Farage considera inadequado propor o *kanaimé* unicamente como entidade, quando se trata, antes, de um modo de agir e de um qualificativo da ação (1997, p. 113). O silêncio, assim, ronda o cenário da vingança: impõe-se à vítima, que não fala porque, morta, já não tem alma; e também ao vingador, que, tomado, pelo furor da vingança, recusa o diálogo com seus semelhantes (Farage, 1997, p. 115).

Ao lado das sugestões de Farage (1997), cabe observar, ainda, que a noção de um “xamanismo *kanaimé*” já havia sido levantada por Araújo (2003), que aponta a presença de um forte componente xamânico na prática do *kanaimé*. A autora obteve relatos segundo os quais o *kanaimé* permanece na serra, com os olhos abertos, completamente imóvel enquanto seu espírito entra em um animal para remexer a cova da vítima. Seus interlocutores macuxi, todavia, não consideram que o *kanaimé* seja xamã – embora haja xamãs que sejam *kanaimé*. Para Araújo, o traço comum nas várias descrições sobre o *kanaimé* é o fato de ser um feiticeiro dotado de capacidades xamânicas “altamente desenvolvidas” (Araújo, 2003, p. 145-146).

Dezesseis anos depois, a ideia de um “xamanismo *kanaimé*” também é discutida por Amaral (2019). A autora observa que, enquanto o pajé oferece tabaco às suas plantas auxiliares, o rabudo oferece sangue e carne. Balizada pelo modelo xamanismo horizontal/xamanismo vertical, a autora sugere que *kanaimé* seria protagonista de um “xamanismo subterrâneo”. Em sentido literal, essa expressão remete à violação do túmulo da vítima; em sentido metafórico, aproxima-se do termo inglês *underground*, entendido como “clandestino”, uma vez que pessoas suspeitas ou acusadas de *kanaimé* são marginalizadas em sua própria comunidade, chegando inclusive a ser sentenciadas à execução. De forma bastante próxima à elaboração recente de Matthias Lewy (2025),

Amaral também indica que o corpo do *kanaimé* é um veículo por meio do qual a planta satisfaz sua fome de sangue (Amaral, 2019, p. 324-325, 329).

À luz dessas considerações – e como se com elas dialogasse diretamente –, Cigano relatou que, quando um caçador utiliza a *muran kaikusé*, parece que um espírito entra em seu corpo e lhe confere habilidades que antes não possuía. Em suas palavras:

Quando alguém comum, que não é *kanaimé*, usa essa *muran* aí, você percebe que ele fica com duas vozes, fala diferente. Não dá nem para agarrar a pessoa, que fica ágil e muito forte. Mas essa *muran* é específica, feita para animais grandes. Mata até gado.

Renê, que acompanhava nossa conversa, comentou: “Esse é o poder satânico da planta que entra na pessoa”. Como discutido no Capítulo IV, falar com vozes diferentes é algo que ocorre nas sessões xamânicas de cura, quando os espíritos convocados pelo canto descem para falar através da boca do *piasán*. Portanto, considerando que o uso da *muran kaikusé* altera a voz do caçador, talvez essa mudança seja um indício de que um outro ser habita temporariamente seu corpo – até que prove o sangue da caça. Ou, remetendo a outro relato de um interlocutor Wapichana de Farage: “*Kanaimé* não é planta não, é gente mesmo. É gente, mas planta já entrou no corpo dele” (Farage, 1997, p. 114).

De qualquer forma, segue sendo muito difícil aprofundar os detalhes da *práxis kanaimé*. Como me disseram certa vez no Bananal: “Ninguém pode te dizer qual é o gosto do sal. Para saber, você precisa provar por si mesmo”. É improvável que algum Taurepáng adventista admita ter essa curiosidade, afinal, eles entendem que o rabudo é um viciado, um “drogueiro”. Quando questionados sobre o uso de *muran*, os moradores mais velhos do Bananal respondem apenas que isso é “coisa do passado”. Distantes de qualquer reconhecimento como caçadores, eles se identificam como agricultores, cuja presença se faz semanalmente na Feira do Produtor de Pacaraima.

A partir dessa longa exposição sobre a performance assassina do *kanaimé*, evidencia-se um contraste significativo com o cristianismo praticado pelos Taurepáng do Bananal. Neste, a relação com Deus (*Potoriito*) dar-se-ia nos termos de uma reciprocidade não balanceada, uma vez que *wakii* (“bênçãos, coisas boas”) são bens de valor inigualável. Quanto à *práxis kanaimé*, em alternância, trata-se de uma relação arriscada: se os protocolos de reciprocidade com a planta não forem cumpridos, o predador pode se tornar a presa. Além disso, ao passo que o *kanaimé* irrompe em relações hostis e de inimizade, o cristianismo taurepáng estimula a produção sistemática de um “corpo comum de

parentes”, no qual todos se se resguardam de forma semelhante e se tratam como “irmãos”. Como atributo básico dessa germanidade generalizada, destaca-se o incentivo ao comportamento pacífico e à não violência – justamente o oposto simétrico ou uma imagem em negativo do que representa o *kanaimé*. Portanto, enquanto o “cristão ativo” atua como “servo de Deus”, a ação do *kanaimé* decorre de sua condição de “escravo” das plantas de poder, de modo que um se coloca como xerimbabo de *Potorüto*, o outro como xerimbabo da *muran*.

Conclusão

Quando soprado para prejudicar, *tarén* pode matar. Contudo, mortes na área *circum-Roraima* são geralmente atribuídas à ação do *kanaimé*, termo polissêmico que abarca desde o desejo de que algo de ruim acontece ao outro, até a execução de uma técnica específica de feitiçaria de assassinato. Neste último caso, o *kanaimé* está relacionado ao uso de plantas de poder (*muran* e *kumi*) para perseguir pessoas, manipular ritualmente o corpo da vítima e, por fim, realizar a hematofagia do cadáver.

Os anos consecutivos de crise social e econômica na Venezuela intensificaram os casos de *kanaimé* nas grandes aldeias adventistas de Kumarakapay (San Francisco de Yuruaní) e Maurak. Em Kumarakapay, a escalada da tensão entre grupos vizinhos resultou em mortes e na migração de diversas famílias para o Brasil, muitas delas tendo se fixado permanentemente no Bananal. Já em Maurak, um antigo depósito de grãos foi adaptado para funcionar como “prisão” para *kanaimé*. No Bananal, por sua vez, são raros os casos de ataque de *kanaimé* na história da aldeia, ainda que praticamente todos os moradores saibam relatar acontecimentos envolvendo esses “feiticeiros secretos” que espreitam pela mata, cujos assobios noturnos provocam apreensão e inquietação.

É justamente a presença ausente do *kanaimé* que parece constituir o pano de fundo da intensa prática religiosa observada no Bananal. Enquanto o *kanaimé* irrompe de relações hostis e de inimizade, a prática adventista taurepáng caracteriza-se pelo estímulo à não-violência e pela produção de uma germanidade generalizada. Em última instância, a *práxis kanaimé* pode ser vista como uma imagem em negativo da prática cristã taurepáng: se, por um lado, o *kanaimé* cede ao aquecimento corporal e mata, por outro, o adventista busca manter-se “frio” para não recorrer à violência. Assim, o trânsito entre esses dois estados se expressa no corpo. E, ainda que Kumarakapay e Maurak também sejam aldeias adventistas, os acontecimentos recentes do outro lado da fronteira soam

como um alerta para os Taurepáng do Bananal: o ajuntamento de muita gente em um mesmo local, somado a um contexto de crise, pode fazer com que vizinhos se voltem uns contra os outros e o inimigo se revele mais próximo do que se imaginava.

No próximo capítulo, será discutido que, para além das plantas de poder e de *Potoriito*, a pessoa taurepáng também pode tornar-se xerimbabo dos “bichos” que roubam almas e até mesmo do próprio Satanás, entidade denominada *Makoy* – fonte de todo mal que estraga a vida nesta terra. Como alternativa, resta ao Taurepáng adventista batizar-se para passar a trilhar o “caminho estreito” que conduz à salvação na vida póstuma.

Capítulo VII: Morte e *post-mortem*

Bichos, Satanás e Salvação

A morte é uma experiência que marca o fim da existência carnal, mas também suscita questões sobre o que aconteceria em seguida, no *post-mortem*. A primeira parte deste capítulo aborda o conceito de *eneton*, traduzido como “bichos”, designação atribuída pelos moradores do Bananal aos seres sobrenaturais que habitam o entorno da aldeia. O contato com os “bichos” é considerado perigoso, pois são capazes de roubar a alma da pessoa e levá-la para suas moradas, provocando adoecimento e eventual morte da vítima. Na sequência, será apresentada uma comparação entre a forma como os Taurepáng classificam as pessoas atacadas por “bicho” e a maneira como designam os “pecadores”. Neste último caso, a agressão também é atribuída a um agente externo: *Makoy*, traduzido como Diabo ou Satanás, reconhecido como o “pai dos bichos”.

A segunda parte trata do batismo, concebido pelos Taurepáng como um ato ritual em que algo é removido do corpo da pessoa. Ao emergir das águas, o batizado passa a trilhar o “caminho estreito da salvação” e deve alimentar seu “novo corpo” apenas com a palavra de Deus. No entanto, abster-se dos pecados “corporais”, como o consumo de tabaco e bebidas alcoólicas, não é suficiente: o batizado deve manter vigilância constante inclusive sobre os próprios pensamentos. Essa atenção se justifica pelo entendimento taurepáng de que cada pessoa é acompanhada por um “anjo de luz”, responsável por registrar todas as suas ações e pensamentos. No Dia do Juízo Final, somente aqueles cujo nome estiver inscrito no “Livro da Vida” terão acesso ao paraíso. O caminho da salvação, portanto, exige autovigilância permanente, com consequências que se estendem ao destino da alma após a morte.

7.1 – *Makoy*, Satanás

Como discutido no Capítulo VI, após vivenciar um evento perturbador na aldeia Apöpö, em 1928, a missionária Betty Cott estabeleceu uma associação direta entre o *kanaimé* e Satanás, afirmando: “Havia de haver algum mal monstruoso por trás desse medo supersticioso. Só podia ser o diabo! Nenhuma mão humana poderia ter um aperto tão semelhante a uma garra como aquele! Satanás, sem dúvida, estava lutando pela minha

vida”. É importante destacar, contudo, que os Taurepáng não associam o *kanaimé* ao Diabo, como fez a missionária. Ainda assim, é possível traçar um paralelo entre ambos: tal como a transformação em *kanaimé* ocorre pelo corpo, o mesmo se dá com a transformação em *makoy* – termo que abarca as acepções de Diabo, Satanás e pecado. Além disso, assim como no caso do *kanaimé*, a transformação em *makoy* é concebida como uma possibilidade que pode atingir tanto pessoas que não são parentes quanto, em determinadas circunstâncias, até mesmo os próprios familiares.

Para compreender as qualidades de *Makoy* enquanto Satanás e pecado, é necessário antes discutir a noção de *eneton*, “bichos”, termo que designa a pluralidade de seres sobrenaturais que habita os espaços adjacentes à aldeia Bananal. A agressão desses seres é descrita como um roubo da alma da pessoa, transformando-a em *enek-pe*, “doente”. Algo semelhante parece ocorrer na relação com *Makoy*.

Eneton, “bichos”

Conforme mencionado no Capítulo V, os Taurepáng do Bananal não pintam seus corpos. Algumas décadas atrás, porém, essa situação era diferente. Quando as atuais anciãs da aldeia eram pré-adolescentes e menstruaram pela primeira vez, Bento lhes pintou o rosto com urucum. Na menarca de suas filhas, sobrinhas e netas, o *patá esak* (dono do lugar, chefe) realizava um grafismo semelhante a pequenas flechas no rosto das meninas, que deveriam permanecer um mês em reclusão doméstica, alimentando-se apenas de mingau ralo de banana. A dieta e o resguardo, segundo as anciãs, tinham como objetivo evitar que *enek* sentisse o cheiro do sangue da primeira mensuração da moça.

De acordo com Armellada & Salazar (1981, p. 53), as acepções da palavra *enek* variam entre “bicho”, “doença” e “estrangeiro” – este último no sentido de “não indígena, Branco”. Em termos mais precisos, *enek* pode ser compreendido como uma categoria da alteridade, fonte de danos e prejuízos aos indígenas. Na associação entre *enek* e doença, o termo origina expressões como *enek-pe-ma*, “adoecer”, e *enek-pe*, “doente”, ambas indicativas do mal-estar provocado pelo contato com *enek*, entendido, nesse contexto, como “bicho”. Portanto, ao pintar o rosto de suas filhas e netas com urucum e mantê-las em resguardo durante a menarca, Bento buscava prevenir o estado de doença causado pelos *eneton*, plural de *enek*.

Enquanto “bicho”, o termo *enek* designa uma pluralidade de seres espirituais que habitam os domínios adjacentes à aldeia, como serras, cavernas, cachoeiras, lagos, rios

específicos e a floresta como um todo. Um exemplo dessa concepção é visto na forma como os moradores do Bananal se referem indiretamente a *Rató*, o “pai dos peixes”. Ao invés de mencionar seu nome, dizem apenas “tem bicho aí na água”, advertindo para não lavar o prato com resquícios de pimenta diretamente no igarapé. Esse ato poderia irritar os peixes e, por consequência, enfurecer seu dono espiritual. Para evitar ofensas ao “bicho”, recomenda-se esfregar o prato com terra antes de enxaguá-lo no curso d’água, eliminando os resíduos de pimenta. Se não for ofendido, *Rató* não se vinga “roubando” a alma do agressor.

A versão masculina de *Rató* é conhecida como o “pai dos peixes”, enquanto a feminina é a “mãe das águas”. Embora ambos sejam chamados de *Rató*, a versão feminina distingue-se por uma característica particular: ao deslizar lentamente pelo leito dos rios, emite um canto que lhe confere outros nomes, como *Ratóyualẽ*, *Tipiyuale* e *Marãkauéli*. Koch-Grünberg registra que esse canto é denominado *tunatauêno*. O autor observa ainda que os inúmeros filhos de *Rató* são como seu pai e mãe, isto é, quando estão em casa retiram suas roupas de cobra d’água e se portam como “pessoas”, mas apenas o *piasán* é capaz de vê-los dessa maneira (1982, vol. III, p. 156-157).

Além de *Rató*, um dos *enek* mais mencionados em campo são os *Amayikó*, descritos como criaturas pequeninas, de cabelos e unhas compridas. Koch-Grünberg os classificou como “duendes da montanha” (1982, vol. III, p. 163). Para os Taurepáng, os *Amayikó* habitam toda a floresta e são considerados os moradores mais antigos da mata, anteriores inclusive aos próprios indígenas. Por essa razão, recebem a designação *pata moná*, “moradores antigos”, a mesma expressão utilizada para se referir aos moradores antigos de uma aldeia. No Capítulo IV, foi apresentado o *pandón* que versa sobre a origem dos primeiros *Amayikó*, antiga parentela dos primeiros xamãs criados por *Piaimã*.

Segundo Koch-Grünberg, os *Amayikó* são “gente como os indígenas”, havendo entre eles indivíduos baixos, altos, magros, gordos, calmos e bravos. Contudo, apenas os xamãs podem vê-los. Quando um xamã se perde na mata, os *Amayikó* aparecem e dizem: “Aqui está teu caminho. Vá direto por ele e não se perca”, desaparecendo logo em seguida (1982, vol. III, p. 165). Nas profundezas da floresta, os *Amayikó* possuem grandes roças e fazem muito caxiri. Em geral são benevolentes, mas podem se irritar, sobretudo quando alguém mata seus “cachorros de estimação”, que são as onças. Pessoas comuns, que não são *piasán*, não veem os *Amayikó*, mas podem ouvi-los. O canto que emitem pela mata é semelhante ao da ave inambu-relógio (*Crypturellus strigulosus*). Além disso, eles também assobiam e fazem um som seco e estalado, comparável ao impacto de um terçado

contra o tronco de uma árvore (Monticelli, 2020, p. 78; Lewy, 2021, p. 8). Em 2018, o tuxáua Tércio compartilhou uma experiência que ele e sua esposa tiveram enquanto voltavam da roça:

Eu fui com minha esposa para a roça. Nós fomos daqui pra lá sem zuada sem nada, só caminhando mesmo. Chegamos lá, trabalhamos tudinho, aí voltando 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 a pessoa normalmente responde, retorna. Aí eu dei um grito e nada. Então falei pra minha esposa: “Você ouviu isso, né?”. Ela disse: “Sim, eu ouvi, quem será que é? Não quer responder”. Aí eu gritei de novo e nada. O barulho foi bem perto da gente, foi uma batida de terçado no pau, como se fosse cortar o pau. O barulho não foi em cima não, como macaco faz; foi no chão mesmo, rasteiro bem pertinho da gente. Fomos embora. Aí cheguei em casa e contei para minha irmã, ela disse: “Eles sempre tão aí [os *Amayikó*], aonde você fez roça, eles tão sempre aí”.

Por habitarem toda a floresta, caminhar pela mata sob o olhar dos *Amayikó* é comparável à chegada de um forasteiro à aldeia: sua presença desperta atenção e atrai muitos olhares. Embora os caminhos dos *Amayikó* sejam invisíveis, quem inadvertidamente pisa neles corre grande risco de adoecer. De modo análogo aos períodos de luto e de menstruação, momentos em que os Taurepáng permanecem de resguardo, andar pela mata em estado de fome ou apaixonado, “pensando em mulher”, como dizem, constitui uma condição de vulnerabilidade que aumenta a possibilidade de predação por parte dos *Amayikó*. Certa vez, Gilmar, irmão do tuxáua Tércio, foi para a roça em jejum e o que deveria ser apenas mais um dia de trabalho quase se transformou em algo bastante perigoso:

Eu tava na roça pra pegar banana. Aí é assim, minha vó [Rosa, esposa de Bento] sempre dizia que se a gente fosse com fome, preocupado com alguma coisa, aí dizem que acontece né, que aparece *Amayikó* pra gente. Nesse dia eu saí cedinho 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 [mochila feita com trançado de fibras de buriti]. Abaixado lá eu só ouvi assim uma zuada, parecido com a voz de pessoas daqui da comunidade. Aí fiquei ouvindo e esperei elas aparecerem. Como era voz conhecida, pensei que fosse gente daqui que tivesse ido lá. Ouvi uma criançada 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] do nada reparei em um negócio na minha frente. Era uma pessoa com roupa bem branca mesmo! Quando levantei que 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 pra pôr o jamaxin nas costas e levantar pra ver direito. Quando levantei já não tinha mais nada. Procurei atrás das árvores, das bananeiras, aí lembrei dessas coisas que vovó falava. Fiquei atento, esperando acontecer alguma coisa. E tavam assobiando, me chamando pra ir atrás. Quando lembrei disso voltei rapidinho pra casa. Me lembro que senti um cheiro doce, um perfume que eu nunca tinha sentido antes na mata. Então aquilo ali é para atrair a pessoa, né? Bicho vai fazendo isso, aí a pessoa vai atrás, querendo se encontrar com ele. Eu não sei o que ela faz lá. Eu acho que só por ver ela a pessoa já adocece, cai desmaiada. Eu poderia ter ido atrás pra procurar, mas me lembrei da vovó falando que quanto mais a gente vai atrás, mais bicho leva a alma da gente embora. Quando lembrei disso, voltei logo pra casa. Chegando aqui perguntei para minhas primas: “Vocês tavam lá pra roça?”. “Não, a gente nem saiu daqui”. Então fiquei pensando, deve ter sido *Amayikó* mesmo. 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 que fala, né. Armadilha de bicho.

“Armadilha de bicho”. Para atrair homens, os *Amayikó* assumem a forma de uma mulher bonita; para atrair mulheres, transformam-se em um rapaz de aparência atraente. Por meio desse ardil, seduzem a vítima e a conduzem cada vez mais para o fundo da floresta, enquanto gradualmente roubam-lhe a *yekaton*. Os efeitos desse encontro manifestam-se em sintomas como febre, falta de apetite, fraqueza e desmaios. Para os Taurepáng, o doente passa a sentir muita saudade do *Amayikó* que encontrou na mata e, ao dormir, sonha que vive em companhia desses seres encantados. Em sonho, nutre-se do “alimento espiritual” oferecido pelos *Amayikó*, razão pela qual, ao despertar, não sente apetite para comer a damorida preparada por seus familiares. No Bananal, há comentários de que Hércules⁸⁷, um morador local, teria “sofrido muito” em decorrência de sua paixão por um *Amayikó*. De acordo com Gilmar:

Teve uma época que ele [Hércules] não podia sair pra mata que já queria se encontrar com *Amayikó*, aí ficava doente. Aquela ali [apontou para sua prima] também é assim. Dizem que ela ficava

⁸⁷ Nome alterado para preservar a identidade do interlocutor.

conversando com eles, aí acostuma e toda vez vai querer se encontrar com bicho. Hércules disse que se apaixonou por uma, aí toda hora queria ir com ela na mata. Eu já vi várias vezes, ele chegava da roça tremendo, ficava tremendo, deitava na rede com febre, mordida a língua, não queria comer. Eu não sei qual tratamento fizeram, mas ele passou um bom tempo assim, aí foi parando. Mas sempre que ficava bom dizia: “Rapaz, é uma mulher bonita mesmo, eu vou lá atrás dela de novo”.

Para prevenir o risco de adoecer ao pisar nos caminhos dos *Amayikó*, os Taurepáng recorrem ao uso de alho ou pimenta. Segundo relatam, esfregar tais ingredientes na sola dos pés antes de entrar na mata constitui uma medida eficaz para afastar os efeitos prejudiciais associados a esses percursos invisíveis. A prática, contudo, só garante proteção quando a pessoa não se encontra em um dos chamados “estados de vulnerabilidade”: fome, saudade, paixão, luto ou menstruação. Nessas circunstâncias, nada parece ser suficiente para impedir um encontro perigoso com os *Amayikó* da floresta (Monticelli, 2020, p. 79-80).

A título de comparação, os Macuxi também concebem a existência de um ser pequenino que habita nas profundezas da mata. Tais criaturas são semelhantes aos *Amayikó*, inclusive são denominadas *Omaíkon* (Santilli, 2002, p. 501). Entre os Wapichana, por sua vez, seres cabeludos e invisíveis que vivem nas adjacências da aldeia e se comportam de forma ambígua – ora auxiliando os indígenas, ora seduzindo-os roubar-lhes a alma – são chamados de *Ini* (Farage, 1997, p. 60). Em todo caso, se uma pessoa apresentar sinais evidentes de que *Amayikó* está roubando sua alma, os moradores do Bananal, por serem adventistas, não recorrem às sessões de cura do *piasán*. Tampouco afirmam recorrer ao *tarén*. Ao invés disso, sua primeira preocupação é orar a Deus pedindo saúde. Se o quadro clínico se mostra preocupante, orações coletivas são solicitadas ao final do culto de quarta-feira à noite, o Culto de Oração. Caso a condição do doente se agrave, a alternativa restante é defumar seu corpo com maruai.

Maruai é uma resina perfumada extraída de uma casca de árvore que não consegui identificar. Os Taurepáng afirmam que ela não é encontrada na região do Alto São Marcos, apenas para os lados da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol. Por isso, costumam adquiri-la de seus parentes que vivem na aldeia Contão. Em geral, são os mais velhos que possuem maruai em casa. No ano de 2024, uma peça de tamanho médio (cerca de 10 cm de comprimento) era vendida por valores entre R\$ 400 e R\$ 600. Segundo Avelino, maruai é uma “pessoa” que traz de volta a alma do doente. No entanto, não basta acender

a resina e defumar o corpo; é necessário que o defumador pronuncie frases como: “Fulano [nome do doente] tem boa saúde, não é para levar a alma dele, não. As coisas não são assim. Deixe a alma dele em paz. Os parentes vão sentir muita saudade se ele continuar doente e morrer”. Entre os Taurepáng, ao que tudo indica, uma defumação simples com maruai neutraliza grande parte dos problemas relacionados ao roubo da alma por “bicho”.



Figura 9: Maruai da savana venezuelana, à esquerda, e maruai do lavrado roraimense, à direita.
Fonte: Acervo pessoal do autor.

Somando-se a *Rató*, os *Amayikó* constituem outro tipo de *enek* que habita o entorno da aldeia. Além deles, destacam-se os já mencionados espíritos *Mawarí*, moradores do interior das serras. Na verdade, *Rató* e *Amayikó* podem ser compreendidos como uma subclasse dos *Mawarí* (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 163; Butt Colson &

Armellada, 1990, p. 18). Isso se deve ao fato de a categoria *Mawarí* apresentar elevado grau de generalidade, englobando uma pluralidade de entidades espirituais distintas. Os Taurepáng, por exemplo, empregam a designação *Mawarí* de forma abrangente, tanto para se referir aos seres das serras, como para incluir todos os membros da família *Rató*, os espíritos dos mortos, a alma do xamã desacoplada do corpo, entre outros.

Os *Mawarí* não são necessariamente maléficos, embora intervenham com certa frequência na vida dos vivos para separá-los de seus parentes. Ver um *Mawarí*, portanto, é sinal de que a pessoa está morrendo ou já morreu. A categoria mostra-se análoga à noção de *xapiripë* entre os Yanomami, traduzida de modo simplificado como “espíritos”, mas que corresponde a uma concepção heterogênea e heteróclita, marcada por subdivisões e contrastes internos. Ao que tudo indica, concepções semelhantes são amplamente compartilhadas pelos povos amazônicos (Viveiros de Castro, 2006, p. 324).

Alguns *Mawarí* possuem nomes próprios. Segundo Koch-Grünberg, nas serras próximas ao rio Surumu vive um *Mawarí* chamado *Ameluazaípu*, que em tempos passados havia sido xamã e atualmente é descrito como o primeiro bailarino dos *Mawarí* que habitam a região. O autor relata que os ninhos brancos e espessos de aranha encontrados nos arbustos e árvores próximos aos igarapés são os adornos dos *Mawarí*, utilizados nas orelhas e ao redor da cintura antes de bailarem em suas casas no interior das serras (1982 vol. III, p. 155, 162-163). Nesse sentido restrito, a categoria *Mawarí* refere-se aos seres que habitam o interior das serras, onde vivem com suas respectivas famílias em quartos separados. De acordo com Butt Colson e Armellada (1990, p. 20), os Pemon comparam essas habitações à “cidade dos brancos”. No entanto, enquanto a cidade é iluminada por luz artificial, o interior das serras constitui um domínio completamente escuro. Por essa razão, em sua viagem espiritual, o xamã precisa ser guiado pela luz dos espíritos auxiliares⁸⁸.

Como discutido no Capítulo IV, o contato proposital com os *Mawarí* conforma uma dinâmica central do ofício do *piasán*, e mais de um espírito pode se manifestar enquanto o xamã “bate folha”. Ao descer em seu corpo, os presentes na sessão de cura só

⁸⁸ Como exercício comparativo, o povo Tzeltal, no México, também concebe o interior das montanhas como um local semelhante às “cidades dos brancos”, dividido em andares com janelas, portas de entrada, corredores, salões, quartos e até mesmo jardins com fontes d’água. Todos os quartos são decorados com mesas, cadeiras, bancos e camas. Porém, diferente dos Taurepáng que entendem o interior das serras como a morada dos espíritos *Mawarí*, para os Tzeltal trata-se da morada das almas *ch’ulel*, o duplo da pessoa que vive simultaneamente no coração e dentro da montanha. Quando um bebê nasce, por exemplo, sua alma surge imediatamente na montanha, onde cada linhagem de almas tzeltal vive em comunhão umas com as outras (Pitarch, 2010, p. 25).

conseguem identificar a categoria do *Mawarí* quando este revela seu nome no canto. É importante destacar que o *piasán* não apenas se conecta intencionalmente aos *Mawarí*, como também se converte em um deles durante o transe, mediante a ingestão de grande quantidade de tabaco e o deslocamento de sua alma até o interior das serras, onde frequentemente participa de refeições conjuntas com seus anfitriões. Segundo Koch-Grünberg, todo xamã curador atua como “dono de *Mawarí*”, de modo que, ao ingerir o caldo de tabaco para entrar em transe e deslocar sua alma para o interior das serras, o *piasán* acaba se inserindo temporariamente nessa categoria de seres sobrenaturais (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 183; Butt Colson & Armellada, 1990, p. 18).

Outra possibilidade de contato com os *Mawarí* é por meio dos sonhos. Em comunicação pessoal, Andrello relatou que, durante sua pesquisa no Bananal no início da década de 1990, o chefe Bento compartilhou um sonho que teve quando criança. Debilitado por uma doença, Bento sonhou que sua alma voava até a serra de Acobán, na Venezuela, penetrando o interior da montanha por uma porta localizada no topo, indicada por um gavião chamado *Teuteu*. Dentro da serra havia roupas, sapatos e outros objetos manufaturados – bens sedutores dos brancos. Ali também estavam os *Mawarí*, cantando e dançando na companhia de muitos *piasán*. A língua que falavam não era o taurepáng, pois os espíritos possuíam idioma próprio. A comida, por sua vez, era podre e cheia de lagartas. Bento foi convidado a comer, mas recusou prontamente, afirmando a Andrello que, caso aceitasse a comida dos *Mawarí*, tornar-se-ia um deles, passaria a viver com eles e não retornaria mais ao convívio de seus parentes. De fato, nessas situações, a cautela é o mais adequado. Durante os cantos na sessão de cura, o *piasán* aconselha a alma do doente a não aceitar a comida nem os adornos dos *Mawarí*, pois o retorno ao corpo mundano será muito difícil (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 20). O filho de Akuri parece ter guardado essa informação desde a época em que seu pai era acostumado a se relacionar com os *Mawarí*. Afinal, antes de sua adesão à religião adventista, Akuri nunca gostou de dançar o *Aleluia*; preferia ir para a serra dançar com os *Mawarí* (Andrello, 1993, p. 145).

Enquanto categoria genérica e englobante, há diversas famílias de *enek* vivendo na área *circum*-Roraima, sejam eles *Rató*, *Amayikó*, *Piaimã*, *Mawarí*, entre outros. Trata-se, portanto, de uma “paisagem espiritual” (Cooper, 2015, p. 120; 2019, p. 36) intrínseca à vida cotidiana dos Pemon e Kapon. Alguns desses espíritos são benevolentes e auxiliam os indígenas; outros são irritadiços e vingativos. Em todo caso, uma lista detalhada dessas entidades compete ao *piasán*. Quem não é *piasán* possui um conhecimento restrito sobre

o assunto, fornecendo informações que variam conforme seu convívio com diferentes xamãs e a região ocupada por sua parentela.

O que importa reter é que o contato de pessoas comuns com *enek* pode ocorrer durante uma pescaria, uma caçada ou em meio às andanças pela mata. Porém, trata-se de um encontro prejudicial, pois esses seres são causadores de doença. A agressão dos *eneton* via “roubo da alma” faz a vítima adoecer. Como consequência, quem tem a alma roubada por “bicho” é considerado *enek-pe*, isto é, “doente” – condição que requer tratamento terapêutico, como a oração e o uso de maruai entre os Taurepáng adventistas. Em alternância, pessoas saudáveis podem expressar sua boa condição da seguinte forma: *enek-pe yure preiyaren*, “eu não estou doente”, ou *wakü-pe yure day, enek-pe preiyaren*, “eu estou bem, não estou doente”.

Ao analisar a categoria *enek-pe*, Andrello (1993) identificou uma analogia com a maneira como os Taurepáng denominam os indivíduos considerados pecadores, referindo-se a estes como *imakoy-pe*. Em ambas situações, observa o autor, tanto o doente quanto o pecador são percebidos como pessoas “estragadas”, que padecem de um mal. No primeiro caso, a condição patológica é atribuída à ação de algum *enek*, “bicho”; no segundo, o estado pecaminoso decorre da ação de *Makoy*, entidade associada ao Diabo, Satanás (Andrello, 1993, p. 140).

Se o adoecimento é concebido como resultado da influência direta do “bicho” sobre a pessoa, resta compreender como se estabelece essa relação no caso do pecado. Na próxima seção, serão examinadas as qualidades de *Makoy* enquanto “pai” dos “bichos”.

Pecado

Não há registro de uma entidade chamada *Makoy* na cosmologia taurepáng documentada por Koch-Grünberg (1982 vol. I, II e III), de modo que a associação que os moradores do Bananal fazem entre *Makoy* e Satanás permite levantar uma hipótese. Entre os Macuxi, por exemplo, *Makoy* é descrito como uma criatura tentacular e perigosa que habita o mundo subaquático, fazendo dos rios e igarapés sua morada. Durante o banho nesses locais, os Macuxi correm o risco de serem atacados por *Makoy* e arrastados para o fundo das águas, onde são mortos e devorados (Santilli, 2002, p. 501).

No processo de evangelização dos Macuxi pelos anglicanos, a existência prévia do “bicho” *Makoy* pode ter favorecido a tradução da ideia do Diabo, trazida pelos missionários, fazendo com que o mal supremo da cosmologia cristã fosse vinculado ao

espírito das águas e assim chamado pelos Macuxi cristianizados. Os Taurepáng, no entanto, não reconheciam originalmente um ser chamado *Makoy* em sua cosmologia pré-cristianismo; para eles, o “bicho” dono do mundo subaquático é *Rató*. Contudo, os Taurepáng adventistas não associam Satanás a *Rató*, mas a *Makoy*, termo que significa “feio, mau”⁸⁹. Portanto, é plausível supor que tenham conhecido a figura do Diabo por meio da experiência cristã prévia de seus vizinhos, os Macuxi, em contato há mais tempo com as missões anglicanas instaladas no interior da Guiana. Contudo, uma vez introduzido, o termo *Makoy* – originalmente sinônimo de “feio” e “mau” – passou a assumir as acepções de “pecado” e “inimigo” (Andrello, 1993, p. 137). Afinal, no cristianismo em geral, independentemente da denominação, Satanás é concebido como o grande inimigo da humanidade.

Para os moradores do Bananal, *makoy* – enquanto pecado – foi introduzido no mundo há muito tempo, quando Satanás foi expulso do céu. Na rebelião contra Deus, afirmam os Taurepáng, Satanás perdeu a batalha, mas trouxe consigo a terça parte dos anjos que se aliaram a ele na luta por *Potoriito dapon*, o “banco/trono de Deus”. Para se referirem aos seguidores de Satanás que foram lançados à terra, os interlocutores utilizam a expressão “anjos caídos”, em português, compreendidos como sendo todos os “bichos” que hoje roubam a alma das pessoas, causando-lhes doença, sofrimento e morte. Deste modo, em seu paulatino processo de adesão ao cristianismo, os Taurepáng atribuíram uma nova classificação a *Waikin-podole* (o “pai” dos veados campeiros), a *Pauí-podole* (o “pai” dos mutuns), a *Zauelezali* (o “pai” das queixadas) e a tantos outros donos espirituais que povoam o mundo. Além de *enek*, “bicho” (plural *eneton*), essas entidades passaram a ser entendidas como “anjos caídos” e denominadas *Makoy poitorü*, “servos de Satanás”.

Como discutido no Capítulo V, o “cristão ativo” (fiel no dízimo e na premissa) é chamado de *Potoriito poitorü*, “servo de Deus”. Em contraste, os “servos de Satanás” ocupariam o polo inferior da relação *poito* estabelecida com *Makoy*, cabendo-lhes, então, a tarefa de roubar almas para o Diabo e, por consequência, causar doenças nas pessoas. Paralelamente, os Taurepáng também se referem aos *eneton* como “demônios”. Como observa Matthias Lewy (2025, p. 87-88), “demônios”, no discurso pemon, “são metonímias que se referem às entidades que trazem a morte”. Dessa forma, se os “bichos” são fonte de doenças que, não tratadas, conduzem à morte, a razão última do adoecimento deve-se à ação de *Makoy*, o “dono dos anjos caídos”, cujos xerimbabos – mestres

⁸⁹ Armellada & Salazar, 1981, p. 117.

espirituais dos peixes e animais de caça – mantêm uma relação de predação com os seres humanos.

Se, como sugere Lewy (2018, 2025), *aiyan* é o patamar do cosmos no qual o *kanaimé* se conecta às entidades vegetais para cometer assassinatos, o que dizer de *Makoy*? Estaria o Diabo igualmente alocado no inframundo dominado pela escuridão, junto aos espíritos das plantas *muran* e *kumi*? Ao que tudo indica, não. Isso porque, na religião adventista, não há inferno, ou melhor, não existe a concepção de que após a morte a alma dos pecadores vá para um lugar de tormento eterno – como ocorre no catolicismo e em diversas denominações evangélicas. Para os adventistas, quando a pessoa morre, sua alma permanece em repouso, dormindo. A morte é compreendida como um sono: um estado temporário de inconsciência até o retorno de Jesus Cristo à terra (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 425). Conseqüentemente, como não há inferno, existem apenas duas possibilidades após o Dia do Juízo Final: ou a alma é salva ou deixará de existir. Mais adiante, será discutido que essa extinção não é imediata, mas ocorrerá após o desfecho da assim chamada “última batalha” entre Deus e Satanás. Por ora, destaca-se que, na concepção dos Taurepáng adventistas, *Makoy* não está alocado no inferno. Pelo contrário, sua morada é neste mundo em que vivemos. Como certa afirmou Estevão: “*Makoy* quer ser o dono do mundo, mas ele é mentiroso. Dono do mundo é só Deus mesmo”⁹⁰.

Em suma, o Diabo está aqui na terra. Essa compreensão também é compartilhada pelos Ingarikó praticantes do *Aleluia*. Segundo Amaral (2019), a maioria dos *pukkenak* (“sábios, profetas”) relata que *ewaron* – *warú* para os Akawaio, *aiyan* para os Pemon – está na própria terra. Em nota, a autora observa que o inferno cristão não pareceu significativo aos adeptos de *Aleluia*, a ponto de simplesmente o excluírem de sua cosmologia religiosa, situando o Diabo na obscuridade do mundo tradicional, que passou adquirir um valor estritamente negativo (Amaral, 2019, p. 194, nota 243). Assim, dada sua capacidade de afetar negativamente a vida das pessoas, *Makoy* é concebido como uma entidade onipresente neste mundo, mas essencialmente maligna e destrutiva (2019, p. 195)⁹¹.

⁹⁰ Por décadas, Estevão atuou como um dos principais pregadores do Bananal. Hoje, com idade bastante avançada, já não prega mais, embora compareça com assiduidade a todos os cultos. A ideia de que Satanás “quer ser o dono do mundo” não é exclusivamente sua. Como veremos adiante, Avelino, filho de Bento, compartilha dessa visão e a difunde com frequência nas pregações.

⁹¹ Durante minhas pesquisas no Bananal, apenas uma única pessoa reconheceu o termo *aiyan* como “inferno”. Contudo, ela afirmou que essa palavra não é taurepáng, mas kamarokoto. Para eles, *aiyan* é algo como “escuro, escuridão”. De modo geral, os interlocutores demonstraram divergência ao traduzir a ideia

Desde que Satanás foi expulso do céu, contam os Taurepáng, a terra (*pemon patá*: “lugar de gente”) tornou-se um *patá mata*, isto é, um “lugar estragado”, uma vez que as pessoas estão constantemente à mercê da maldade, da doença, da morte e do pecado (Montcelli, 2020, p. 32). Em outras palavras, a brevidade da vida terrena é atribuída à presença-ação de *Makoy*, o “dono dos anjos caídos”. Em contrapartida, a vida só será plenamente boa e bela quando não houver mais a possibilidade de ser estragada por *Makoy* e seus servos, os “bichos”. Ademais, considerando que o sufixo *-pe* significa “parecido com”, pessoas que pecam são classificadas como *imakoy-pe*, “pecadoras”. Assim, pecar concebido como um ato que altera a condição da pessoa, que deixa de ser *pemon-pe*, “assemelhada à gente de verdade”, e passa à categoria *makoy-pe*, algo como “assemelhada à *Makoy*”, a Satanás, o Inimigo.

Desse modo, a analogia entre doença e pecado adquire novos contornos. Ambas as categorias se apresentam como agressões sobrenaturais, ou melhor, como formas de sedução operadas por seres perigosos – *eneton* e *Makoy* –, que procuram atrair a pessoa para junto de si, tornando-a “um de seus semelhantes”. Contudo, uma vez que os “bichos” são concebidos como “servos de Satanás” (*Makoy poitorü*), podem ser compreendidos como xerimbabos de Diabo. Assim, a condição *enek-pe*, “doente”, corresponderia ao estado em que a pessoa se torna o xerimbabo de um “bicho”, que, por sua vez, constitui um desdobramento da agressão de *Makoy*. O estado de doença, portanto, implica transformar-se em xerimbabo do “bicho” que, por seu turno, é um xerimbabo do Diabo – *Makoy*, figura avaliada como fonte geradora de todo sofrimento e morte no mundo. Seja como pecado, seja como “dono dos bichos que causam doença”, o termo *Makoy* opera como uma categoria que unifica a multiplicidade de potências perigosas capazes de seduzir os Taurepáng adventistas, afastando-os do corpo coletivo de parentes cuidadosamente produzido na aldeia, onde a convivialidade pacífica e a inscrição da “palavra de Deus” no corpo e alma são índices ideais da “boa vida” possível de se alcançar nesta terra.

Em sua análise do processo de conversão dos Wari’ de Rondônia ao cristianismo, Vilaça (2008) observa que, ao conceberem a humanidade e a animalidade como posições intercambiáveis e reversíveis, os Wari’ vivem em um constante esforço para se definirem

de inferno para seu idioma. Alguns mencionaram *narik patá*, “lugar perigoso”, enquanto outros optaram pelo óbvio *Makoy patá*, “lugar do Diabo”. A impressão que tive – e concordo com Amaral (2019) – é que eles não dão muita atenção a essa dimensão da cosmologia cristã, o que não parece ser o caso de alguns subgrupos *pemon* na Venezuela, como os próprios Kamarokoto, em contato mais intenso com o catolicismo, onde a noção de inferno parece desempenhar um papel terrivelmente mais relevante.

como humanos – e assim permanecerem. No entanto, a partir de seu entendimento bíblico de que os animais foram criados pelo Deus cristão, o risco associado às atividades de caça e pesca teria diminuído, fixando os Wari’ na posição de predadores em absoluto. Nesse sentido, seu interesse primordial pelas práticas cristãs está pautado no desejo de estabilização da posição de humano, o que demanda também a produção de uma fraternidade generalizada por meio da realização de grandes refeições coletivas, destinadas a aumentar a consubstanciação dos afins presentes na aldeia. Como consequência, afirma a autora: “A predação passa a ser uma capacidade exclusiva wari’, e voltada somente para fora, tendo sido suprimidas as agressões internas que caracterizava a afinidade” (Vilaça, 2008, p. 196). Em síntese, a argumentação de Vilaça evidencia que um valor-chave para os Wari’ em sua adesão ao cristianismo é a estabilização da posição humana em um mundo no qual trocas de perspectiva com alteridades outras-que-humanas são regularmente possíveis. Paralelamente, esse esforço envolve a produção de um tipo específico de corpo, compartilhado pelos moradores de uma mesma aldeia. Portanto, a mudança que o cristianismo trouxe para os Wari’ fundamenta-se, sobretudo, na transformação corporal.

Quanto aos Taurepáng, o ato de pecar é compreendido como análogo à condição de ser acometido por uma doença. Ou, de modo igualmente plausível, pecar é concebido como sinal de doença. Em ambos os casos, trata-se de uma transformação possível a qualquer pessoa, fazendo-a transitar da categoria *pemon-pe* para *enek-pe* ou *makoy-pe* – respectivamente, de “assemelhada à gente de verdade” para “assemelhada à bicho” e “assemelhada à *Makoy*”. E se o “roubo da alma” praticado por “bicho” manifesta-se no corpo (desmaios, fraqueza e eventual morte), a noção de pecado também possui implicações corporais.

Dos sete pecados capitais tradicionais no cristianismo (soberba, avareza, luxúria, inveja, gula, ira e preguiça), no Bananal observa-se uma preocupação constante com a evitação da raiva – especialmente por se tratar de um sentimento associado ao desejo de vingança. Como discutido no Capítulo V, *sakoro*, o sentimento de raiva, possui relação direta com o aquecimento do corpo que impele à violência, tornando a pessoa *sakoro-pe*, “raivosa, bruta, brigona”. A concepção taurepáng de que o pecado está no corpo também se manifesta em outros tipos de pecado “tipicamente adventistas”, uma vez que é por meio do corpo que se bebe, fuma e alimenta-se inadequadamente ou deixa-se de se resguardar no sábado. A esses somam-se os pecados relacionados ao ato de soprar *tarén* (independentemente se benéfico ou maléfico). Como o corpo parece reter as palavras – e

o caso do *tarén esak* (“dono de *tarén*”) enfatiza a correlação entre palavra e corporalidade –, torna-se necessário evitar as palavras “feias e ruins” do *tarén*, a fim de produzir, no convívio cotidiano, um corpo de parentes que seja “bom, belo e bonito”: *wakü*.

Como observa Vilaça (1999), a salvação prometida pelo cristianismo só faz sentido para os povos indígenas se for experienciada coletivamente, sendo pouco inteligível a ideia de uma salvação individual que não possa ser partilhada com os parentes próximos. No caso taupéang, ainda que o cristianismo ensine que o pecado é um ato moralmente reprovável, o que se observa é a noção de pecado como uma agressão ou sedução sobrenatural oriunda de *Makoy*, capaz de alterar a condição da pessoa enquanto *pemon-pe*, “gente de verdade”. Vilaça (2005) assinala que a característica central da corporalidade indígena é sua condição instável e transformacional, de modo que esse potencial de transformação precisa ser controlado para que uma humanidade específica seja fixada. Embora o parentesco seja uma alternativa segura de controle da instabilidade inerente a todo corpo, “sempre existe uma possibilidade latente de alteração – isto é, dos parentes se revelarem como eram ou como realmente são” (Vilaça, 2005, p. 458). O caso taupéang sugere que o ato de pecar produz uma transformação indesejada na condição da pessoa, pois o pecador incorporaria a figura de *Makoy* em si. Trata-se de um “devir-inimigo” que deve ser rigorosamente evitado, tanto para o bem-estar individual quanto comunitário. Nesse sentido, o estado *sakoro-pe* pode ser compreendido como uma das manifestações possíveis da parte inimiga que há dentro da pessoa taupéang, sendo a ação assassina do *kanaimé* sua expressão máxima.

Ao analisar os processos de transformação da pessoa yanomami, Kelly (2005) observa que *napë* é um termo de natureza estritamente relacional, pois, para além de significar “fantasma”, “branco” e “inimigo”, refere-se ao modo como uma pessoa ou coletivo se posiciona frente ao outro. De *napë* derivam expressões como *napëai*, “começar a conhecer os brancos, gostar deles”, e *napëmou*, “comportar-se como branco, falar espanhol”. Essas expressões são utilizadas sobretudo pelos grupos yanomami na Venezuela que vivem rio acima, distantes do contato mais intensificado com os brancos e com as mercadorias industrializadas. Nesse contexto, os grupos que vivem rio acima avaliam que seus parentes situados rio abaixo, em contato mais próximo com os brancos, estão *napëprou*, “virando branco”, especialmente pela adoção de novos hábitos alimentares, do idioma espanhol e do uso de roupas (Kelly, 2005, p. 209).

Entretanto, enquanto o “virar branco” yanomami pode ser entendido como uma transformação em alguma medida desejável – visto que os grupos que vivem rio abaixo

tornaram-se intermediários por excelência entre os grupos rio acima e as mercadorias dos brancos –, o “virar *Makoy*” taurepáng é uma transformação totalmente indesejada. Ela afasta a pessoa da semelhança com seus parentes não pecadores, fiéis à palavra de Deus (*Potoriuto maimü*). Sob essa perspectiva, o pecado corresponde ao esfacelamento em potencial do corpo de parentes cotidianamente produzido na aldeia, balizado pela série semanal de cultos realizados na *chochi*. Contudo, da mesma forma que caminhar pela mata pode proporcionar um encontro perigoso com “bicho”, aventa-se que o encontro com *Makoy* (a tentação do pecado) pode ocorrer até mesmo dentro de casa. Afinal, vive-se em um mundo “estragado” pela maldade de Satanás.

Diante desse quadro, cabe indagar de que modo os Taurepáng adventistas procuram controlar o devir-*Makoy* inerente à pessoa – uma vez que Satanás vive na terra e quer ser “o dono do mundo,” conforme a fala de Estevão. O cuidado com o próximo mostra-se uma alternativa, como se observa entre os membros da congregação que oram coletivamente em prol de um parente adoecido. No entanto, para que alguém realmente passe a integrar a congregação da *chochi*, é necessário, antes de tudo, receber o batismo. A seguir, serão analisadas as implicações do ato ritual de “lavar o corpo nas águas da redenção”, como dizem os Taurepáng.

7.2 – Caminho estreito da salvação

Os batismos realizados no Bananal ocorrem exclusivamente quando um pastor adventista da igreja matriz de Boa Vista se desloca até a aldeia. Diferentemente dos cultos semanais, cuja pregação é conduzida pelos próprios moradores, o batismo não é praticado de forma autônoma pelos Taurepáng. Trata-se, portanto, de um evento que depende da presença institucional do pastor, marcando uma distinção em relação às práticas religiosas na *chochi*, conduzidas localmente.

Batismo

Em pregação realizada na noite de 17 de junho de 2023, Avelino afirmou que há dois tipos de pessoas no mundo: as que estão com Deus e as que estão com “a marca da Besta”. Segundo o pregador, todos nós já nascemos com essa marca, pois “Satanás quer ser o dono do mundo, mas Deus é o verdadeiro dono do mundo”. Naquela noite, sua mensagem-ensinamento alertava para a urgência em buscar a salvação em Cristo, o

“senhor da vida”, porque o tempo do fim se aproxima. Entretanto, para alcançar o paraíso celestial após a morte, é necessário se batizar.

O batismo constitui um rito de passagem de grande importância para os Taurepáng. Aproximadamente 95% dos moradores do Bananal são batizados. Ao passo que a geração mais jovem foi batizada na própria aldeia, os adultos o foram majoritariamente no lado venezuelano, e a geração mais antiga – como a de Bento e Estevão – foi batizada na missão *Paruimã*, na Guiana, pelas mãos do próprio Alfred Cott (Andrello, 1993, p. 150).

De fato, a partir de 1927, três anos de intenso trabalho missionário resultaram no primeiro batismo entre os “*Davis Indians*”. Em 9 de agosto de 1930, Alfred Cott batizou nove indígenas, entre eles o chefe André, de Akurimã – pai de Francisco André, futuro fundador da aldeia Maurak. Para Betty Cott, o batismo de André foi particularmente emocionante, pois condecorava o esforço do pastor Davis em levar o evangelho àquela região remota da fronteira. Contudo, antes de aceitar o batismo, o chefe André precisou comprometer-se a abandonar seus adornos tradicionais e a não mais ceder à influência de Satanás. O batismo em Akurimã foi uma etapa decisiva da missão liderada pelo casal Cott. A partir de então, a Igreja Adventista passou a contar formalmente entre seus fiéis os indígenas do Monte Roraima (Prestes Filho, 2006, p. 189).

Em língua taurepáng, a palavra para batismo é *sempataukan*, e o verbo *sempataukantok* significa “se batizar”. De acordo com Avelino, batizar-se é “deixar para trás o corpo mundano e renascer em Cristo”. O pregador entende que o batismo remove a “marca da Besta” de quem aceitou a palavra de Deus. Como interpretar essa afirmação? Durante o batismo, algo parece sair do corpo da pessoa e ficar no igarapé, domínio aquático de *Rató*, de modo que, ao emergir das águas, o indivíduo recebe um “novo status”, inserindo-se em uma nova condição (Andrello, 1993, p. 158).

Por exemplo, os Taurepáng resistem à ideia de realizar batismos em tanques com água parada, recurso utilizado quando a chuva torna a água do igarapé barrenta. No tanque, entretanto, o receio é que os últimos batizados submerjam em uma água já concentrada com o pecado das pessoas anteriores. No igarapé, por sua vez, a água é corrente e não foram registradas preocupações desse tipo. Ou seja, a compreensão taurepáng parece atribuir ao pecado a constituição de uma substância expelida nas águas durante o batismo, com a possibilidade de se acumular no recinto fechado do tanque. O que seria esse algo que sai nas águas durante o batismo e que Avelino chama de “a marca da Besta”? Seria *makoy*, a potencialidade de “virar Inimigo” presente nos corpos e que

influencia negativamente aqueles com quem se convive? Dito de outra forma, se o pecado é um mal inerente ao mundo, então torna-se necessário removê-lo da pessoa por meio do ato ritual de “lavar o corpo nas águas da redenção”, como dizem os Taurepáng. Remoção que, no limite, configura uma transferência interespecífica, já que a “marca da Besta” parece sair do corpo do batizado para alojar-se no domínio subaquático de *Rató*.

Há, aqui, um paralelo interessante a ser feito com os Ingarikó. De acordo com Amaral (2019):

Hoje, os Ingarikó explicam que os batismos no igarapé, que ocorrem em grandes festivais de *Aleluia*, têm o objetivo de renovar as pessoas, tirar o mal delas para que possam, dali em diante, assemelhar-se a Deus: aprender sua palavra e seus ensinamentos. A partir do batismo, elas aceitaram *Aleluia* e começaram a se preparar para subir ao paraíso dos imortais (Amaral, 2019, p. 132).

Segundo a autora, “o batismo com água permite ao batizado renovar-se, trocar de pele” (2019, p. 133). Algo semelhante parece ocorrer entre os Taurepáng. Como mencionado no Capítulo IV, os moradores do Bananal denominam o processo de conversão e batismo como *auká-pe*, expressão que significa literalmente “assemelhado a *auká*”, mas que também remete à aurora. *Auká-pe* indica a passagem do estado de escuridão para a luz. Ora, é justamente isso que o batizado realiza: ele abandona a condição de pecador – pois o pecado é inerente a este mundo “estragado” por Satanás – e passa à condição de iluminado pela palavra de Deus (*Potoriito maimü*). No entanto, como a noite inevitavelmente retorna, é possível inferir que a escuridão – talvez na forma do pecado/maldade/inimigo: *makoy* – também possa voltar a “obscurecer” o batizado. Portanto, a contrapartida mobilizada pelos moradores do Bananal para lidar com essa situação seria a série de cultos semanais, quase diários. Afinal, se seu “castigo” é viver em um mundo “estragado” por *Makoy*, quanto mais intenso o contato com a palavra luminosa e transformadora de Deus, melhor.

Ainda de acordo com a pregação de 17 de junho de 2023, Avelino enfatizou que quem se batiza renasce “como uma criança” e deve alimentar-se unicamente da palavra de Deus: lendo a bíblia, estudando as lições da Escola Sabatina e frequentando os cultos. Com esse “alimento”, afirmou o pregador, o espírito “cresce forte” e torna-se mais resistente às tentações do Diabo. Em sua mensagem, estabeleceu-se uma relação direta entre o ato de batizar-se e a remoção da “marca da Besta” do corpo. Uma vez que a pessoa

“renasce em Cristo”, deve nutrir-se apenas da palavra de Deus. Ou seja, um novo corpo demanda um novo tipo de alimentação. A partir do alimento espiritual constituído pela palavra divina, maior será a resistência do batizado frente às “tentações de Satanás”. Maior será, portanto, a capacidade de resistir à transformação em *makoy-pe*, “pecador”, estabilizando-se, em alguma medida, na posição de *Potoriuto poitorii*, “discípulo, servo de Deus”, xerimbabo de *Potoriuto*.

De alguma forma, frequentar os cultos e reter *mawin* no espírito-pensamento integra a alimentação espiritual que nutre o batizado. Do ponto de vista taurepáng, não há dúvidas de que a palavra de Deus é alimento. Um dos versículos mais citados para fundamentar essa compreensão é Jeremias 15: 16: “Achadas as tuas palavras, logo as comi; as tuas palavras me foram gozo e alegria para o coração, pois pelo teu nome sou chamado, ó Senhor, Deus dos Exércitos”. Nesse trecho, o profeta Jeremias enfrenta uma crise pessoal. Chamado por Deus para anunciar mensagens duras ao povo de Judá, que havia se desviado do caminho do Senhor, Jeremias relembra com emoção o momento em que acolheu as palavras divinas com prazer. “Logo as comi” é uma metáfora da absorção da mensagem divina como alimento da alma. Para os Taurepáng, contudo, essa alimentação não é metafórica, mas algo real. Avelino costumava dizer: “Nosso banquete está no céu, não na terra” – referindo-se à glória de viver no paraíso, ao lado de Deus e de sua palavra⁹².

Nessa linha, haveria uma espécie de logofagia (Walker, 2018) nos cultos taurepáng. Tal hipótese decorre do duplo significado do termo *meruntã*, que pode designar tanto “Espírito Santo” quanto a “força vital” alocada no *yewán*, o estômago. *Meruntã*, portanto, está simultaneamente no interior do corpo e fora dele: é a “força invisível” proveniente do céu que faz a fala do pregador penetrar no coração da pessoa. É a ação de *meruntã* que viabiliza a passagem da palavra enquanto fenômeno sonoro (falado e ouvido) para fenômeno substancial (alimento espiritual, força vital).

De todo modo, é certo que se a pessoa não reter a mensagem-ensinamento do pregador, não poderá se batizar; e se não se batizar, não poderá tornar-se um “cristão ativo” (*Potoriuto poitorii*). Isso implica estar desprovido dos meios pelos quais se poderia ampliar o acesso à *wakü*, as “bênçãos e coisas boas” que *Potoriuto* pode proporcionar.

⁹² Pregador experiente, Avelino citou de cabeça outros dois versículos que evidenciam a relação entre palavra e alimento. São eles: “Quão doces são as tuas palavras ao meu paladar! Mais doces do que o mel à minha boca” (Salmo 119: 103) e “Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mateus 4: 4).

Ademais, é consenso entre os Taurepáng que não se batizar equivale a permanecer no “caminho largo da perdição”, denominado *tanotak e'mak dau makoy*. Seu oposto é o “caminho estreito da salvação”, *etakak e'mak*, cujo destino final é a vida eterna no paraíso.

Nesse sentido, se o profetismo *circum*-Roraima está historicamente associado à tentativa de superar a condição humana de viver em um mundo de morte, manter-se no “caminho estreito da salvação” constitui a alternativa que os Taurepáng adventistas vêm desenvolvendo para alcançar esse mesmo objetivo. Assim, os fundamentos da religião do Sétimo Dia parecem ser aplicados em resposta a um problema antigo, já expresso pelos movimentos proféticos que emergiram na região desde, pelo menos, meados do século XIX, com o precursor *Aleluia*.

A forma como o batismo é compreendido sugere uma transformação radical da pessoa. Espera-se, ao menos idealmente, que aquele que retém consigo a mensagem-ensinamento e se batiza não volte a pecar. Para isso, é necessário alimentar continuamente o novo corpo com a palavra luminosa de Deus. Somente assim o batizado apresentará maior capacidade de resistência frente a *Makoy*. O autocontrole corporal parece configurar um dos principais atributos que torna o “cristão ativo” um exemplo a ser seguido por seus parentes, vizinhos e amigos – seja diante do comportamento raivoso que desencadeia o estado brigão (*sakoro-pe*), seja diante da tentação do pecado que desencadeia o estado pecaminoso (*makoy-pe*).

Por fim, se o Taurepáng adventista deve abster-se do consumo de tabaco, bebidas alcoólicas e da carne de determinados animais e peixes, deve também empenhar-se em nutrir-se regularmente da palavra divina, que conforma seu “alimento espiritual”. Desse modo, os moradores do Bananal seguem estudando a bíblia, as lições da Escola Sabatina e frequentando diversos cultos por semana até o dia em que Jesus Cristo retorne à terra. Nesse evento glorioso, esperam ser arrebatados para o paraíso celestial, onde não haverá mais doença, sofrimento ou morte. Uma existência iluminada, livre de *kanaimé*, de “bichos” e de *Makoy*.

Livro da Vida e Livro da Morte

Gostaria de encerrar refletindo sobre o que os Taurepáng denominam “Livro da Vida” e “Livro da Morte” – respectivamente: *kouwanotok karetarü* e *patakarö karetarü*. Para os moradores do Bananal, a terra é habitada por inúmeros “anjos”, seres invisíveis

chamados *indjerí*, possivelmente uma adaptação da palavra inglesa “*angel*”. Há, segundo os interlocutores, os “anjos caídos”, sombrios, servos de Satanás e genericamente chamados de “bichos” (*eneton*), e os anjos de luz, benévolos, que podem proteger o cristão de acidentes ou desgraças.

Durante o trabalho de campo, Avelino relatou diversas vezes que cada pessoa possui constantemente um “anjo de luz” ao seu lado, responsável por registrar não apenas suas ações – se boas ou más –, mas também seus pensamentos, se de compaixão, perdão, inveja ou raiva. Os anjos de luz fazem essas anotações em livros que carregam consigo. No Dia do Juízo Final, explicou Avelino, será feita a leitura dos nomes de todas as pessoas que já viveram na terra, desde o passado remoto até o tempo presente. Se o nome estiver registrado no “Livro da Vida” (*kouwanotok karetarü*), a pessoa terá acesso à eternidade; caso conste no “Livro da Morte” (*patakarö karetarü*), seu destino será a condenação sem possibilidade de remissão.

A ideia de “Juízo Final” é expressa pela frase *patá wiyu etarekatok*, traduzida como “o dia final do mundo”. Como visto anteriormente, *patá* significa “lugar, mundo”; *wiyu* refere-se à “luz do dia”; e *etarekatok* foi traduzido como “terminando, finalizando”. A concepção taurepáng do “Juízo Final”, portanto, envolve a imagem de que a luz do dia se extinguirá de forma definitiva. Sua noção de “fim do mundo” implica um apagamento irreversível da claridade, mergulhando a terra (*patá*) em completa escuridão.

Adicionalmente, um dos princípios básicos da religião adventista diz respeito à imprevisibilidade do retorno de Jesus. Mais especificamente, compreende-se que Cristo retornará como “ladrão à noite”, surpreendendo aqueles que não vigiam, isto é, que não se resguardam. O versículo bíblico que fundamenta essa visão é atribuído ao apóstolo Paulo: “Irmãos, acerca dos tempos e das estações, não há necessidade de que eu vos escreva. Porque vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor virá como o ladrão de noite” (1 Tessalonicenses 5:1-2). Paulo esclarece que, enquanto as pessoas estiverem confiantes, acreditando que tudo está bem, a destruição virá de repente, como as dores de parto, inevitáveis e incontroláveis. Isso sugere que muitos serão pegos de surpresa e não terão como escapar. Se complementarmos essa diretriz com o pensamento taurepáng, é possível apontar que, em seu entendimento, o “Juízo Final” será marcado pela total ausência de luz (*wiyu*), seguida da morte que recairá sobre os despreparados.

Na cosmologia adventista, a morte é concebida como um estado de inconsciência, um sono sem sonhos que perdura até o retorno de Jesus à terra. Quando seu retorno ocorrer – evento considerado literal, mundial e visível a toda a gente – os vivos fiéis à

palavra de Deus (denominados “justos vivos”) experimentarão júbilo extraordinário. Em seguida, os “justos mortos” serão ressuscitados na assim chamada “a primeira ressurreição”, também conhecida como “ressurreição da vida”. Em língua taurepáng, o termo utilizado para expressar a ideia de ressurreição é *yemasakatokan*, “aquele que vai se levantar” – referindo aos “justos mortos”. Após esse episódio, os justos vivos se unem aos justos ressuscitados e são arrebatados para o paraíso celeste. Os pecadores vivos, em alternância, chamados de “ímpios vivos”, morrerão diante do esplendor glorioso do retorno de Cristo. Consequentemente, a terra permanecerá desabitada por um período de mil anos (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 404, 433)⁹³.

Desabitada, mas não completamente vazia. Satanás, por seu turno, será acorrentado por mil anos em um abismo escuro, sem ninguém para enganar com suas mentiras e tentações⁹⁴. Passado o período de mil anos, Jesus e os arrebatados descerão do céu para fundar a Nova Jerusalém, a Cidade Santa. Nesse momento, Satanás se libertará das correntes que o aprisionam e reviverá todos os pecadores mortos. É o que os adventistas chamam de “a segunda ressurreição”, ou “ressurreição do juízo”. Quando os ímpios ressuscitados liderados por Satanás marcharem contra a Nova Jerusalém, será travada a última batalha. O confronto terminará com Deus destruindo as forças do mal e jogando todos pecadores ressuscitados, junto com Satanás, no lago de fogo – uma aniquilação total e definitiva. Com a vitória, Deus recriará a terra sem sofrimento, pecado ou morte, espelhando a própria condição do paraíso celestial, de modo que as pessoas

⁹³ Como dito no Capítulo I, os adventistas creem que o dia 22 de outubro de 1844 não foi um “Grande Desapontamento”, como muitas pessoas passaram a considerar. Pelo contrário, eles acreditam que essa data marca o início do Juízo Investigativo no Santuário Celestial. Desde então, Deus estaria revisando os registros da vida dos que professam fé em Jesus. Trata-se de uma etapa do plano divino que só será encerrada com o segundo advento de Cristo à terra e o conseqüente arrebatamento dos justos. Ver, por exemplo, 1 Tessalonicenses 4:16-17, em que o apóstolo Paulo diz: “porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor”. Sobre o Juízo Investigo, ver Daniel 7: 9-10, que diz: “Continuei olhando, até que foram postos uns tronos, e o Ancião de Dias se assentou; sua veste era branca como a neve, e os cabelos da cabeça, como a pura lã; o seu trono era de chamas de fogo, e as rodas dele eram fogo ardente. Um rio de fogo manava e saía de diante dele; milhares de milhares o serviam, e miríades de miríades estavam diante dele; assentou-se o tribunal, e se abriram os livros”.

⁹⁴ No que se refere à prisão de Satanás por mil anos, ver Apocalipse 20: 1-3, que diz: “Vi descer do céu um anjo, que tinha na mão a chave do abismo e uma grande corrente. Ele segurou o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo, Satanás, e o prendeu por mil anos; lançou-o no abismo, fechou-o e pôs selo sobre ele, para que não mais enganasse as nações, até se completarem os mil anos. Depois disto, é necessário que ele seja solto por pouco tempo”.

salvas viverão na Nova Jerusalém para toda a eternidade (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 441, 445).

Note-se, portanto, que o paraíso celestial é concebido como um lugar de estadia provisória para os adventistas. Passados mil anos do arrebatamento, Jesus e seus seguidores retornam à terra, trava-se a última batalha contra Satanás e o mundo é recriado livre de qualquer mal. Em outras palavras, na religião do Sétimo Dia, o paraíso é menos celeste que terrestre. Além disso, destaca-se a percepção adventista de que a glória de Deus iluminará a Nova Jerusalém, tornando supérflua a luz do sol. Não haverá noite nem lugares escuros na Cidade Santa, pois sua condição é a iluminação perpétua advinda da presença divina (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 453)⁹⁵.

Em alternância, a cosmologia taurepáng documentada por Koch-Grünberg – registrada poucos meses após a passagem do pastor Davis pela aldeia Kawariana Romono, em 1911 – aponta para outra possibilidade escatológica. Apesar das diferenças que serão discutidas a seguir, nela também se encontra a ideia de um lugar iluminado, no qual se convive sem os perigos da alteridade.



Figura 10: Avelino em visita à aldeia Uaramacém, na Venezuela, orando pela saúde de um parente adoecido. Note-se a bíblia aberta sobre a cama. Fonte: Acervo pessoal do autor.

⁹⁵ Em Apocalipse 21 é feita uma descrição da Nova Jerusalém, com destaque para os versículos 23 a 27, que dizem: “A cidade não necessita de sol nem de lua para a iluminar, pois a glória de Deus a tem iluminado, e o Cordeiro é a sua lâmpada. As nações andarão à sua luz, e os reis da terra lhe trarão a sua glória. As suas portas jamais se fecharão, de dia, porque ali não haverá noite. E nela se trarão a glória e a honra das nações. Não entrará nela coisa alguma que macule, nem o que pratica abominação e mentira; só entrarão os que estão inscritos no livro da vida do Cordeiro”.

Segundo o etnógrafo alemão, quando a pessoa morre, sua *yekaton* se desloca para o céu por um caminho representado pela Via Láctea. Na coletânea de mitos compilada pelo autor, a origem do *yekaton iemaruk*, o “Caminho das Almas”, deve-se a *Kapey*, Lua, que ordenou às suas filhas, as estrelas, que se posicionassem em diferentes patamares celestes para iluminar a viagem da alma dos mortos, a fim de evitar que se percam na escuridão. Resumidamente, a história é a seguinte:

No *pia daktai*, *Kapey* era gente e vivia na terra. Após brigar com um poderoso *piasán*, Lua foi intimado a abandonar sua casa e precisou encontrar um novo lugar de moradia. Pensando no local que seria mais seguro para ele e suas filhas, *Kapey* ponderou: “A cutia se come. A anta se come. A queixada se come. Todos os animais da mata se comem. Será que eu me transformo em uma ave? Um mutum, um kujubi ou um inhambu? Ora, esses animais também se comem. Irei para o céu. O céu é melhor do que aqui. Vou iluminar meus irmãos de lá de cima. Vamos, minhas filhas, vamos para o céu!”. *Kapey* chamou um passarinho e pediu que levasse a ponta do cipó *kapeyenkumá-pe* até bem alto nas nuvens, para que o amarrasse na “entrada do céu”⁹⁶. Através dele, Lua e suas filhas subiram e nunca mais voltaram a pisar na terra. Uma vez que lá estavam, *Kapey* disse: “Eu fico aqui para iluminar meus irmãos que estão abaixo. Vocês, minhas filhas, vão para cima, para iluminar o caminho das pessoas que morrem, para que a sombra dos mortos não permaneça na escuridão”. E enviou cada uma de suas filhas para patamares celestes ainda mais elevados, acima daquele em que a própria lua se encontra nos dias de hoje (Koch-Grünberg, 1982 vol. II, p. 54).

Em algum ponto desse percurso póstumo celeste habita *Aimalága-podole*, o “pai dos cachorros”. Quando um cão é maltratado e morre, sua alma dirige-se ao encontro de seu dono espiritual e apresenta queixa da agressão. Assim, quando a pessoa responsável pelo maltrato falece, sua *yekaton* percorre o Caminho das Almas e é reconhecida pela alma do cão. Nesse momento, *Aimalága-podole* ordena que a alma viajante seja capturada e morta. Em contrapartida, as almas de pessoas que em vida trataram bem os cachorros passam por *Aimalága-podole* sem enfrentar obstáculos, alcançando o que Koch-Grünberg denominou “*más allá*”: uma bela casa coletiva situada a leste da Via Láctea e habitada por muitas pessoas. O autor descreve o “*más allá*” como um espaço comum a todos os indígenas, embora cada povo viva em seus respectivos domínios, separados uns dos outros. Ao final do Caminho das Almas, a *yekaton* é abordada pelos espíritos dos antepassados, que perguntam a que povo pertence. Ao indicar sua origem, seus finados

⁹⁶ Note-se que o cipó utilizado por *Kapey* para subir ao céu é chamado *kapeyenkumá-pe*, o mesmo empregado pelo *piasán* para fazer sua alma ascender às alturas durante o transe.

parentes a recebem com festa. No “*más allá*” há abundância de comida e de caxiri, e todos dançam alegremente (1982 vol. III, p. 154-155).

Viajar pelo Caminho das Almas é o destino da *yekaton*, alma localizada no coração e associada à fala, às emoções e pensamentos. Mas e quanto às demais almas que o próprio autor afirma habitarem o corpo taurepáng? Koch-Grünberg esclarece que, após a morte, a alma denominada *Olozán* – alocada na “parte de trás do joelho” – permanece por um curto período junto ao cadáver, na sepultura, e parte apenas com a putrefação do corpo. A partir daí, *Olozán* vaga pela terra como espírito mau, induzindo crianças e mulheres grávidas a comerem terra (1982 vol. III, p. 153-154). Quanto às três almas restantes, elas se convertem em aves de rapina. Em certa ocasião, nas imediações do rio Uraricoera, o guia Mayuluaípu sentiu uma saudade muito grande de casa; nesse momento de emoção, um gavião gritou. Com o rosto pálido, o indígena voltou-se para Koch-Grünberg e disse: “É a alma de meu avô me chamando” (1982 vol. III, p. 153).

Portanto, de acordo com o etnólogo alemão, o destino póstumo da *yekaton* seria o “*más allá*”, lugar de festa e fartura situado no último céu, próximo do sol. Além disso, o episódio envolvendo o guia Mayuluaípu e a “alma de seu avô” sugere que, após a morte, uma das almas que habita o corpo indígena passaria a habitar o corpo dos gaviões. Nesse sentido, há também a possibilidade de transformação póstuma em aves de rapina. Quanto ao destino do *piasán*, sua *yekaton* não se dirige ao “*más allá*”, mas junta-se aos *Mawarí* nas serras (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 168). Ao que tudo indica, essa condição afeta igualmente os não-xamãs quando têm a alma roubada por “bicho”, cuja *yekaton* passaria a habitar os locais de morada do espírito que a raptou.

Quase oito décadas após a passagem de Koch-Grünberg pela fronteira Brasil-Venezuela, Geraldo Andrello (1993), em pesquisa de campo na região do Alto São Marco, pôde ainda tratar desse tema com Bento Loyola e Mário Flores – chefes, respectivamente, das aldeias Bananal e Sorocaima, que tiveram contato direto com Alfred Cott na missão *Paruimã*, e com Francisco André em Maurak. A versão registrada por Andrello sobre o destino póstumo da alma difere da apresentada por Koch-Grünberg, embora mantenha certos paralelos. Assim, têm-se com a impressão de que Bento Loyola e Mário Flores expressam formas específicas de elaboração escatológica, nas quais elementos adventistas introduzidos pelos missionários passaram a marcar as ideias locais acerca do destino das almas humanas.

Na versão de Bento Loyola, o Caminho das Almas é concebido como um canal de comunicação entre a terra e o céu. Os mortos que, em vida, obedeceram a uma conduta

correta, ou seja, sem pecados, atravessam essa via sem encontrar obstáculos, chegam ao céu e passam a conviver com Deus, *Potoriito*. Os pecadores, por sua vez, enfrentam diversos perigos ao longo do percurso. Qualificados como “portadores de *Makoy*” – segundo Andrello –, os pecadores deparam-se com um abismo profundo denominado *Iarantak*. A travessia é difícil, mas algumas pessoas podem conseguir transpô-lo e seguir adiante. Entretanto, a partir desse ponto, o caminho vai se estreitando como uma trilha em mata fechada. Em determinado trecho, a trilha é bloqueada por uma enorme Samaúma, dentro da qual habita uma serpente colorida denominada *Ököyimü*, literalmente “cobra grande”. Na Samaúma haveria ainda uma temível “casa de cabas”, cujas ferroadas são extremamente dolorosas. Se a alma do pecador consegue chegar até a Samaúma, as cabas investem contra ela e a cobrem de picadas. Desesperada, a alma é impedida de prosseguir viagem e retorna à terra, alojando-se entre os *Mawarí* das serras. De acordo com Andrello, outras versões menos detalhadas do Caminho das Almas têm como ponto em comum a presença das cabas como o principal obstáculo para o acesso ao céu (Andrello, 1993, p. 137-138).

Na versão de Mário Flores, o Caminho das Almas apresenta um único obstáculo: a grande serpente *Ököyimü*. Ao final do percurso, haveria três arco-íris justapostos, que representariam três *Ököyimü*. Nesse ponto da travessia, a alma pecadora seria engolida, devorada e defecada pela primeira serpente colorida – processo repetido pela segunda e pela terceira, sendo que a última não defeca a vítima estraçalhada, mas a engole em definitivo. A passagem pelas serpentes estaria reservada apenas àqueles que, conforme aconselhava Akuri, abandonassem o pecado, especialmente no que se refere ao consumo de caxiri alcoólico, tabaco e da carne de anta, paca e queixada (Andrello, 1993, p. 139).

Andrello (1993) é cauteloso ao pontuar que Bento e Mário Flores ouviram essas versões de xamãs-profetas em uma época em que os Taurepáng ainda não tinham acesso à bíblia e estavam pouco familiarizados com a doutrina adventista. Seria, segundo os interlocutores, a forma como os antigos “entenderam a mensagem”. Trata-se do período em que os missionários adventistas estavam impossibilitados de atuar diretamente na Venezuela. Desse modo, os líderes rituais indígenas elaboraram versões próprias sobre o destino da alma, nas quais, em comparação à registrada por Koch-Grünberg, observa-se uma nuance progressiva da ideia de pecado. Se antes o obstáculo de acesso à casa coletiva celeste era o maltrato aos cachorros, com o tempo esse impeditivo passou a ser qualificado conforme o entendimento cristão da noção de “pecado”.

A sugestão de Andrello, já nos anos 1990, é que a especulação escatológica dos Taurepáng viria paulatinamente a alinhar-se com a doutrina adventista, dada a intensidade com que estudam a bíblia e discutem seu conteúdo no presente. Essa sugestão mostrou-se precisa. Como abordado no Capítulo V, todo sábado pela manhã, antes do início formal do Culto de Adoração, os moradores do Bananal se reúnem na *chochi* para estudar as lições da Escola Sabatina, material fornecido pela AAmaR desde o início dos anos 2000. É significativo que, em conversas recentes com os interlocutores, já não se mencione a existência do Caminho das Almas, o que sugere uma transformação sensível em suas concepções escatológicas.

Para os pregadores do Bananal, pessoas como Avelino e Estevão, o destino da alma após a morte é o sono inconsciente. Sustentando essa visão, citam frequentemente Eclesiastes 12: 7: “Com a morte, o corpo volta à terra, e o espírito retorna a Deus, que o deu”. Sobre o percurso que a alma faz ao retornar a Deus, não compreendem que se trate de um caminho com obstáculos, tampouco de um acesso definitivo ao paraíso. Seria apenas o retorno da alma à sua fonte criadora, entendida como o próprio Deus cristão associado ao termo *Potoriito*.

Assim, no momento do segundo advento de Jesus Cristo, Avelino e Estevão avaliam que a alma descera do céu à terra outra vez, reencarnará no corpo do morto e o ressuscitará “de forma gloriosa”. De acordo com os pregadores, a ressurreição dos justos fará os corpos revividos brilharem e resplandecerem *auká*. Ou seja, parece haver aqui uma continuidade do processo que começa com o batismo. Contudo, a pessoa batizada permanece a viver neste “mundo estragado” de pecado, sendo incapaz de se transformar completamente em *auká*. Ao que tudo indica, a transformação total em “luz” será possível apenas na ressurreição dos mortos e no conseqüente arrebatamento dos vivos.

É patente que essa compreensão incorpora profundamente os preceitos da religião adventista. De acordo com a doutrina, Adão não recebeu uma alma como entidade separada; tornou-se, antes, “alma vivente”. Esse entendimento se fundamenta em Gênesis 2: 7: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em seus narizes o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente”. Na morte, então, ocorre o inverso: o corpo desprovido do “fôlego da vida” resulta na alma em estado “dormente”. Sob essa perspectiva, a alma não possui existência consciente à parte do corpo e a sepultura não é um lugar de consciência. Sendo a morte um sono, os adventistas entendem que os mortos permanecem em estado de inconsciência até a ressurreição (Associação Ministerial da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, 2017, p. 427).

Na prática, entretanto, a situação não se apresenta de forma tão linear para os Taurepáng. Ao “fôlego da vida” bíblico eles denominam *daukaru*, traduzido como “ar, respiração”, e desse termo parece derivar *daukarüto*, anteriormente traduzido como “espírito-pensamento”, mas que, sob esse novo prisma, designa literalmente “nossa (-to) respiração (*daukaru*)”. Nesse sentido, observa-se uma convergência entre a noção cristã do fôlego da vida soprado por Deus e a *yekaton* pemon, alma-palavra que também é sopro.

Apesar de os moradores do Bananal afirmarem que nada acontece com a alma após a morte – pois alegam que ela estaria “dormindo” –, há casos na aldeia em que parentes do finado relatam encontros inesperados com a alma do morto. Isso sugere que, mesmo enterrado na sepultura, o corpo do falecido seguiria exalando algum tipo de agência. Por essa razão, há um esforço contundente por parte dos pregadores em sustentar que eventuais encontros com a alma do morto são tentativas de *Makoy* de desvirtuar os justos do “caminho estreito da salvação”.

Durante os trabalhos de campo, acompanhei apenas um único enterro, ocorrido em 2022. Na ocasião, um bebê havia morrido dentro da barriga da mãe no nono mês de gestação. O pequeno caixão contendo seu corpo permaneceu por algumas horas exposto na igreja, com a tampa aberta, para que as pessoas pudessem conhecer a criança. Foi um momento de grande comoção, sobretudo para os pais. Os Taurepáng cantaram diversos hinos e o pregador Prensley proferiu um sermão sobre o reencontro prometido com parentes e amigos, no dia do retorno de Jesus. Após a pregação, o caixão foi levado da igreja ao cemitério da aldeia. No local, uma sepultura já havia sido escavada e, aos poucos, o caixão foi colocado no buraco. Antes que a terra fosse recolocada para cobri-lo, a pregadora Cláudia, irmã do pregador Prensley, fez uma fala alertando as pessoas sobre os perigos de Satanás. Sua mensagem-ensinamento resumia-se a afirmar que não deveríamos acreditar na possibilidade de ver o recém-falecido “andando por aí”, como algumas pessoas afirmam. Isso, explicou Cláudia, é obra de *Makoy*, que tenta desviar os justos do caminho da salvação.

Segundo Cláudia, o morto está morto e continuará morto até o dia em que Jesus venha salvar aqueles que nele creem. Sua fala parece pontuar que, não obstante os preceitos adventistas, as pessoas não estão plenamente seguras de que não exista algo mais no corpo além da alma atribuída por Deus (*yekaton/daukarüto*). Para ilustrar esse contraste, remeto ao que aconteceu com Maneco⁹⁷, outro pregador do Bananal.

⁹⁷ Nome alterado para preservar a identidade do interlocutor.

No final do ano de 2021, Maneco perdeu seu irmão Miguel⁹⁸, em meio aos impactos ainda incertos da pandemia de COVID-19. Após uma manhã de trabalho na roça, Miguel começou a se queixar de falta de ar. Sua fraqueza aumentou progressivamente até que não conseguiu mais se manter de pé, permanecendo deitado em sua rede nos dias subsequentes. Com histórico de anemia, sua saúde agravou-se e uma viatura da SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) o levou ao hospital de Pacaraima. Lá, os médicos diagnosticaram COVID-19 e o encaminharam ao Hospital Geral de Roraima, em Boa Vista. Entubado, permaneceu cerca de uma semana na UTI, até falecer.

A perda do irmão abalou profundamente Maneco e os Taurepáng de maneira geral jamais aceitaram o diagnóstico de COVID-19. Para eles, Miguel foi vítima de *kanaimé*. Após o falecimento do irmão, Maneco guardou luto, mas não cumpriu integralmente o período recomendado. Em vez de permanecer em casa por um mês, voltou a trabalhar na roça após duas semanas. O problema é que sua roça fica ao lado da antiga roça do falecido irmão, local considerado propício para o espectro do morto vagar enquanto seus parentes ainda estão de luto. Em língua taurepáng, o espectro do recém-falecido é denominado de duas maneiras ligeiramente distintas: *yetukasakon dekaton* e *yerichakkon daukariiton*, ambas traduzidas como “espírito dos mortos”. Já a palavra para “luto” é *asariüpö*, de modo que a expressão *asariüpö-pe edai* significa “eu estou de luto”.

Decidido a não permanecer em casa sem trabalhar, Maneco foi à roça, estacionou o carro e começou a limpar o terreno. De repente, sentiu uma vertigem que o deixou fraco e resolveu descansar no veículo. Cochilou e, em sonho, viu o irmão caminhando em sua direção. Miguel aproximou-se tranquilamente, acenou e disse: “*yakon* [irmão mais novo], tome cuidado ao andar por aqui e não vá por ali, não” – apontando para sua antiga roça – “lá tá feio mesmo, tem muito bicho ruim”. Ao despertar, Maneco estava suado e com o coração acelerado. Após refletir sobre o ocorrido, achou prudente voltar para casa.

Esse episódio mostra que mesmo um pregador não escapa de experiências que remetem a concepções distintas daquelas sugeridas pela doutrina adventista sobre o *post-mortem*. O quadro sugere que, embora o discurso taurepáng aponte para uma aceitação integral da ideia adventista de que o morto permanece em sono inconsciente, a experiência dos vivos indica outras possibilidades, que vão além dos termos convencionais indicados pela religião que optaram por aderir. No que se refere à questão

⁹⁸ Nome alterado para preservar a identidade do interlocutor.

dos mortos, o caso taurepáng revela uma condição ainda incerta e aberta, talvez mais uma expressão do princípio de que “nem tudo que se ajunta se mistura” (Goldman, 2015).

Em 2022, quando Maneco relatou a história do sonho com Miguel, questioneei como ele relacionava esse evento com a fala da pregadora Cláudia, proferida alguns dias antes, no funeral do bebê natimorto. Maneco reiterou a explicação de Cláudia, afirmando que, segundo a bíblia, a alma do morto retorna a Deus e que ver o finado “andando por aí” seria obra de Satanás, uma tentativa de enganar os vivos. Contudo, mesmo sustentando essa percepção cristã, ele optou por seguir o conselho onírico do irmão e evitou o local apontado como perigoso, “cheio de bicho ruim”. Maneco confidenciou que, como pregador, não poderia compartilhar publicamente o sonho que tivera com o irmão, pois “não é o que a palavra de Deus ensina”.

Em um estudo inovador que se tornou referência no campo de estudos do cristianismo indígena, Joel Robbins (2004) analisa o esforço dos Urapmin da Papua-Nova Guiné para viver em meio à sobreposição de dois sistemas de valores distintos: o “tradicional” e o “cristão”. Em linhas gerais, sua argumentação é que os Urapmin orientam suas vidas com base em dois sistemas culturais que, em muitos aspectos, permanecem distintos e entre os quais há contradições ainda não resolvidas por meio de processos eficazes de síntese. Como resultado, os Urapmin convivem com um permanente sentimento de “falha moral”, considerando-se pecadores inevitáveis. Ao mesmo tempo, são movidos pela promessa de um futuro perfeito no paraíso celeste. Essa contradição é vivenciada de maneira mais intensa nos termos cristãos, ao interpretarem que, se honram o sistema “tradicional”, falham em cumprir o sistema “cristão”, o que evidencia sua propensão ao pecado e à não salvação (Robbins, 2004, p. 317, 327, 333).

Pensando com Robbins (2004), é possível apontar que houve igualmente um processo significativo de transformação cultural entre os Taurepáng a partir de sua adesão à religião adventista. Tal como os Urapmin da Papua-Nova Guiné, os moradores do Bananal convivem com contradições ainda não resolvidas entre sua “cultura tradicional”, de um lado, e os fundamentos da doutrina adventista, de outro. No fundo, os Taurepáng não parecem plenamente seguros de que encontros com a alma de pessoas mortas sejam impossíveis. Afirmar essa impossibilidade revela, assim, certo desencontro entre o discurso adventista e as práticas taurepáng relativas à morte, indicando uma incontornável incompletude da doutrina religiosa face aos acontecimentos da vida.

Suspeita-se, ademais, que o simples ato de considerar tais encontros plausíveis já configura algo perigoso. Afinal, como todo cristão que segue os ensinamentos bíblicos,

Maneco nutre a esperança de ver seu nome inscrito no “Livro da Vida” (*kouwanotok karetarü*). No dia do retorno de Jesus Cristo, espera reunir-se novamente com familiares falecidos, para que juntos possam viver em um “lugar glorioso” no céu. Pecar, no sentido de submeter-se à transformação em *makoy-pe*, ameaça essa perspectiva de encontro póstumo, mesmo quando o pecado se efetua no plano da experiência metafísica e não é comunicado abertamente.

A compreensão de que há um anjo de luz ao lado de cada pessoa, registrando até mesmo seus pensamentos e classificando-os como “bons” ou “ruins”, talvez explique por que os Taurepáng frequentemente preferem o silêncio a pronunciar determinadas palavras que consideram contrárias à *Potorüto maimü*, a bíblia. O simples ato de pensá-las pode trazer consequências sérias. Não bastaria, portanto, resguardar-se dos pecados do corpo – como cumprir com as restrições alimentares e guardar o sábado; é necessário ter cuidado até mesmo com os próprios pensamentos, pois enquanto Deus observa tudo do lá alto, os anjos de luz vigiam as pessoas bem de perto.

Para finalizar, observa-se que a prática cristã taurepáng reflete diretamente no tamanho e na organização das aldeias. Antigamente, quando uma pessoa morria, os Taurepáng a enterravam enrolada em sua rede, com o rosto e os pés voltados para o nascer do sol. Sobre a sepultura, quebravam os poucos pertences do finado: se fosse homem, quebravam seu arco e flechas; se fosse mulher, quebravam suas panelas e utensílios domésticos. Para evitar as visitas indesejadas do espectro do morto, sua casa era abandonada e uma nova construída a certa distância da anterior. Após o sepultamento, os parentes próximos do finado confeccionavam sandálias com fibras da palmeira *Mauritia*, para que *motó-epodole*, o “pai dos vermes”, não lhes causasse feridas nos pés. Os vermes entrariam pela sola dos pés das pessoas de luto e alcançariam o intestino, transformando-se em lombrigas – independentemente da distância em que estivessem da sepultura (Koch-Grünberg, 1982 vol. III, p. 149-150).

Atualmente, o cenário no Bananal é totalmente distinto. Não se abandona a casa do morto, nem seus pertences são quebrados. Além disso, exatamente ao lado do cemitério da aldeia encontra-se o campo de futebol, onde crianças, jovens e adultos jogam bola de três a quatro vezes por semana, e onde os alunos da Escola Estadual Indígena Tuxáua Bento Louredo da Silva praticam as aulas de Educação Física. Em ambos os casos, muitos estão descalços e não demonstram preocupação quanto à proximidade com o cemitério. Em suas imediações, também se encontram as casas de diversas famílias,

sobretudo de imigrantes vindos de Kumarakapay a partir de 2017. Junto às novas casas, foram erguidas cantinas que vendem doces, bolos e salgados fritos na hora.

Ou seja, a podridão temporária associada ao entorno da sepultura de um recém-falecido, e do cemitério em geral, parece já não afetar os alimentos – ao menos não como no passado. Talvez essa situação se deva à vontade coletiva, e constantemente reforçada nas pregações, de que a morte é um estado de sono inconsciente da pessoa, uma condição na qual o morto “nada pode saber dos vivos”.



Figura 11: O cemitério do Bananal. À esquerda, a sepultura de Bento; à direita, a sepultura de sua sobrinha Galdência. Ao fundo algumas casas. Fonte: Acervo pessoal do autor.

Diante desses fatos, pode-se afirmar que o cristianismo praticado pelos Taurepáng impacta sua percepção quanto às possibilidades existenciais de sua interioridade. No passado, Koch-Grünberg registrou que, das cinco almas, *yekaton* segue para o “*más allá*”, outra se converte em espectro maligno (*Olozán*) e as três restantes se transformam em aves de rapina. Andrello, por sua vez, mostrou que, na percepção dos antigos, a *yekaton* barrada no Caminho das Almas se converteria em *Mawarí*, passando a viver nas serras. Durante minhas pesquisas de campo, no entanto, nenhuma dessas versões foi mencionada, sendo atribuída pelos interlocutores uma forte ênfase à *yekaton* e à sua capacidade de retornar a Deus quando a pessoa morre. Caso o espectro do morto

estabeleça qualquer tipo de relação com os vivos, esse ato é traduzido como “ação de Satanás” sobre quem experimentou tal encontro. Assim, ao longo das décadas de prática da religião adventista, a ideia de que *yekaton* é a única alma presente no corpo parece ter suplantado a possibilidade de existência de outras almas – bem como suas possíveis transformações póstumas –, uma vez que *yekaton* voltaria para Deus e a pessoa morta repousaria em “sono inconsciente”.

Se essa interpretação estiver correta, estaria em curso entre os Taurepáng adventistas aquilo que Robbins, Schieffelin & Vilaça (2014) denominaram “transformação da noção de individualidade” entre povos convertidos ao cristianismo evangélico. No original, os autores falam em “*transformation of the self*”, dividindo essa categoria em três modalidades: i) uma noção de mente (que inclui a ideia de um lócus interno de pensamento, sentimento e motivação); ii) uma noção de identidade pessoal ou de delimitação do eu (que abarca ideias sobre a relação entre mente e corpo); e iii) a noção de que a pessoa está situada em mundos sociais e cósmicos que exigem seu relacionamento com diferentes tipos de alteridade, humanas e outras-que-humanas, por meio de formas variadas de comunicação.

Nas missões religiosas do protestantismo ocidental – escrevem Robbins, Schieffelin & Vilaça (2014) – todos esses três elementos da “noção de *self*” estão presentes e geralmente articulados por um individualismo abrangente, como a ênfase na compreensão de que a salvação se dá de maneira individualizada. Assim, a pessoa é salva como indivíduo a partir das ações que inicia por si própria e que afetam sua relação particular com Deus (Robbins, Schieffelin & Vilaça, 2014, p. 563-564).

Mediante o estudo de caso de dois povos melanésios e um amazônico – respectivamente Bosavi, Urapmin e Wari’ –, os autores compreendem que, após a conversão, uma forte noção de individualidade passou a ser estimulada pelos missionários a ponto de se tornar central para esses povos. Para os Bosavi da Papua-Nova Guiné, a noção de que o coração é o centro da experiência pessoal foi algo que os missionários tiveram que desenvolver do zero, mas que, paulatinamente, adquiriu relevância crescente na compreensão dos Bosavi sobre sua interioridade. Entre os Urapmin, por sua vez, a noção do coração como lócus interior de pensamento e sentimento já estava presente. Contudo, a conversão fez com que essa dimensão interior da pessoa se tornasse ainda mais significativa na maneira como os Urapmin passaram a compreender a si mesmos e o que é socialmente aceito. Quanto aos Wari’ do sudoeste amazônico, a concepção do coração como local de pensamento e emoção também estava tradicionalmente presente.

Todavia, sob a influência dos evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil, essa noção foi hipertrofiada, tornando-se fundamental no modo como os Wari’ entendem a si próprios (Robbins, Schieffelin & Vilaça, 2014, p. 565, 572, 578).

A conclusão dos autores é que, entre esses três povos cristianizados, observa-se um esforço consciente e contínuo de exercer controle sobre o estado do coração e as ações que dele decorrem – aspecto que, antes da conversão, não recebia tal atenção. Em síntese, para os Bosavi, Urapmin e Wari’, o que se diz, se pensa e se sente passou a constituir um impeditivo central para a salvação no paraíso celestial, exigindo, em contrapartida, uma vigilância constante sobre o “eu interior”, dimensão anteriormente pouco considerada por esses povos em seus respectivos afazeres cotidianos (Robbins, Schieffelin & Vilaça, 2014, p. 585).

No caso específico dos Wari’, Vilaça (2015) aponta que, ao longo dos anos de prática do cristianismo evangélico, houve um crescente processo de assimilação da ideia do “eu individualizado”, expresso em frases como “ele conhece seu próprio coração”. Segundo a autora, frases como essa – inexistente antes da conversão – indicam a emergência do órgão do coração como local de conhecimento e sentimentos. Trata-se de uma mudança significativa, uma vez que anteriormente tais ideias eram conhecidas corporalmente e por meio de ações ou gestos visíveis. Esse processo de conformação de um “eu interior” autoconsciente culminou na objetivação de pessoas individualizadas, entre os Wari’, as quais, para manter um bom relacionamento com o Deus cristão, precisam ser capazes de autocontrolar “seu próprio coração” (Vilaça, 2015, p. 6-7).

É possível estabelecer um paralelo com o caso taurepáng. Conforme discutido nos capítulos anteriores, antes da chegada do casal Alfred e Betty Cott à região do Roraima, em 1927, já existia entre os Taurepáng a concepção de que *yekaton* é um princípio vital localizado no coração. Diferentemente das demais almas, *yekaton* está associada à fala e às emoções da pessoa, é o duplo que deixa o corpo durante os estados de inconsciência – como sonhos, desmaios e o transe xamânico. Pode-se supor que esse conjunto de concepções prévias adquiriu maior relevância com a introdução das ideias adventistas, em especial a noção de que a palavra de Deus precisa entrar no coração para iluminar a pessoa. Essa articulação contribui para compreender o interesse contínuo dos Taurepáng pela religião adventista, mesmo em períodos em que os missionários estavam impedidos de atuar na Venezuela. É como se os religiosos tivessem fornecido os meios pelos quais os Taurepáng pudessem potencializar *yekaton*, que progressivamente assumiu a

configuração de um “eu interior” individualizado, localizado exatamente no coração, o local do corpo que “recebe/pega” a palavra de Deus transmitida pelo pregador.

Como resultado de seu constante processo de evangelização, pode ter estado em curso uma transformação gradual de uma noção de pessoa relacional para outra cada vez mais individualizada, pautada no que se faz, pensa e sente “por conta própria”, como afirmam com frequência os Taurepáng, tendo em vista a manutenção de seu bom-relacionamento com Deus. Em outras palavras, a pessoa taurepáng teria deixado de ser constituída, ou exclusivamente constituída, pelo ponto de vista das múltiplas alteridades que povoam o cosmos – os *eneton* –, passando a ser definida pela perspectiva de *Potoriito* quanto a seu filho-xerimbabo ou, em oposição, pelo ponto de vista de *Makoy* sobre o pecador. Observa-se, assim, uma passagem da multiplicidade cósmica para um binarismo antagonico e maniqueísta.

Esse processo, correlato à interiorização e individualização do *self* taurepáng, pode ter contribuído para o enfraquecimento das concepções anteriores sobre a multiplicidade das almas, levando à predominância de *yekaton* como princípio vital dominante. Consequentemente, reforçou-se uma visão tanatológica segundo a qual os mortos não podem causar mal aos vivos – ou, no limite, que encontros dessa ordem constituem uma experiência nociva, interpretada como um tipo de pecado.



Figura 12: Igreja cheia durante o culto. Fonte: Acervo pessoal do autor.

A partir de seu estudo bíblico, os Taurepáng adventistas afirmam que a segunda vinda de Jesus Cristo ocorrerá de forma inesperada, surpreendendo os despreparados. O acesso ao paraíso celestial, portanto, dependeria da autovigilância e autopreparação do “eu interior”, em um esforço permanente para preservar a integralidade da pessoa e sua condição de xerimbabo, “servo” de *Potorüto*. A necessidade de manter-se no “caminho estreito da salvação” garantiria o acesso individual ao paraíso celeste e à posterior Nova Jerusalém terrestre – ambos concebidos como domínios iluminados, nos quais não haverá mais alteridade maléfica capaz de comprometer a boa convivência entre parentes.

Entretanto, enquanto Jesus não retorna, os *Amayikó*, *Mawarí* e outros “bichos” continuam a afligir as vidas humanas, levando consigo almas roubadas – seja ou não pela ação de Satanás. Assim, embora a prática adventista ofereça novas vias para uma vida *post-mortem*, concepções mais antigas não são plenamente canceladas. No cristianismo taurepáng, multiplicidade e incerteza coexistem no que se refere aos mistérios do destino após a morte, de modo que os esforços em uma direção não anulam, em absoluto, forças que atuam em sentido contrário.

Conclusão

Os Taurepáng vivem em um mundo povoado por seres perigosos, genericamente chamados de “bichos” (*eneton* no plural; *enek* no singular). À exceção do *piasán*, o contato com os “bichos” é danoso, pois são entidades capazes de roubar a alma da pessoa e levá-la raptada para viver em suas respectivas moradas: seja o mundo subaquático, as profundezas da floresta ou o interior das serras. Quem tem a alma roubada por *enek* adoece e, se não for devidamente tratado, morre.

Há uma semelhança notável entre a forma como os Taurepáng se referem às pessoas doentes e à maneira como designam as que pecam. Os doentes são classificados como *enek-pe*, “assemelhado a bicho”, enquanto os pecadores são entendidos como *makoy-pe*, “assemelhado à *Makoy*”. No primeiro caso, a doença é consequência da ação de algum *enek*; no segundo, o pecado é resultado da ação de *Makoy*. Quando traduzem para o português, *Makoy* assume as acepções de Satanás, Diabo. Em ambos os casos, a pessoa atacada passa a ser um anexo ou um xerimbabo dessa gente-outra que a agride de forma sobrenatural, seduzindo e afastando a vítima do corpo coletivo de parentes produzido sistematicamente dentro da aldeia.

Outra correlação entre essas duas categorias de seres maléficis, *eneton* e *Makoy*, diz respeito à interpretação que os moradores do Bananal fazem dos textos bíblicos. Para eles, quando Satanás foi expulso do céu por tentar tomar o “banco/trono de Deus” (*Potoriito dapon*), veio para a terra com a terça parte dos anjos que o apoiaram na rebelião. Foi assim que, a um só tempo, o pecado e os “anjos caídos” surgiram no mundo, de modo que os apoiadores de *Makoy* passaram a ser associados à pluralidade de “bichos” capazes de causar males aos Taurepáng. Diante desse quadro, foi aventado que os *eneton* roubam almas justamente por ocuparem a posição *poito* em relação à *Makoy*, tanto que são chamados de *Makoy poitorü*, “servos de Satanás”. Em alguma medida, ter a alma roubada por “bicho” corresponderia a tornar a vítima o xerimbabo de um xerimbabo maior: Satanás. Nesse sentido, a categoria *Makoy* seria uma forma de unificação da multiplicidade de potências perigosas que afetam os Taurepáng. Não obstante, ter a alma roubada por “bicho” altera a condição da pessoa (de *pemon-pe* para *enek-pe*), e algo semelhante parece ocorrer com o pecador, que passa à categoria *makoy-pe*, “assemelhado a Satanás”. Trata-se de uma transformação indesejada, pois afasta a pessoa da semelhança com seus parentes não pecadores, fiéis à palavra de Deus. Portanto, se de antemão os Taurepáng adventistas concebem que vivem em um mundo “estragado por Satanás”, quem almeja a salvação no paraíso celestial precisa, em primeiro lugar, se batizar.

A argumentação proposta é que o batismo corresponde a um ato ritual que remove algo do corpo da pessoa. Especulou-se que esse algo seja *makoy*, o pecado/maldade inerente ao mundo, eventualmente traduzido pelos pregadores como “a marca da Besta”. Uma vez que esteja livre de *makoy*, a pessoa taurepáng “renasce” para nutrir-se apenas da palavra de Deus, seu alimento espiritual. Ou seja, um novo corpo requer uma nova alimentação. Quanto mais a palavra divina circula e é retida no corpo, maior se torna a capacidade de resistência frente à possibilidade de transformação em *makoy-pe*, condição que a torna a pessoa um xerimbabo de *Makoy*.

O fiel que leva uma vida de acordo com a palavra de Deus espera ter o nome inscrito no “Livro da Vida”. Contudo, deve cuidar não apenas dos pecados relacionados ao corpo – como consumir tabaco, bebidas alcoólicas e a carne dos animais “imundos”; é imprescindível que se atente também às palavras que adentram o pensamento. Isso inclui a percepção de que, após a morte, o espectro do morto pode vagar pela terra e ser visto pelos parentes enlutados. Situações como essa revelam certa irredutibilidade das concepções taurepáng em relação à doutrina adventista, como se a assimilação dos preceitos da Igreja encontrasse limites precisamente no problema da morte.

Considerando que fala, pensamento e emoção estão associados à *yekaton*, alma que vive no coração, observa-se entre os Taurepáng adventistas um esforço contínuo na tentativa de exercer controle sobre sua interioridade – até mesmo para constituí-la como tal. É sob a auto vigilância do “eu interior” que dependeria o acesso individual ao *wakü patá*, o paraíso celeste. Acesso este que não se daria por uma jornada póstuma da alma, mas pelo sono inconsciente pautado na esperança do retorno de Jesus à terra. Apesar da precisão e concisão dessa assertiva, não é possível garantir que tudo assim se passe.

Em um mundo concebido como lugar de doença, pecado e morte, os Taurepáng parecem praticar a religião adventista como uma forma de acesso à imortalidade associada ao paraíso no céu, descrito como um lugar belo e permanentemente iluminado pela glória de Deus. Todavia, esse paraíso é provisório, pois passados mil anos haverá a última batalha entre *Potorüto* e *Makoy*, para então ser instaurado o paraíso terreno. Portanto, a experiência cristã, tal como praticada pelos moradores do Bananal, constitui a alternativa por eles encontrada para habitar um mundo no qual a vida é breve. É a estratégia que os Taurepáng vêm desenvolvendo já há algumas décadas para tentar viver bem em um mundo cujo fim, apesar de imprevisível, é tido como iminente.

Considerações finais

Fruto do contato dos Macuxi com os fundamentos do cristianismo anglicano, o *Aleluia* é um movimento profético indígena que surgiu no interior da Guiana, no final do século XIX. Gradualmente, difundiu-se entre os Pemon e Kapon da área *circum*-Roraima e parece ter “preparado o terreno” para o encontro posterior de antigos grupos taurepáng com missionários adventistas, que chegaram às suas aldeias nas primeiras décadas do século XX. É plausível supor que as atividades de Abel, destacado xamã-profeta akawaio do *Aleluia*, tenham chegado ao conhecimento do pastor Davis em Georgetown e motivado sua viagem ao interior em 1911. Ao chegar à Kawariana Romono, antiga aldeia taurepáng situada na base do Monte Roraima, Davis encontrou um grupo já familiarizado com uma versão local do *Aleluia*. Seus ensinamentos, então, acrescentaram uma nova camada de elementos cristãos ao *Aleluia* liderado pelo chefe Seremada, desta vez fundamentada nos preceitos da religião adventista do Sétimo Dia.

Embora tenha sido bem recebido, Davis permaneceu apenas algumas semanas em Kawariana Romono. Diferente foi o caso de Alfred e Betty Cott, que, no final da década de 1920, estabeleceram-se na aldeia taurepáng de Akurimã e ali permaneceram até 1931, quando foram expulsos da Venezuela por um destacamento militar. A missão religiosa conduzida pelo casal marcou profundamente os Taurepáng: além de difundir os preceitos adventistas de maneira mais prolongada – como a proibição do consumo de álcool e tabaco –, empenhou-se em proibir a prática do *Aleluia*. Após sua expulsão da Venezuela, os Cott fundaram a missão *Paruimã*, do lado guianense da fronteira, de onde continuaram a exercer influência sobre diversos grupos taurepáng, em particular os que moravam na recém-fundada aldeia Maurak. A partir da missão *Paruimã*, livros e cartilhas religiosas com hinos e mensagens adventistas passaram a chegar regularmente a Maurak, sendo incorporados aos cultos sabáticos e, posteriormente, influenciando também aldeias do lado brasileiro da fronteira, como Bananal.

Fundada na década de 1960 pelo chefe Bento, antigo morador de Maurak, a prática da religião adventista no Bananal alcançou intensidade notável. Atualmente, realizam-se cinco cultos semanais na *chochi*, a igreja local, marcados por uma alternância linguística significativa: as pregações são proferidas majoritariamente em taurepáng, enquanto os cantos são entoados integralmente em português. Quando comparada às práticas

xamânicas e proféticas regionais – *parishara*, *Aleluia*, *Chimiting*, *Chochimuh* e *San Miguel* – essa alternância linguística insere-se em uma lógica mais ampla, na qual cantos provenientes da alteridade desempenham papel central na prática ritual dos Pemon e Kapon. Também confirma o estatuto da palavra cantada como veículo de comunicação espiritual.

Os cantos, ao lado das pregações, possibilitam o acesso à *mawin*, a “mensagem-ensinamento” que o pregador retira da bíblia e do livro *Sermonário*, fornecido pela Associação Amazonas-Roraima (AAmarR). Tal mensagem é concebida como algo que se “pega” dos papéis escritos em português, artefatos rituais pertencentes ao mundo dos Brancos e manipulados pelo pregador como repositórios de palavras divinas, comparáveis a um “banco celeste de palavras” (*mawin dapon*). No entanto, a transmissão de *mawin* só é eficaz mediante a ação de *meruntã*, o “Espírito Santo”, entendido como “força invisível que vem do céu”. Sem sua intervenção, o pregador lê o papel, mas não consegue “pegar” a mensagem-ensinamento nele contida.

Quando *meruntã* age, a congregação reunida na *chochi* experimenta júbilo e intensifica o canto coletivo, buscando reter *mawin* em seu espírito-pensamento (*daukariüto*), componente interno concebido como parte constitutiva da pessoa taurepáng. Em termos ontológicos, trata-se de compor corpos a partir da retenção de palavras consideradas boas e belas (*wakü maimü*), em contraste com o caráter feio e ruim (*awarö maimü*) atribuído às palavras das fórmulas mágicas *tarén*. Por mobilizar o nome de outros seres – como os irmãos *Makunaima*, por exemplo – o ato de “soprar *tarén*” é avaliado pelos Taurepáng adventistas como um tipo de pecado, uma forma de idolatria.

Nesse sentido, a prática cristã no Bananal reorganiza categorias tradicionais. Se o *tarén* mobiliza narrativas de origem (*pandón*) e seres ancestrais (*pia*) para produzir efeitos no “tempo presente” (*serewarö*), os Taurepáng adventistas parecem deslocar esse potencial para a “palavra de Deus” (*Potorüto maimü*), cuja ação, mediada por *meruntã* (espírito celeste), produziria transformações internas associadas a *auká*, a “luz brilhante” que emana do patamar celeste do cosmos e que compõe a alma *yekaton*. Compreendida como “luminosa”, a palavra divina é vista como capaz de elevar a sabedoria, alegria e o bem-estar das pessoas que frequentam a série quase diária de cultos que pautam a dinâmica interna da aldeia Bananal. Não por acaso, seus moradores afirmam: *Potorüto maimü dau iwiyuto* – “a palavra de Deus é nossa luz”.

A centralidade da palavra também se articula aos múltiplos termos utilizados para designar o pregador, como *pukkenak* (“sábio”), *ekamanin* (“aquele que transmite a

mensagem”), *Potorüto poitorü* (“servo, discípulo de Deus”), *mannapatan* (“vigilante”) e *itepuru* (“chefe”). Essa polissemia sugere a sobreposição das funções de liderança religiosa e chefia política, conformando a figura do pregador como uma espécie de sacerdote, mediador por excelência entre sua comunidade e as potências cósmicas do patamar celeste. Além disso, sua atuação não está envolta em ambiguidades morais, como ocorre com o ofício do *piasán*, o xamã pemon, que não raro é marginalizado pelos membros de sua própria aldeia.

A prática adventista estrutura o convívio comunitário. A abstinência de bebidas alcoólicas favorece a manutenção de relações pacíficas, traduzidas no comportamento *sakoro-pe praman* (“não-brigão”). O exercício do perdão, por sua vez, analisado enquanto “anti-vingança”, fortalece a convivialidade pacífica do corpo coletivo de parentes produzido no interior aldeão. Nesse contexto, onde praticamente não há brigas na comunidade, a oferta do dízimo e da premissa é realizada na *chochi* como um meio de fazer-se visível a *Potorüto*, termo associado ao Deus cristão. Objetiva-se, assim, que a pessoa dizimista (denominada *Potorüto poitorü*, “servo, discípulo de Deus”) seja alvo da ação-consideração de *Potorüto*, viabilizando seu acesso a *wakü*, as “bênçãos” e “coisas boas”, como saúde, segurança, colheitas férteis e sucesso comercial. Esse circuito de dádiva reforça o vínculo dos Taurepáng adventistas com o Deus cristão, concebido simultaneamente como pai e dono, mas também modulável na figura do sogro, pois o termo *poitorü*, antes reservado ao genro em potencial, foi transposto para o campo religioso, indicando a relação de servidão e obediência a *Potorüto*, “nosso pai-dono”.

Complementar a essas dinâmicas, subsiste no horizonte taurepáng a ameaça do *kanaimé*, feiticeiros secretos que fazem uso de plantas de poder para “caçar” e matar suas vítimas. O comportamento violento e vingativo do *kanaimé* constitui a antítese do ideal pacífico que, para os moradores do Bananal, caracteriza o ser cristão. Além desse temor, soma-se o risco do roubo da alma pelos *eneton* (“bichos”), seres perigosos que habitam os domínios próximos à aldeia e considerados causadores de doenças que podem levar à morte. Por último, transversal ao *kanaimé* e aos “bichos”, há a força do mal representada por *Makoy*, termo que abrange as acepções de Diabo, Satanás e pecado.

Doenças provocadas pelo roubo da alma ou o próprio ato de pecar são interpretadas como agressões sobrenaturais que transformam a pessoa em um anexo dessas agências maléficas (*eneton* e *Makoy*), afastando-a da semelhança de seus parentes saudáveis e não-pecadores. Assim, ao passo que os doentes são classificados como *enek-pe* (“assemelhados a bicho”), os pecadores são tidos como *makoy-pe* (“assemelhados a

Satanás”). Nesse quadro, o batismo torna-se um ritual fundamental, entendido como ato de remoção de *makoy* do corpo da pessoa. Livre dessa marca, o batizado “renasce” para se alimentar espiritualmente da palavra divina, fortalecendo-se contra o risco da transformação indesejada em *makoy-pe*.

No Bananal, portanto, a prática da religião adventista constitui uma forma de habitar um mundo concebido como “estragado por Satanás”, marcado por doença, pecado e morte. Longe de configurar-se como simples assimilação missionária, sua prática religiosa apresenta-se como uma elaboração criativa, na qual categorias nativas como palavra, luz, corpo e parentesco adquirem sentidos particulares no interior da experiência cristã. Por meio do canto, da pregação e da retenção da palavra de Deus – sua inscrição na alma da pessoa: *yekaton* – os Taurepáng produzem corpos bons e belos, sustentam a germanidade entre parentes, mantêm a convivência pacífica na comunidade e estabelecem uma relação de troca com a divindade situada no céu.

Em última instância, sua prática adventista pode ser compreendida como uma resposta à brevidade da vida e à iminência do fim. Trata-se de uma experiência local de cristianismo indígena que, ao mesmo tempo em que reorganiza o significado de ser cristão, oferece também um modo de habitar um mundo constantemente ameaçado por forças maléficas. Ao resguardar o corpo e frequentar os cultos, os moradores do Bananal encontram uma alternativa para viver bem no tempo presente, sustentados pela promessa de que a fidelidade à palavra de Deus assegura não apenas a inscrição do nome no “Livro da Vida”, mas, sobretudo, o acesso ao paraíso celestial (*wakii patá*).

Esse acesso, contudo, não se daria por meio de uma jornada póstuma da alma, mas pelo sono inconsciente que antecede o segundo advento de Jesus Cristo. Até que o retorno do salvador se cumpra, cabe ao Taurepáng adventista exercer vigilância constante sobre sua interioridade, atento à fala, pensamentos e emoções, de modo a não se desviar, ainda que por um instante, do “caminho estreito” da salvação. Afinal, a expectativa é de que Cristo volte como um “ladroão à noite”, surpreendendo os despreparados e recompensando aqueles que mantiveram, em corpo e espírito, a disciplina de permanecer fiéis à palavra divina.

Referências bibliográficas

ABREU, Stela Azevedo de. (1995). *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

ALMEIDA, Ronaldo. (2004). “Traduções do fundamentalismo evangélico”. In R. Wright (ed.), *Transformando os deuses, vol. II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, pp. 33-54.

ALMEIDA, Mauro. (2013). “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1): 7-28.

AMARAL, Maria Virgínia. (2019). *Os Ingarikó e a religião Areruya*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. (2022). “Entre a distração e o esquecimento: a colonização da fronteira Brasil-Guiana segundo leituras históricas e míticas”. *Mana* 28(2): 1-34.

ANDRELLO, Geraldo. (1993). *Os Taurepáng: memória e profetismo no século XX*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

_____. (1999). “Profetas e pregadores: a conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia”. In R. Wright (ed.), *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 258-308.

_____. (2010). “Fazenda São Marcos: de Próprio Nacional à Terra Indígena.” In R. Barbosa e V. Melo (ed.), *Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia*. Boa Vista: FEMACT, pp. 68-89.

_____. (2018). ““Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces””: troca e predação no noroeste amazônico”. *Anuário Antropológico*, v.42: 229-248.

ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Tatiana. (2014). “Transformações da cultura no Alto rio Negro”. In M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (ed.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 25-58.

APARICIO, Miguel. (2017). “A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus”. *Mana* 23(1): 09-35.

ARAÚJO, Melvina. (2003). *Do corpo à alma. Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

ARMELLADA, Cesáreo de. (1943-1944). *Gramática y diccionario de la lengua Pemon (Arekuna, Taurepan, Kamarokoto)*. Caracas: C. A. Artes Graficas.

_____. (1972). *Pemonton Taremurú. Los Tarén de los Indios Pemon*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

_____. (1989 [1964]). *Tauron Panton: cuentos y leyendas de los indios Pemon*. Caracas: Depto. de Publicaciones, Ministerio de Educacion.

ARMELLADA, Cesáreo de & SALAZAR, Mariano. (1981). *Diccionario Pemon*. Caracas: Corpoven/Instituto Andrés Bello.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. (2017). *Nisto cremos. As 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira.

BELAUNDE, Luisa Elvira. (2005). “Introduccion: Cruzados y paralelos”. In L. Belaunde (ed.), *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazônicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, pp. 23-56.

BENITES, Sandra. (2020). “Nhe’ê para os Guarani (Nhandeva e Mbya)”. *Campos* 21(1): 37-42.

BETHONICO, Maria Bárbara. (2021). “A política de demarcação de Terras Indígenas: o caso da Terra Indígena Boqueirão - Roraima - Brasil”. *GEOgraphia*, 23(50): 1-20.

BONFIM, Evandro. (2015). “Glossolalia and Linguistic Alterity. The Ontology of Ineffable Speech”. *Religion and Society: Advances in Research* 6: 75-89.

_____. (2019). “Glossolalia”. *The International Encyclopedia of Anthropology*: 1-5.

BRABEC DE MORI, Bernd. (2015). “Sonic Substances and Silent Sounds: an Auditory Anthropology of Ritual Songs”. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 13(2): 25-43.

_____. (2018). “A Magia da canção, a invenção da tradição e a estruturação do tempo entre os Shipibo, Amazônia Peruana”. *Ilha*, 20(1): 17-44.

BRUNELLI, Gilio. (1996). “Do xamanismo aos xamãs: estratégias tupi-mondé frente à sociedade envolvente”. In E. Langdon (ed.), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 233-265.

BUCHILET, Dominique. (1990). “Los poderes del hablar: terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro”. In E. Basso & J. Sherzer (eds.), *Las culturas nativas latino-americanas a través de su discurso*. Rome: Abya-Yala, pp. 319-352.

_____. (2002). “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro”. In B. Albert & A. Ramos (eds.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 113-144.

BUTT, Audrey. (1960). “The birth of a religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 60 (1): 66–106.

BUTT COLSON, Audrey. (1985). "Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands." *Antropológica*, 63-64: 103-149.

_____. (2001). "Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure." In L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, pp. 221-233.

_____. (2009). *Land: its occupation, management, use and conceptualization. The case of the Akawaio and Arekuna of the Upper Mazaruni District, Guyana*. Panborough: Last Refuge.

BUTT COLSON, Audrey & ARMELLADA, Cesáreo de. (1990). "El rol económico del chámán y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guianas". *Montalban*, n. 22: 7-98.

CAMPOS, Ciro. (2011). *Diversidade socioambiental de Roraima. Subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

CAPIBERIBE, Artionka. (2004). "Os Palikur e o cristianismo: a construção de uma religiosidade". In R. Wright (ed.), *Transformando os deuses, vol. II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, pp. 55-100.

_____. (2006). "Sob o manto do cristianismo: o processo de conversão palikur". In P. Montero (ed.), *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, pp. 305-342.

_____. (2017). "A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação". *Mana* 23(2): 311-340.

_____. (2023). "Indigenous Evangelicals, Adventists, and Catholics: Intersections of Christianity and Shamanism on the Brazil/French Guiana Amazonian Border". In É. Capredon, C. Cernadas & M. Opas (eds.), *Indigenous Churches Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Palgrave Macmillan, Cham, pp. 109-130.

CAPREDON, Élise; CERNADAS, César & OPAS, Minna (orgs.). (2023). *Indigenous Churches Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Palgrave Macmillan, Cham.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (2017). "'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In M. Carneiro da Cunha (ed.), *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, pp. 326-407.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1985). "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71: 191-208.

CARVALHO, Agnaldo Teixeira de. (2016b). *Canaimé, a personificação do mal*. Dissertação de Mestrado. PPGL, Universidade Federal de Roraima.

CARVALHO, Fabio de Almeida. (2015). *Makunaima/Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro, e-papers.

_____. (2016a). “Theodor Koch-Grünberg e a cultura brasileira”. *Revista Gragoatá*, v. 21/41: 665-685.

CIRINO, Carlos Alberto & SILVEIRA, Edson Damas. (2016). *Perícia antropológica: teoria crítica, prática forense e o controle da BR 174 pelos Waimiri Atroari*. Boa Vista: EDUFRR.

CIRINO, Carlos; TORRES DOS SANTOS, José & XAVIER, Paulo. (2020). “Os imigrantes refugiados indígenas Warao em Roraima: os abrigos como políticas públicas de acolhimento”. In C. Cirino & L. Chaves (eds.), *Processos identitários diferenciados: etnografias contemporâneas a partir do extremo norte brasileiro*. Boa Vista: Editora da UFRR, pp. 161-192.

COOPER, Daniel. (2015). *Under Mount Roraima: The Revitalization of a Shamanic Landscape and Practice*. Tese de Doutorado. St. Antony’s College, University of Oxford.

_____. (2019). “The spiritual geography of landscape”. *PRism*, 15(1): 34-49.

_____. (2025). “Kanaima (E’toto) and the Ecology of Violence in the Circum-Mount Roraima Landscape”. In J. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (eds), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 103-124.

COSTA, Luiz Antônio. (2013). “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. *Mana* 19 (3): 473-504.

DELÈAGE, Pierre. (2010). “Rituels du livre en Amazonie”. *Cahiers des Amériques Latines* 63-64(1-2): 229-50.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. 12. Print. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DIAS JÚNIOR, Carlos Machado. (2006). *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

EPPS, Patience & RAMOS, Danilo Paiva. (2020). “Enactive Aesthetics: The poetics of Hupdah incantation”. *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 0, issue 0: 1-25.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (2004). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. São Paulo: Editora Zahar.

EWART, Elizabeth. (2005). “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia*, 48(1): 9-35.

FARAGE, Nádia. (1991). *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.

_____. (1997). *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

_____. (2002). “Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana”. In B. Albert & A. Ramos (eds.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 507- 526.

_____. (2018). “De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos Caribe-Holandês no século XVIII”. *Anuário Antropológico* 9(1): 174-187.

FARAGE, Nádia & SANTILLI, Paulo. (1992). “Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco”. In M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 267-278.

_____. (2006). “Introdução”. In *Do Roraima ao Orinoco, v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 e 1913*. Theodor Koch-Grünberg; tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, pp. 11-20.

FAUSTO, Carlos. (2008). “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14(2): 329-366.

FAUSTO, Carlos & COSTA, Luiz. (2021). “Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 1)”. *Mana* 27(3): 1-29.

_____. (2022). “Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2)”. *Mana* 28(1): 1-33.

FIOROTTI, Devair. (2017). “Erenkon do circum-Roraima. Ou uma poética da repetição.” *O Eixo e a Roda*, 26(3): 101-128.

_____. (2018). “Taren, eren e panton: poeticidade oral Macuxi”. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 53: 101-127.

FRANCHETTO, Bruna. (2020). “Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas”. *Campos*, 21(1): 21-36.

FRANK, Erwin & CIRINO, Carlos Alberto. (2010). “Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica”. In R. Barbosa & V. Melo (eds.), *Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia*. Boa Vista: FEMACT, pp. 11-33.

FREITAS SILVEIRA, Valeska. (2018). “Maria, mãe de Jesus, na Igreja Anglicana”. *Último Andar*, 3(1): 45-59.

GALLOIS, Dominique (org.). (2005). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP.

GIBRAM, Paola. (2020). “Falas da diferença: aconselhamentos e modos de ser kanhgág pé”. *Campos* 21(1): 43-60.

GOLDEMBERG, Deborah *et alii*. (2019). *Makunaímã. O mito através do tempo*. São Paulo: Editora Elefante.

GOLDMAN, Marcio. (2015). “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem”. *Mana* 21(3): 641-659.

GONÇALVES, Aurélio Alves. (2014). *Minigramática da língua indígena taurepáng*. Boa Vista: Editora Waraara'pay.

GONÇALVES, Marco Antônio. (1992). “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. *BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 33: 51-72.

GOW, Peter. (1990). “Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru”. *History and Anthropology* 5(1): 87-103.

_____. (1999). “A geometria do corpo”. In A. Novaes (ed.), *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 299-317.

GROTTI, Vanessa. (2009). “Protestant Evangelism and the Transformability of Amerindian Bodies in Northeastern Amazonia”. In A. Vilaça & R. Wirght (eds.), *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Ashgate Publishing Limited, pp. 109-126.

_____. (2013). “Christian bodies, Other bodies: processes of conversion and transformation in Northeastern Amazonia”. In S. Botta (ed.), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Cambridge Scholars Publishing: Newcastle, pp. 175-188.

GUTIÉRREZ-CHOQUEVILCA, Andrea-Luz. (2013). “Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza)”. *Cahiers d'anthropologie sociale* 1(9): 33-47.

HAMILTON, Taylor. (2023). *A History of the Unitas Fratrum, Or Moravian Church, in the United States of America*. Legare Street Press.

HAUCK, Jan & HEURICH, Guilherme. (2018). “Language in the Amerindian imagination. An inquiry into linguistic natures”. *Language & Communication*, 63: 1-8.

HEURICH, Guilherme. (2020). “Broken words, furious wasps. How should we translate the sonic materiality of Araweté ritual singing?” *Journal de la Société des américanistes* 106(1): 105-126.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2014). “The politics of ontology: anthropological positions”. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, January 13.

HUGH-JONES, Stephen. (2002). “Nomes secretos e riqueza visível: nomação no Noroeste Amazônico”. *Mana* 8(2): 45-68.

JABUR, Clarisse do Carmo. (2014). *Os tiko töpö: uma reflexão sobre as categorias de alteridade dos Sanuma (subgrupo Yanomami)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília. Brasília.

JANIK, Tarryl. (2025). “Revisiting Kanaima Among the Patamona: Tracing the Footsteps of Neil L. Whitehead”. In J. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 125-142.

KELLY, José. (2005). “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana* 11(1): 201-234.

KELLY, José & MATOS, Marcos. (2019). “Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul”. *Mana* 25(2): 391-426.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. (1982). *Del Roraima al Orinoco (1917-1928)*, 3 vols. Caracas: Caracas: Ernesto Armitano.

_____. (2006). *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.

LAMBOS, Balbina & LEWY, Matthias. (2025). “Hay que hacer una nueva cesta”. In J. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 21-28.

LAND, Gary. (2005). *Historical Dictionary of Seventh-day Adventists*. Maryland: The Scarecrow Press.

LEA, Vanessa. (2012). *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp/FAPESP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus.

_____. (1996). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008). *Raça e história*. São Paulo: Editora Presença.

LEVY, Gabriela Copello. (2003). *Vozes inscritas: o movimento religioso de San Miguel entre os Pemón, Venezuela*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

LEWY, Matthias. (2012a). “Different ‘seeing’ – similar ‘hearing’. Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela)”. *Indiana* 29: 53-71.

_____. (2012b). “The Rituals of Orekotón and the Aguinaldos Pemón – The system of appropriation in Pemón Music (Gran Sabana/Venezuela)”. *Freie Universität Berlin*: 1-23.

_____. (2017). “‘Com o arquivo de volta ao campo’. A reinterpretação e recontextualização das gravações de Koch-Grünberg (1911) entre o povo Pemón”. *Música em Contexto, Brasília*, n.º. 1: 251-288.

- _____. (2018). “Los cantos de Kanaima.” *Ilha*, 20(1): 89-115.
- _____. (2021). “Aves e sons de aves na metafísica indígena nas Guianas”. In *Anais do X Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*. Porto Alegre.
- _____. (2025). “Kanaimaton and the Sound of Violence in the Circum-Roraima Region”. In J. Whitaker, M. Lewy & t. Janik (eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 83-102.
- LIMA, Tânia Stolze. (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana* 2(2): 21-47.
- _____. (2002). “O que é um corpo?”. *Religião & Sociedade*, 22(1): 09-20.
- _____. (2005). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA.
- LOPEZ, Telê Ancona. (2013). “O Macunaíma de Mário de Andrade nas páginas de Koch-Grünberg”. *Manuscrita*, 24: 151-161.
- MACEDO, Valéria & SZTUTMAN, Renato. (2014). “A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)”. *Cadernos de Campo*, n. 23: 287-302.
- MACHADO, Amanda. & PEREIRA, Jama. (2020). “O kanaimé em território wapichana: região amazônica entre o Brasil e a Guiana Inglesa”. *Organon* 35(70): 1-17.
- MATOS, Marcos. (2018). “Parentesco por brincadeira no alto rio Iaco.” *Anuário Antropológico*, 43(2): 207-228.
- MAUSS, Marcel. (2003). “Ensaio sobre a dádiva”. In M. Mauss (ed.), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 183-314.
- MONTARDO, Deise. (2018). “Sons e espacialidade, os caminhos nos cantos e danças guarani”. *Ilha* 20(1): 145-161.
- MONTERO, Paula (org.). (2006). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo.
- MONTICELLI, Caio. (2020). *Patá matá, o que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. (2021). “O cultivo da mandioca por um povo indígena adventista na Amazônia”. *Maloca - Revista de Estudos Indígenas*, v. 4, pp. 01-25.
- MOREIRA, Elaine. (2018). “Os Warao no Brasil em cenas: ‘o estrangeiro...’”. *Périplos – Revista de Estudos sobre Migrações*, 2(2): 56-68.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela & SOARES-PINTO, Nicole. (2024). “Parentesco com a terra e as cosmopolíticas indígenas do cuidado”. *Estudos Avançados* 38(112): 173-193.

OVERING, Joanna. (1991). “A estética da produção. O senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*: 7-33.

_____. (1994). “O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia”. *Idéias*, 1(2): 81-118.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan. (2000). “Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology”. In J. Overing & A. Passes (eds.), *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Routledge, London and New York Press, pp. 1-30.

PEIRANO, Mariza. (2000). “A análise antropológica de rituais”. *Série Antropologia*, v. 270: 1-35.

_____. (2002). “Prefácio. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica”. In: M. Peirano (ed.), *O dito e o feito. Ensaio de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 7-14.

PINTO DE SOUZA, Gecionny. (2020). *Os desafios da Igreja Anglicana na atualidade*. São Paulo: Delicatta.

PITARCH, Pedro. (2010). *The Jaguar and the Priest. An ethnography of Tzeltal Souls*. University of Texas Press.

PRESTES FILHO, Ubirajara. (2006). *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

RABELO FILHO, Manoel Gomes. (2012). *A representação social do kanaimê, do piya'san e do tarenpokon nas malocas Canta Galo e Maturuca*. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Católica de Pernambuco.

RAMOS, Danilo Paiva. (2022). “Caminhos de Bisiw: uma abordagem tensiva da mobilidade ritual no Jurupari dos Hupd'äh”. *Mana* 28(2): 1-31.

RAMOS, Danilo Paiva & EPPS, Patience. (2018). “Caminhos de sopro: discurso xamânico e percursos florestais dos Hupd'äh”. *Mana*, 24(1): 161-198.

REIS, Nelson Joaquim. (2009). “Monte Roraima, RR. Sentinela de Macunaíma”. In M. Winge et alii (eds.), *Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil – volume II*. Brasília: CPRM, pp. 89-98.

RIVIÈRE, Peter. (1984). *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROBBINS, Joel. (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.

ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi & VILAÇA, Aparecida. (2014). “Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity

and the Revival of Anthropological Comparison”. *Comparative Studies in Society and History*, 56(3): 559-590.

RODRÍGUEZ, Iokiñe; GÓMEZ, Juvencio & FERNÁNDEZ, Yraida. (2023). *La Historia de los Pemon de Kumarakapay*. Reino Unido: Escuela de Desarrollo Internacional de la Universidad de East Anglia (Segunda edición).

SÁ, Lucia. (2002). “Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu”. In S. Medeiros (ed.), *Makunaíma e jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, pp. 245-259.

SAIGO WILLIAMS, Matilda & JANIK, Tarryl. (2025). “Interview with Matilda Saigo Williams”. In J. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 149-154.

SANTILLI, Paulo. (1994). “La tradition orale Karib”. *Recherches brésiliennes. Archéologie, histoire ancienne et anthropologie*: 291-232.

_____. (2001). *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (2002). “Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa”. In B. Albert & A. Ramos (eds.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 487-506.

SEEGER, Antony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979). “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SENSBACH, Jon. (2006). *Rebecca's Revival: Creating Black Christianity in the Atlantic World*. Harvard University Press.

TAUSSIG, Michael. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TAYLOR, Anne-Christine. (2017). “L’art d’infléchir les âmes. Les chants anent des Jivaro achuar comme techniques d’apparementement”. *Terrain, Anthropologie & Sciences humaines*, n. 68: 46-67.

THOMAS, David. (1976). “El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon”. *Antropologica*, 43: 3-52.

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

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. (2010). “Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos”. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 7(1): 56-65.

VIEIRA, Jaci Guilherme. (2003). *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima. A disputa pela terra - 1777 a 1980*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.

VILAÇA, Aparecida. (1999). “Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari’ (Pakaa Nova)”. In R. Wright (ed.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 131-154.

_____. (2005). “Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities”. *Royal Anthropological Institute*, 11: 445-464.

_____. (2008). “Conversão, predação e perspectiva”. *Mana* 14(1): 173-214.

_____. (2015). “Do animists become naturalists when Converting to Christianity? Discussing an Ontological Turn”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(2): 3-19.

_____. (2016). “Eating God’s Words: Kinship and Conversion”. In A. Vilaça (ed.), *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press, pp. 97-120.

_____. (2023). “Foreword: New Pluralities”. In: É. Capredon, C. Cernadas & M. Opas, *Indigenous Churches Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Palgrave Macmillan, Cham, pp. vii-xiv.

VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin (orgs). (2009). *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among indigenous People of the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1986). *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Editora: Jorge Zahar.

_____. (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio”. *Mana* 2(2): 115-144.

_____. (2002a). “O problema da afinidade na Amazônia”. In E. Viveiros de Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 87-180.

_____. (2002b). “O nativo relativo”. *Mana* 8(1): 113-148.

_____. (2002c). “Xamanismo e sacrifício”. In E. Viveiros de Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 457-472.

_____. (2002d). “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In E. Viveiros de Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-400.

_____. (2004). “A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada”. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10): 247-264, julho de 2019.

_____. (2006). “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Caderno de Campos*. n. 14/15: 319-338.

_____. (2007). “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In R. Caixeta de Queiroz & R. Nobre, *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, pp. 1-39.

_____. (2015). “Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate”. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 2-17.

WAGNER, Roy. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WALKER, Harry. (2016). “Documents as displaced voice: writing among Amazonian Urarina”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21(3): 414-433.

_____. (2018). “On logophagy and truth: Interpretation through incorporation among Peruvian Urarina”. *Language & Communication* 63: 15-22.

WHITAKER, James. (2025). “Armas y brujería: robo, intercambio y kanaima entre los makushi”. In J. Whitaker, M. Lewy & T. Janik (eds.), *Sorcery in Amazonia. A Comparative Exploration of Magical Assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 29-60.

WHITAKER, James; LEWY, Matthias & JANIK, Terry (orgs). (2025). *Sorcery in Amazonia: a comparative exploration of magical assault*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut.

WHITEHEAD, Neil. (1990). “The Snake Warriors – Songs os the Tiger's Teeth: a descriptive analysis of Carib warfare, ca. 1500-1820”. In J. Hass (ed.), *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

_____. (2002). *Dark Shamans. Kanaima and the poetics of violent death*. Duke University Press: Durham & London.

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

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