

De profetas a pregadores: A conversão Taurepáng à religião do 7º dia

Geraldo Andrello
 Instituto Socioambiental

Este artigo busca refletir sobre alguns aspectos de um processo específico de conversão de um grupo indígena amazônico a uma religião evangélica: trata-se da incorporação pelos Taurepáng, povo de língua Carib que habita a região de campos e serras do Estado de Roraima e terras venezuelanas adjacentes, de um ideário profético, bem como de uma prática ritual específica, característica da Igreja adventista do 7º dia. Este processo inicia-se já nas primeiras décadas do século XX e atualmente atinge seu ápice. O cotidiano nas três aldeias (Macaiapáng, Sorocaima e Wadarapai, alto rio Surumu) atualmente existentes em território brasileiro é assim marcado pela cadência semanal dos cultos adventistas.

As raízes deste processo localizam-se em território venezuelano, nas antigas aldeias que, pelo menos até a década de 30, os Taurepáng estabeleceram nas bases do monte Roraima. Esta região, ponto de confluência entre as fronteiras de Brasil, Venezuela e Guiana, foi até então visitada por pastores adventistas americanos que ali chegavam através da Guiana Inglesa. Durante a década de 60, três grupos locais deslocam-se da savana venezuelana para o rio Surumu, em território brasileiro, trazendo consigo a doutrina adventista progressivamente adotada ao longo dos anos. Nestas três aldeias, os Taurepáng, logo de início, trataram de construir as igrejas (*chochi*) destinadas à realização dos cultos ¹.

Venezuelanos e crentes, estes dois atributos conjugados identificam, aos olhos da sociedade regional, os Taurepáng no alto Surumu, identificação que emerge, sobretudo, como acusação diante de sua recusa expressa em prestar trabalho assalariado aos regionais. Com efeito, a adesão à religião adventista torna praticamente impossível uma interação mais direta entre os Taurepáng e representantes da sociedade regional, tornando suas aldeias um universo voltado para si mesmo, cujas fronteiras são claramente delimitadas.

A prática do adventismo imprime à vida social Taurepáng um ritmo próprio: jamais, por exemplo, encontrar-se-á, aos sábados, um Taurepáng transitando pela estrada ou pelo BV-8 (vilarejo localizado na fronteira Brasil/Venezuela, ponto terminal da BR-174, estrada que corta o território ocupado pelos Taurepáng), pois, sem margem de dúvida, estarão todos reunidos em suas igrejas contruídas ao centro das aldeias. O sábado é integralmente dedicado à realização de longos cultos, compostos por sermões, orações e cantos, dos quais não se admite ausência.

A vida ritual das aldeias é visivelmente marcada pelas atividades nas igrejas. Além do grande culto dos sábados, há outros ao longo da semana, nas noites de domingo, quartas e sextas-feiras. Nestes cultos, há sempre uma pregação proferida por alguns dos

¹ Para uma discussão detalhada sobre a história recente dos deslocamentos empreendidos pelos Taurepáng através da fronteira Brasil-Venezuela ver ANDRELLLO 1993.

membros adultos da congregação, não havendo um papel cerimonial fixo ocupado por alguém além de certos "cargos", tais como "Ancião da Igreja", "Diretor do Coral", "Diácono" e outros, ocupados aleatoriamente pelas pessoas para o desenvolvimento dos trabalhos da igreja. As mulheres mais velhas parecem dedicar-se especialmente à limpeza e à decoração, divisão de papéis que aliás corresponde a um modelo comum em qq. igreja adventista.

Porém, as funções na igreja não constituem o traço mais valorizado pelos Taurepáng. Com efeito, muito poucos saberiam dizer o que cada um dos papéis representa e quais suas atribuições. O que parecem valorizar e dedicar toda suas atenção são os sermões, proferidos na própria língua Taurepáng por determinados homens que se destacam como entusiasmados pregadores - assim chamados *ekamanin*, de *ekama*, contar, dizer, transmitir uma mensagem, verbo que, acompanhado pelo sufixo *nin*, designa aquele que é responsável pelo ato. Ou seja, *ekamanin* poderia ser traduzido como "aquele que transmite uma mensagem".

A religiosidade Taurepáng parece assim enfatizar a frequência aos cultos e a atenção com que ouvem seu pregadores. Apesar de quase todos os membros das aldeias adventistas possuírem uma bíblia, um livro de cantos e serem em sua maioria letrados, a leitura das escrituras sagradas não é parte importante de sua prática religiosa. Ainda assim a bíblia é um valioso objeto, onde estão registradas as palavras fundamentais. Tais palavras, no entanto, adquirem tal importância somente à medida em que são proferidas pelos pregadores. Ter uma bíblia para os Taurepáng sempre me pareceu satisfazer uma necessidade de ter junto a si a "boa palavra", proferi-las de modo "correto" e solene parece depender de um conhecimento mais aprimorado acerca de como conquistar o paraíso celeste prometido pelos pregadores durante os cultos: afirmam os Taurepáng que eles "entendem melhor a mensagem". Este traço deriva tanto do estudo das escrituras como da capacidade individual de cada um para a oratória.

Cultos durante toda a semana, bíblias e hinários adventistas: sinais que, aparentemente, insinuam transformações impostas por missionários. No entanto, a partir do modo como os Taurepáng relatam os episódios que se sucedem neste processo, nota-se de fato um "trabalho" de adaptação simbólica entre a cosmologia tradicional e as novas categorias escatológicas que lhes eram propostas pelos missionários. A elaboração daquele conhecimento trazido pelos missionários viria a ensejar a emergência de uma variante específica entre outras modalidades de movimentos proféticos que então se constituíram entre os povos Carib da região. Ou seja, a introdução das doutrinas adventistas veio a ocorrer em um campo já significativamente marcado por uma efervescência religiosa. Vejamos em linhas gerais qual era esse contexto.

Viajantes, missionários e devotos

Movimentos religiosos parecem ter se sucedido na região desde, pelo menos, o século XIX. Já para o ano de 1864, encontramos referência a respeito de uma grande concentração ocorrida em uma aldeia Taurepáng conhecida por Ibirima-Yeng, em território venezuelano, liderada por um jovem xamã (APPUN, 1893:318ss). Prometia este jovem a seus seguidores a obtenção de diversos itens manufaturados, dos quais os índios tinham conhecimento graças ao contato esporádico com viajantes e missionários. Os participantes do movimento tornar-se-iam iguais aos brancos caso fôsse observada uma sórdida condição: deveriam matar-se uns aos outros. Ressucitariam dias mais tarde,

portando os bens desejados e com a pele clara. Até o momento em que foram capazes de realizar o que fôra recomendado, entregou-se o séquito a intermináveis danças madrugadas adentro, recebendo de seu líder pedaços de papel impresso: fragmentos de jornais ingleses utilizados por antigas expedições à região para a secagem de espécimes botânicos. O desfecho deste episódio não foi dos mais felizes. O xamã-profeta Awacaipu acabou morto por seus seguidores, decepcionados que estavam com o não cumprimento das promessas.

A crônica da região traz exemplos semelhantes para os anos seguintes. Particularmente interessantes são os relatos dos naturalistas ingleses E. Im Thurn (1885) e H.I. Perkins (1885). Desde o rio Potaro, passando pelo rio Maú, até o monte Roraima, inúmeras eram as aldeias em que os viajantes anotaram uma verdadeira "extraordinary ecclesiastical mania" que havia tomado os povos da área: Akawaio, Patamona, Macuxi e Taurepáng, todos de língua Carib. Especificamente na aldeia taurepáng de Teunok, Im Thurn (apud BUTT, 1960:67) iria presenciar, por ocasião da festa de natal do ano de 1884, um ininterrupto ritual que estendeu por toda a noite. Segundo as impressões do viajante, tratava-se de uma monótona coreografia em que todos os membros da aldeia dispunham-se em um grande círculo. Marcavam o passo de maneira cadenciada segundo um canto no qual a palavra Aleluia era repetida inúmeras vezes. Muito caxirí era consumido.

Este fenômeno é tratado por A. Butt (1960) como a emergência de uma religião sincrética, na qual elementos da cosmologia tradicional Carib mesclam-se àquilo que estes povos puderam absorver do cristianismo anglicano de missionários ingleses que estiveram pela região. Nota-se, portanto, que fatores de ordem histórica intevêm na constituição desta singular religião.

Assim explica a autora: após a saída do missionário T. Youd da aldeia do Pirara (Guiana Inglesa), no rio Rupununi, em 1841, nenhuma outra missão se estabeleceu na região até o início do século XX em função da neutralização de um grande território entre os rios Essequibo e Cotingo. Tratava-se de um litígio de fronteiras entre o Brasil e a Inglaterra, o qual foi arbitrado somente em 1904 pelo rei da Itália (FARAGE & SANTILLI, 1992). Durante este período de mais de 60 anos, vários foram os grupos - Macuxi principalmente - que se deslocaram em direção à costa guianense, em especial em direção aos centros missionários (ver também BUTT COLSON, 1985). Nestas viagens receberiam, além de manufaturados, ensinamentos cristãos. É significativo o relato do missionário H. Brett (1868) sobre uma visita que teria recebido de um grupo de índios da região do monte Roraima (entre eles, vários Taurepáng): "We did not fetch these people, but God hath brought them to us".

De volta às suas aldeias de origem, esses "viajantes" viriam a tornar-se os arautos de um paraíso celeste, propondo então um novo esquema ritual. Esta nova prática religiosa passaria a ser conhecida como Aleluia, um movimento de caráter marcadamente profético. Na versão apresentada por A. Butt (1960), o nascimento do Aleluia é reputado a um profeta Macuxi chamado Bichiwung, cuja trajetória inicia-se com um período de permanência junto a um pastor inglês em Georgetown, onde recebeu o batismo. Nesta sua estadia junto aos brancos teria tido uma revelação: seguindo o mesmo modelo do transe xamanístico, sua alma liberada do corpo encontra-se com o "pai celeste" de que falavam os cristãos. Ao que tudo indica, muito mais significativo do que o impacto provocado pelo contato com os europeus teria sido este "contato espiritual" com as

divindades por eles proclamadas; jamais os brancos poderiam suspeitar que aqueles índios seriam capazes de promover este outro encontro.

Neste encontro, Bichiwung recebe um livro com bons ensinamentos e o canto do Aleluia. É também prevenido quanto aos ensinamentos dos brancos: propositadamente incorretos, somente a prática do Aleluia os levaria a alcançar o paraíso celeste pós-morte. O retorno de Bichiwung a sua aldeia seria o início de um rápido processo de disseminação do Aleluia por entre os Macuxi, Akawaio, Patamona e Taurepáng. Entre estes povos, outras lideranças viriam a emergir, todas elas enfatizando a idéia de um "caminho do céu" (*kak iemaruk*) a ser vencido após a morte.

Exatamente neste contexto ocorrem as visitas de pastores adventistas entre os Taurepáng. Sua presença entre estes índios, como foi acima mencionado, se dá em território venezuelano: em 1911, o pastor O.E.Davis permanecerá por cerca de um mês na aldeia de Kawarianá, no monte Roraima, onde veio a falecer; entre 1927 e 1931, o pastor A.W.Cott estaria pregando na aldeia de Akurimã, mais a leste, no rio Uairén, muito próxima à fronteira com o Brasil. onde construiu uma igreja e frequentemente promovia farta distribuição de roupas (CARY-ELWES, 1912/1985; MEYER, 1931 e THOMAS, 1982). Vejamos o que teria se passado na primeira aldeia.

Vários exploradores da região estiveram em Kawarianá. Já em 1895, J.J.Quelsh (1885) relata a recente formação da aldeia. No ano de 1912, logo após a morte de O.E.Davis no lugar, Kawarianá foi visitada sucessivamente pelo geógrafo americano H.E.Crampton (1912), pelo etnólogo alemão T.Koch-Grunberg (1921/1982) e pelo jesuíta inglês I.Cary-Elwes (1909-1923/1985). De seus relatos, depreende-se a tensão pela morte do pastor, bem como a intensidade das atividades religiosas ali praticadas. A aldeia crescera significativamente com a chegada de Davis e seu líder Jeremiah dirigia frequentes cerimônias seguidas por cantos e danças que em nada ficam a dever àquelas descritas para o Aleluia. No relato do alemão Koch-Grunberg deparamo-nos com um inusitado mal humor etnocêntrico: o "Araruya", como chamava o ritual, aborrecia profundamente o etnólogo. Já o jesuíta Cary-Elwes, em 1916 passando por Kawarianá após a morte de Jeremiah, afirmava: "This was then (1912) a flourishing village: Jeremiah was their high priest. He knew the Protestant service by heart... [CARY-ELWES (1909-23)1985:82].

Serviços religiosos protestantes - o que, aliás, levava Jeremiah e seus seguidores a recusar o batismo oferecido pelo jesuíta - e Aleluia. Ao que tudo indica, uma associação entre a mensagem trazida pelo missionário e o conteúdo simbólico do Aleluia teria ensejado uma prática religiosa peculiar a esta aldeia. Em 1989, na aldeia Taurepáng de Maurak (Venezuela), conheci um neto de Jeremiah, Raimundo, então com mais de 80 anos de idade. Segundo este informante, o Aleluia praticado em Kawarianá era uma "criação" de seu avô. Os cantos ensinados pelo pastor teriam sido adaptados às antigas danças, e daí teria nascido o Aleluia. Conta também que Jeremiah compreendera a mensagem de que, após a morte, um bom lugar havia sido preparado por Jesus (*Jeshicrai*) junto a Deus (*Gad*), mas para alcança-lo seria necessário observar um conjunto de práticas, entre elas inúmeras proibições alimentares e o abandono das curas xamanísticas e da poligamia. Jeremiah procurava passar esses ensinamentos reunindo vários grupos Taurepáng em Kawarianá, durante a época do natal (uma festa como a de Teunok presenciada por Im Thurn em 1884?), para dançar o Aleluia. Desse modo, o canto do Aleluia e os ensinamentos transmitidos por Davis, tal como foram recebidos pelos Taurepáng, contituíam doutrinas passíveis de serem conciliadas. É impossível afirmar, no entanto, se, mesmo antes da chegada do pastor, o Aleluia já haveria atingido

Kawarianá ou se teria sido justamente após o contato com o adventismo que uma forma específica desse profetismo se instituiu na aldeia.

Frise-se ainda que circulavam em Kawarianá pequenos exertos de textos bíblicos produzidos nas missões próximas à costa. Grande valor era atribuído àquelas desconhecidas palavras e a Jeremiah era reputado o conhecimento da língua inglesa - de fato, seu vocabulário restringia-se ao alfabeto e aos algarismos de um a dez. Embora restrito, nem por isso imprestável: a liturgia promovida por Jeremiah valia-se justamente deste parco conhecimento; nas mãos, sempre algum pedaço de papel. Jeremiah é ainda, assim como Davis, lembrado pelos Taurepáng:

Antigo que chama Jeremiah, ele manda chamar pessoal pra passar natal com ele, pra dançar. Por isso que ele falou: -É Cristo que vem. Começa de tarde pra ir até de manhã. Aleluia, antigo dele mesmo, eu vou cantar: - (canta algo que seria um inglês incompreensível). Assim que ele canta, ele dança cantando esse aí. Eu não sei o que quer dizer esse aí também. Não é Taurepáng não, é inglês, não sei como ele aprendeu inglês. Então, depois de dançar, vão fazer reunião, o culto, dia inteiro. Jeremiah já era adventista, culto dele parece que adventista. Pregava assim mesmo, história do Jesus. Que Jesus fez tudo, o céu, terra, Roraima, tudo, água. Jesus nosso pai, Deus. Ele guardava o sábado, mas não era muito bem. Às vezes não guarda, trabalha, dança....(Bento Loyola, Aldeia de Macaiapáng, fev/90).

Antes de sua morte Davis iria ainda prevenir os Taurepáng para que não deixassem de crer na nova mensagem e que aguardassem por um novo missionário que viria para suceder-lo. Até 1927, os Taurepáng ficariam aguardando. Neste ano, o pastor A.W.Cott, perfazendo o mesmo caminho de Davis, alcançaria as aldeias de Arabopo e Akurimã. A primeira seria formada por antigos membros de Kawarianá - que, lembremos, havia se desintegrado em 1916 -, na segunda, o pastor viria a estabelecer sua base permanente. Ali, uma grande concentração veio a ocorrer e os primeiros batismos foram ministrados. Até 1931, Cott permaneceria no lugar, influenciando decisivamente o líder André. Nesse mesmo ano, um destacamento militar venezuelano chegava a Akurimã com a missão de expulsar o pastor estrangeiro (MEYER, 1931, THOMAS, 1982). Após sua expulsão, missionários franciscanos chegariam para assumir a catequese dos Taurepáng, fundando a missão de Santa Elena em Akurimã (VENEZUELA MISIONERA, 1949). Resistentes em aceitar os missionários católicos, os grupos que estiveram reunidos em Akurimã entre 1927 e 1931 dispersam-se em pequenos núcleos ao longo da fronteira Brasil-Venezuela e permanecem realizando seus cultos em suas próprias casas.

Os membros mais velhos das atuais aldeias Taurepáng ainda recordam-se de suas passagens, quando crianças, pela aldeia de Akurimã para conhecer Cott, referido na tradição oral como Papacá. Alguns deles chegaram a receber as lições de inglês que o pastor passou a ministrar diariamente às crianças. A presença de um pastor de origem americana nas fronteiras do Brasil e Venezuela preocupava não apenas às autoridades venezuelanas - que não tardaram a expulsá-lo -, mas também aos representantes da recém-instalada missão beneditina do rio Branco, em lado brasileiro. O monge beneditino D. Alcuino Meyer, responsável por inúmeras viagens de desobriga entre os povos indígenas dos campos de Roraima durante as décadas de 20 e 30, lamentava profundamente o "estrango" causado entre os Taurepáng pelo pastor adventista. Reclamava o monge de que muitas famílias localizadas em território brasileiro acorriam à aldeia de Akurimã na Venezuela para dedicar-se aos cultos protestantes. Abandonavam

sua recente adesão ao catolicismo e passavam a se recusar a prestar trabalho aos pecuaristas que vinham se instalando nos campos naturais do alto rio Branco (MEYER 1931)

Neste segundo passo da conversão, não há referências às danças do Aleluia, algo que provavelmente era desaprovado pelo Papacá. Por outro lado, agora muitos Taurepáng obtinham os tão valorizados escritos, astutamente distribuídos por Cott entre os mais velhos. Até os dias de hoje, podemos encontrar nas aldeias taurepáng livretos impressos na década de 20 que o pastor carregava consigo; tratam-se de pequenos trechos bíblicos traduzidos para o Akawaio. Segundo afirmam os próprios Taurepáng, era com esse instrumento nas mãos que alguns deles, notadamente os xamãs em vias de abandonar as curas, aventuravam-se por outras aldeias com a finalidade de conquistar novos seguidores. Os antigos xamãs, afirmam também, defrutavam de grande prestígio por várias partes do território, o que certamente contribuía para que a doutrina que transmitiam fosse bem recebida. Fato é que o conteúdo de seus discursos vinculava-se diretamente às suas habilidades xamanísticas. A partir da história oral taurepáng, que tematiza particularmente a saga do pastor americano expulso pelos soldados venezuelanos, podemos observar como, durante esse período, surgirão diversas formulações a respeito do caminho que levava ao paraíso celeste.

Em diversas reminiscências que pude coletar, em tais formulações as almas dos mortos defrontam-se com inúmeros perigos e seres sobrenaturais, traços característicos do transe xamanístico taurepáng. Pode-se aí entrever uma forma específica de incorporação das doutrinas adventistas, bem como a causa que levaria muitos Taurepáng a estabelecerem-se na aldeia de Akurimão nos anos entre 1927 e 1931, abandonando o uso de tabaco, do caxiri alcoólico e assumindo diversas restrições alimentares. Passemos à análise de alguns relatos. Em primeiro lugar, os ensinamentos de uma xamã que esteve em contato direto com o pastor adventista, narrados por seu filho Bento Loyola, 80 anos, líder da aldeia de Macaiapáng:

Papai contava história só isso aí que tem caba, tem... . Diabo, né! Que não deixa a gente passar direito pelo caminho que Jesus foi (para o céu). Então diabo taí, tá fazendo pra gente não passar. Esse aí, pra não chegar lá. Então quando a gente vai pelo caminho do Jesus que foi, a gente vai andando, andando... . Aí tem rego lá, fundo! Tem ponte... é diabo. Aí a gente não passa, vai prá lá, prá cá... . Aí gente passou, quando gente pedindo Deus pra passar, aí anjo tá ali pra ajudar, aí passou. Aí Deus taí, anjo taí, levando, levando... . Aí chegou lá, tem pau grande pra ninguém poder passar, chama Urayanda-Yég, o pau, o pau, como pau de embaúba, que tem aí, Samaúba, como papai contava, mas ninguém sabe que pau é esse.

Grande! Ninguém pode... aí a gente vai lá de novo, de novo, se não crede em Jesus aí perdeu, não pode passar. Antes também, tá vindo aí, a gente vai ali, beirando, beirando... nem ninguém pode subir, nada! Aí beirando, beirando, voltando, procurando prá passar onde. Aí chega perto, na casa dos caba, tem grande! Aí gente passando, aí gente mexeu, aí caba vai avançando, levando.

Pronto, pra onde que a gente vai ninguém sabe. Fugiu, não sei pra onde, ninguém acerta mais o caminho. Aí caba velho tá bravo! Tá roncando, no trovão, lá em cima, assim contava papai. Pronto, a gente já voltou pra

baixo, na terra, no corpo mesmo, na terra. Nosso corpo já alimentou com terra, nós fomos feitos com terra.

Aí volta, procura onde ficar. O espírito fica procurando. Então Mauarizada encontra, aí fica na serra. Assim papai contava: -Esse que tá aí, nosso pai, nossa família, morreu aí na serra, tá aí; quando eu tô batendo folha, ele vem ajudar. Que o doente tá passando". Assim meu pai contava.

Agora prá passar pra cima, só depois. Quando Jesus vem, ele não, ele manda levantar daqui. Ele chama trombeta, ele manda anjo pra levantar todinho que morreu aqui pra encontrar ele.

De outro jeito não passa não. Só fica assim, depois que levantar primeiro antigo que guarda mandamento já foi. Depois que os primeiros levantou, aí levantou todinho, esse que o diabo enganou. Esse pessoal que levantou depois, ele vê a gente lá e não pode nem passar. A gente passou no caminho, ele vê longe, ele não pode passar, não pode pular. Aí ele está vendo filho lá, pai, mãe: -Mamãe, eu não fiz nada, você me deixou, vem me bucar! Deu dó. Mas não pode não, diabo enganou, agora diabo vai queimar. Esse não encontra caminho do céu, Kak Iemaruk. (Bento Loyola, Aldeia de Macaiapáng, fev/90).

Frise-se que a viagem descrita pela informante é realizada pela alma de uma pessoa logo após sua morte. O caminho das almas (*Yekaton Iemaruk*) é concebido, assim, como um canal de comunicação entre a terra e o céu. Os mortos que durante a vida obedeceram a uma conduta correta passam por esta via sem encontrar qualquer obstáculo; chegam ao céu, um lugar sem doenças, onde passam a conviver com Deus, *Potori-to*, literalmente, "nosso pai". Por outro lado, os pecadores enfrentam os perigos arrolados na narrativa. Os pecadores, *Imakoi-pe*, são concebidos como "portadores de *Makoi*" ou "aqueles que carregam *Makoi*", categoria equacionada a Satanás, que em uma acepção mais abrangente significa "maldade". Ao chegar em determinado ponto do caminho, os pecadores defrontam-se com um abismo (*Iarantak*) muito profundo. Sua passagem é extremamente difícil, mas é possível que alguns transponham os obstáculos e continuem a viagem ao céu. No entanto, o caminho vai se tornando cada vez mais difícil, como se fosse, segundo uma comparação corrente entre os Taurepáng, uma trilha em uma mata cada vez mais espessa. Em certo ponto, onde o caminho se fecha, há uma Samaúba (*Kuma-yeg*) muito grande, árvore em torno da qual se associam diversos perigos. No mesmo nível em que se encontra a Samaúba, haveria ainda uma "casa de cabas" (*Tapyiucá*), espécie de maribondo, com um picada muito dolorosa. Se uma alma consegue chegar até esse ponto, então as cabas investem sobre ela e cobrem-lhe o rosto com picadas. Desesperada, não pode seguir caminho, e, retornando para a terra, aloja-se entre os Mawari das serras. Diversas outras versões, bem menos detalhadas, apresentavam sempre em comum a presença das cabas como o principal empecilho para o acesso ao céu.

Vários Taurepáng afirmam que essas narrativas lhes foram fornecidas pelos xamãs, em uma época em que nenhum deles possuía uma bíblia para consultar. Dizem os Taurepáng que mesmo os xamãs mais experientes não conseguiam entrar no céu, explicavam que esses obstáculos eram intransponíveis. Teriam assim que esperar pela volta de Jesus Cristo (*Jechicrai*) que os conduziria ao "bom lugar". Neste caso, os tais livros que estes homens ostentavam, ao que parece, trariam palavras e nomes que evocavam, sobretudo, um lugar (um *upata*) a ser conquistado no céu. Como afirmou um informante: "*Eu sei...passar caba velho, grande mesmo né! Esse aí todo mundo já sabe. Esse é livro dos antigos, só contando, né!*" (Mário, Aldeia Casa Branca, 16/5/1990).

Há também referências a pregadores que teriam elaborado versões acerca do caminho do céu que apresentam outra configuração. Em uma outra versão, surge a figura de *Keyemé*, a grande serpente canibal, representada pelo arco-íris. Sobre o caminho do céu, perto ao seu final, haveriam três arco-íris justapostos que, concebidos como *Keyemé*, sucessivamente devoram o pecador: o primeiro engole e defeca, o segundo repete a operação, o terceiro engole e não expele mais. Nesta versão, o único obstáculo que se observa são os arco-íris. A passagem por esta barreira somente seria garantida àqueles que, do mesmo modo como aconselhava *Akuri*, abandonassem *Makoi*. Recorda-se um informante:

"Assim dizia o pregador, aquele que não se arrepende vai sofrer no ventre do arco-íris, por isso tem que se arrepende dizendo: eu tô me arrependendo, não vou tocar mais naquele pecado que eu toquei, não mexo mais..."

Embenata tiaren daktai pecado kupuiyanek

Lembrarei, em outro tempo pecado não terei

Emakoi-ma neke

pecar não

"Toda pregação em idioma indígena, não é nem na Bíblia" (Mário, Aldeia Casa Branca, 16/5/1990).

Note-se, portanto, que o termo *Makoi* aparece como pecado. Há, com efeito, duas acepções para este termo: se, por um lado é o pecado, um ato, por outro, é uma entidade, *Satanás*, e, neste caso, é o responsável pelas barreiras que existem no caminho do céu. *Makoi* significa também "inimigo" e foi adaptado a *Satanás*, uma vez que a ele se atribui os vários males que afetam os homens. Algumas vezes ouvi as pessoas referirem-se a esta personagem como *Makoima* e, assim sendo, o sufixo *ima* o insere em uma galeria de seres sobrenaturais considerados *Enek*, predadores responsáveis pelas doenças que afetam os homens.

Há uma outra similaridade: à pessoa que sofre uma agressão de um *Enek* se diz *Enek-pe*, termo traduzido como doente; ao pecador se diz *Imakoi-pe*, conseqüentemente, alguém que pertence à categoria *Makoi*. Ambos, o doente e o pecador, são considerados pessoas "estragadas", *Imatanesak*, do verbo *Matanepui*, "estragar". O sinal mais claro do estado *Imakoi-pe* é o retorno ao consumo de caxirí. Todas as referências que faziam os Taurepáng a pessoas que, após tornarem-se adeptas da nova doutrina, voltavam à antiga condição, recorrem a este indicador. Assim, as duas acepções do termo *Makoi*, acima mencionadas, não se encontram tão distantes: contam os Taurepáng que volta-se a beber caxirí quando a pessoa foi "estragada" por *Makoi*, de modo que não é o mero ato de ingerir a bebida que a torna *Imakoi-pe*, senão uma espécie de agressão praticada, tal como aquelas que se reputa aos *Mauari* ou outras classes de *Enek*, por *Makoi*.

O termo *Makoi* também aparece em uma lista de palavras apresentadas por D. Thomas (1976:19-20) provenientes de um conjunto de frases que são repetidas ao final de uma cerimônia chamada *Chochimann*, registrada pelo autor na aldeia venezuelana taurepáng de Wonkén no ano de 1975. Este autor a traduz por maldade. Outras palavras, tais como *Potoripik* (a Deus), *Kakpona* (no céu), *Maimu* (palavra) e *Patá* (lugar), também

aparecem. Palavras talvez retiradas dos livros preparados por missionários, aticuladas, no entanto, por xamãs, capazes de ampliar-lhes o sentido, encontrar-lhes um novo uso. Xamãs possuidores de novas palavras, inscritas, por sua vez, nos papéis que circulam pelo monte Roraima desde, pelo menos, a época de Appun. Tal parece ter sido a condição para a emergência de movimentos proféticos na região circum-Roraima. Concentrando-se na composição de um domínio que não recebia um tratamento tão particularizado, vários xamãs voltariam sua atenção a esse "novo lugar" que era anunciado pelos missionários, transformando-se assim em profetas.

Após a partida do missionário adventista da aldeia de Akurimã, esse conjunto de representações, bem como as cerimônias a que davam margem, parecem receber determinados nomes, compostos por adaptações de expressões da língua inglesa utilizadas pelos missionários. Uma delas é esta que acabo de mencionar: *Chochimann*, provavelmente "Church men". Chochi é um termo amplamente empregado na região para referir "igreja", sendo, desse modo, *Chochimann* uma reunião na casa destinada a serviços religiosos. D.Thomas (1976:10) reporta-se ao *Chochimann* como uma manifestação que possuiria o mesmo estatuto que o Aleluia na região do Wonkén, Venezuela, na década de 70. Diferenciando-se, no entanto, do Aleluia, seria um ritual quase diário, composto por um conjunto de pregações e cantos específicos pronunciados em idioma Taurepáng e realizados em uma casa reservada a esse fim, recebendo esta o nome de Chochi. A prática do *Chochimann*, em 1970, sobrepunha-se assim à prática do Aleluia naquela região.

De modo importante, o *Chochimann*, tal como foi descrito por D.J.Thomas, parece relacionar-se diretamente ao proselitismo adventista do início do século. Segundo esse autor, os informantes do lugar apontavam que o *Chochimann* já estava presente na aldeia de Akurimã, à época em que o pastor adventista A. W. Cott estava ali estabelecido. Um desses informantes chegou a descrever em detalhes sua estadia na "Chochi" de "Papacá". Desse modo, as idéias introduzidas por A.W.Cott alcançariam um grande raio de circulação. Desenvolvidas sob a forma do *Chochimann*, seriam transmitidas, a partir da aldeia de Akurimã, por xamãs-profetas que anunciavam a volta de Cristo e prometiam a conquista de um "bom lugar" após a morte.

Uma outra manifestação, esta registrada por A.Butt (1960:99), seria um culto chamado *Chimiding* ou *Chimiting*: a própria autora conjectura que esse termo seja uma corruptela da expressão inglesa "Church Meeting". Este culto ocorria na aldeia de Yuruani na década de 50 e seus cantos evocavam hinos religiosos protestantes, nos quais se distinguem apenas algumas palavras em inglês, cujo significado seria desconhecido aos Taurepáng. Frise-se que os atuais moradores dessa aldeia praticam igualmente a religião adventista. Os cantos do *Chimiting* consistiam em algumas frases em inglês, cujo significado seria desconhecido aos índios. Como ocorria nas cerimônias promovidas pelo velho chefe Jeremiah na aldeia de Kawarianá, um dos versos de um canto do *Chimiting* registrado por A. Butt (1960:99) era "one, two, three". Com efeito, afirma ainda A. Butt ter ouvido de muitos Taurepáng que Jeremiah possuía muitos cantos de *Chimiting*.

Por fim, ambos, o *Chimiting* e o *Chochimann*, recebem, dos antropólogos que os descrevem (A.B.Colson, 1960,1971,1985; D.Thomas, 1976 e 1978) o mesmo caráter atribuído ao Aleluia, constituindo "evidências do intenso interesse que os povos Carib concentram em ensinamentos missionários e de sua habilidade em adaptá-los ao seu modo de vida tradicional" (A.Butt, 1960:99). Penso que são a elas que se referiam meus informantes ao explicarem o conteúdo das pregações realizadas durante o período em

que missionários adventistas estiveram ausentes da Venezuela. Formas próprias à alguns grupos que estiveram em contato com "Davi Pacing", como até hoje referem-se os Taurepáng a O.E.Davis, ou "Papacá", o Chimiting e o Chochimuh parecem indicar que a expansão do Aleluia entre os Taurepáng, ao contrário do caso Akawaio, assumiria novas formas à medida em que se mesclava com a pregação adventista. Assim sendo, parece que, do ponto de vista Taurepáng, o Aleluia, transmitido pelos Macuxi, e o adventismo, trazido pelos missionários, tratavam do mesmo objeto, falavam de um mesmo lugar.

Tais manifestações, parecem-me resultar da circulação, certamente para muito além do que pretendiam os missionários controlar, do conteúdo profético que os xamãs passariam a imprimir em seus discursos. Expandindo-se para muito além da base missionária do pastor A.W.Cott, a nova mensagem conquistaria o interesse de inúmeros grupos Taurepáng. O valor fundamental: o caminho ao céu e como alcança-lo. Segundo A. Butt (1960), este é o ponto central do Aleluia, e, desse mesmo modo, como vimos acima, este é também o tema que guiaria os Taurepáng para a conversão ao adventismo.

Herdeiros da profecia

A atual ortodoxia religiosa observada pelos Taurepáng é algo que vem sendo progressivamente introduzido somente a partir de meados da década de 40. Até esse momento, como foi mencionado acima, os grupos que se diziam adventistas haviam se dispersado e os serviços religiosos passam do centro das aldeias para o interior de suas moradias. Os relatos Taurepáng sobre esse período são unânimes em afirmar uma acirrada perseguição dos missionários franciscanos aos grupos adventistas. *Apurenin* é o termo Taurepáng com que se auto-definem desde aqueles anos até hoje. Derivado do verbo *apure* (acreditar), pode ser traduzido como "crente", ou aquele que aceitou a nova mensagem.

Os anos 40 são marcados pelo retorno à Venezuela de um Taurepáng chamado Francisco André. Este homem passara 15 anos junto ao pastor A.W.Cott na Guiana Inglesa. Reunindo várias parentelas que não haviam aceito o catolicismo, fundou a aldeia de Maurak, ao sul de Santa Elena (missão franciscana em Akurimã), e levantou uma igreja no lugar. A nova aldeia, assim, institui-se em torno de seu novo líder religioso. Nesse sentido, a fundação do Maurak, representa um marco na história recente Taurepáng. A igreja tornou-se uma espécie de "centro" do adventismo e a volta de Francisco André é lembrada constantemente pelos Taurepáng. Dono de um conhecimento mais aprimorado, fruto de sua permanência por 14 anos na missão de Paruima, fundada em 1932 na Guiana Inglesa pelo mesmo A.W.Cott, Francisco André viria a tornar-se um respeitado líder.

Conduzidos por Francisco André, muitos foram os Taurepáng que se deslocaram até a missão adventista de Paruimã na Guiana Inglesa afim de receber o batismo. Os informantes fazem questão de frisar que seu propósito não era se estabelecer em Paruima, mas apenas receber o batismo, ou melhor, em seus próprios termos, *Sembataukan-to*, sendo *Sembatauka*, "lavar", e, quando acompanhado pelo sufixo *to*, significa "nos lavar" ou "lavar o nosso corpo". Entre os seguidores de Francisco André encontravam-se aqueles que viriam a se tornar os primeiros pregadores, tornando-se

também, a partir da década de 40 os responsáveis pela manutenção e propagação das doutrinas adventistas entre os Taurepáng. Ao contrário dos antigos profetas, cujo conhecimento advinha sobretudo de habilidades xamanísticas, aos "pregadores batizados" se atribuía um conhecimento mais aprofundado das escrituras bíblicas e sua importância, entre outros motivos, seria realçada pelo fato de que outros missionários adventistas foram admitidos na Venezuela somente ao final da década de 50, quando passou a vigorar uma nova constituição que assegurava liberdade de culto. Chamados pelos Taurepáng de *ekamanin* (como vimos no início, aqueles que transmitem a nova mensagem), seriam os que viriam a dar as boas vindas aos novos missionários adventistas que passaram a chegar na Venezuela a partir de 1952.

Na década de 70, a Igreja Adventista Venezuelana implantou uma grande escola na aldeia de Maurak, para onde afluem inúmeros estudantes adventistas de toda a Venezuela, ali permanecendo em regime de internato. Os cerca de 1.500 Taurepáng ali residentes convivem mais intimamente com missionários, mas nas outras 4 pequenas aldeias em território venezuelano, bem como nas outras três atualmente estabelecidas no Brasil, onde o adventismo é praticado, a vida religiosa é inteiramente comandada pelos *ekamanin*.

O discurso dos pregadores enfatiza, invariavelmente, os temas do fim-do-mundo e da volta de Jesus Cristo. No Natal de 1988, quando eu estava na aldeia de Sorocaima, ouvi um sermão, no qual mencionava-se uma "pátria celeste", onde os problemas desta terra serão anulados: lá não haverá malária ou qualquer outro tipo de doença e os índios não precisarão de dinheiro. Afirmava-se ainda que hoje tudo é muito caro, pois aproxima-se a vinda de Jesus, de modo que, quanto mais perto estiver a sua chegada, tudo ficará ainda mais caro, e a vida dos Taurepáng mais difícil. Era anunciado um período de mil anos, ao fim do qual Satanás será lançado a um "lago de fogo", ao passo que os homens bons viverão ao lado de Deus em uma "nova terra".

Com efeito, a religião adventista, cisma da igreja luterana, surgida em fins do século XIX, sintetiza um conjunto de profecias, a partir da interpretação dos livros bíblicos de Daniel, Apocalipse e do evangelho do apóstolo João, estabelecendo um calendário profético onde estão previstos eventos tais como a volta de Jesus Cristo, o fim do mundo e a subida dos homens "bons" para o céu. Um de seus princípios básicos encontra-se no capítulo III do evangelho de João, onde Jesus promete aos homens que subirá aos céus para preparar um "lugar", retornando, em um tempo indefinido, a fim de conduzi-los para lá.

Tais idéias, como se vê, possuem um fundo comum às formulações proféticas do início do século. Vejamos o trecho final de uma pregação que se inicia com os primeiros versículos do capítulo III do evangelho do apóstolo João. Reitera-se constantemente a idéia expressa no versículo 16 acerca do lugar a ser preparado por Jesus:

Potorito seuramape tute pe pata konekasena
Deus falou, foi lugar preparar

muretepuí iepe uikman apataza azaresena
depois eu virei, para o lugar te levar

Patauiú esseposak daktai
o Dia está próximo

chochi enatotan zaripra
Igreja ficará vazia

Para ainda melhor vislumbrar a aproximação entre a mensagem dos pregadores e as idéias dos profetas, vale comparar a pregação acima a um antigo canto que, segundo vários informantes, era de uso corrente na antiga aldeia de Kawarianá por volta de 1911. Este canto é hoje recordado por alguns dos mais velhos Taurepáng, afirmando tratar-se talvez de uma versão do Aleluia:

Wei endai apatá murecru
Sol ilumina lugar bom

Twieton serezá
Chegar neste dia

Gad mure ienuza
Filho de Deus para que vejamos

Murezau tukomandon
Então vamos morar

Tukomandon murezau Jesus piau
Vamos morar então com Jesus

Enek-pe pra murezau murezau
Não há doentes então nesta ocasião

O conteúdo da pregação apresentada mais acima, pode-se perceber nitidamente, é exatamente o mesmo desse canto: a certeza de que há um lugar preparado por Jesus a ser alcançado após a morte. Assim sendo, apesar de ostentarem uma bíblia, os pregadores parecem zelar para que, sob o teto das igrejas, as idéias dos antigos profetas não sejam esquecidas. É interessante destacar ainda, que o lugar a ser conquistado apresenta duas características essenciais: um lugar de luz, iluminado pelo sol constantemente, e, inversamente à concepção Taurepáng da condição de sociedade, onde não haverá *Enek-pe*, doentes, pessoas "estragadas" (*imatanesak*), pois não haverá agentes agressores. Com efeito, a oposição claro/escuro presta-se a marcar uma nítida fronteira entre os domínios terrestre e celeste. Este elemento é apontado igualmente por A. Butt (1960) para o caso do Aleluia. Afirmam os Taurepáng:

"Esse (o céu) aqui nosso lugar bom com Jesus, ninguém fica triste, ninguém vai cansar trabalhando, lá lugar bom e sol tá alumbrando tudo...mas que sol, nosso lugar. Aqui nós tamo no escuro, lá não escurece, tudo alumbrado, esse não se acaba...o livro conta tudo" (Bento Loyola, Aldeia de Macaiapáng, março/1990).

A "escuridão da terra", ao que tudo indica, encontra seu sentido à medida em que o patamar terrestre esconde, sob diversas formas, em seus diversos acidentes, várias classes de seres sobrenaturais somente visíveis aos xamãs. Manifestam-se aos homens justamente na sessões xamanísticas, quando tudo é escuridão, quando nada se vê. Potencialmente agressivos e canibais, estes seres mantêm com os humanos uma relação

de mútua predação. Desse modo, em oposição a uma terra de perigos ocultos, encontra-se um mundo onde tudo é visibilidade, tudo é luz; tanto o Aleluia como o adventismo Taurepáng parecem evocá-lo.

Por fim, vejamos o que o batismo veio a representar para os Taurepáng. Segundo vários informantes, no batismo "lavamos nosso corpo". "Lavar o corpo", segundo os Taurepáng, significa tirar *Makoi* do corpo e deixá-lo com Rató, uma serpente aquática, sob as águas. Ao sair do rio, aquele que é batizado é um novo homem, poderá atravessar o caminho do céu após a morte. Ora, a inaptidão para se desvencilhar das barreiras que surgem nesse caminho é própria, como vimos, às pessoas em estado *imatanesak*, os *imakoi-pe*, pecadores. Assim, trata-se não simplesmente de lavar o corpo, mas de "lavar a pessoa", à medida em que um novo status é atribuído ao indivíduo.

Para melhor compreendermos a purificação, é preciso ter em vista a formulação Taurepáng do estado de sociedade. Sujeita ao patamar terrestre, a condição social obriga os homens a uma permanente interação com os seres da mata e dos rios, domínios de onde retiram alimentos. A caça e a pesca constituem uma espécie de "roubo" dos filhos dos pais de cada espécie, ou, no caso dos peixes, dos filhos de Rató. Do mesmo modo, as doenças que afetam os homens são, na maioria dos casos, roubos da alma da vítima praticados por estes seres. Nestes casos é necessária a intervenção do xamã, responsável pela restituição da saúde do doente, ou de um equilíbrio incessantemente afetado na relação que os homens mantêm com o mundo que envolve a aldeia. Seria essa situação que torna os homens *imatanesak*: o consumo da caça e a conseqüentemente necessidade de tratamento xamanístico, que coloca os homens em contato com os espíritos dos mortos e com os *Mawari*.

Pois bem, o batismo seria capaz, portanto, de remover esta situação, uma vez que, após sua realização impõe-se a prática de um conjunto de proibições alimentares, sobretudo o consumo da carne de animais de grande porte e do caxirí. Assim, se a cura xamanística consiste em um embate com espíritos agressores, o batismo teria caráter preventivo. Vários informantes afirmaram também que aqueles que, após haverem recebido o batismo, voltavam a consumir os alimentos proibidos e o caxirí vinham a adoecer e logo faleciam. Não havia possibilidade de cura.

Deste modo, vê-se através do batismo, que a adesão ao adventismo representa um contraponto a um mundo dado, cuja ordem, apesar das parciais intervenções dos xamãs, encontra-se muito além da vontade dos homens. Com o adventismo, e certamente com o profetismo do início do século em todas as suas variantes, apresenta-se uma alternativa, a partir da qual a superação da atual condição humana fica postergada para o além. Esta alternativa torna-se viável, no entanto, somente à medida em que uma nova prática ritual é adotada. Assim sendo, parece-me plausível afirmar que a pontualidade com que os Taurepáng observam as obrigações colocadas pela igreja adventista (diversos cultos durante a semana, proibições alimentares, abandono do uso do tabaco e do caxirí alcoólico, abandono das curas xamanísticas, etc) está a expressar, ainda que pela negativa, os valores fundamentais de sua própria cosmologia.

Conclusão

O profetismo, bem como as reelaborações cosmológicas promovidas, me parecem configurar um evento cuja importância, aos olhos dos Taurepáng, teria sido até maior que a ocupação de parte de seu território por fazendas de gado, durante o período inicial da colonização do rio Branco (ANDRELLLO 1993). Analisando os movimentos messiânicos do alto rio Negro, ocorridos em meados do século XIX entre os Tukano e Arwak, R. Wright e J. Hill (1992) apontam que, operando a partir da seleção de símbolos cristãos adaptados ao xamanismo e rituais de purificação pré-existentes, tais movimentos buscavam pôr um fim nas relações de dominação entre índios e colonizadores. A recusa em cooperar com a ordem imposta pela colonização, vem assim, afirmam os autores, assumir um status de postulado cosmológico. As reorientações cosmológicas promovidas pelo profetismo entre os povos Carib me parecem ser de outra natureza, pois, além de iniciar-se em uma área onde a colonização é tardia, os movimentos proféticos são anteriores à própria consolidação da pecuária no rio Branco. As fazendas, aliás, vêem apenas introduzir uma nova série de acidentes em um mundo já anteriormente caracterizado pela perda de uma harmonia original e, assim, repleto de perigos. Vejamos.

Os diversos etnógrafos que, desde T. Koch-Grunberg, estiveram entre os Taurepáng, são unânimes ao indicar um conjunto altamente diversificado de entidades que cercam a sociedade, nos vários domínios da natureza. Embora esquemática, a descrição de Fr. Eulogio de Villarín (1956/1977:204), um dos primeiros missionários franciscanos a se instalar na savana venezuelana entre os Taurepáng no ano de 1931, não deixa de apresentar certos detalhes importantes para a presente discussão. Segundo o missionário, rios, serras e bosques são povoados, respectivamente, por *Rató*, *Mawari* e *Amaiýkó*, entre outros. Ou seja, para além dos sítios ocupados pelas aldeias, há uma verdadeira legião de seres sobrenaturais que preenchem os espaços adjacentes. Este glomerado, composto por diversas classes de espíritos, em sua grande maioria malfeitores, conforma um conjunto de acidentes de ordem sobrenatural que afeta diretamente a mobilidade dos grupos, e, nesse sentido, a formação e desintegração das aldeias.

Os incidentes que levam o mundo a assumir esta feição, ocorrem em um tempo primeiro que os Taurepáng referem pela expressão *Pia Daktai*, sendo *Pia*, um termo que designa aquilo que é antigo, ancestral, e *Daktai*, um modificador de tempo. Todos os eventos que ocorrem neste período inicial do universo são narrados em um conjunto de relatos míticos denominados *Pandon*. A saga do herói cultural *Makunaima*, ora referido como uma só personagem, ora como um grupo de irmãos, é composta por vários relatos, formando o ciclo mais importante deste conjunto. Embora outras narrativas, notadamente aquelas relativas à história dos antepassados conhecidos, recebam igualmente o qualificativo de *pandon*, parece haver uma clara distinção entre os mitos que tematizam a origem de diversos elementos e os relatos sobre a história de vida de pais e avós.

O *Pia Dakyai*, tal como é caracterizado nos *pandon*, é um tempo de indiferenciação, no qual homens e animais possuem os mesmos atributos: "*Por entonces los Makunaima no tenían conucos y andaban detrás de los animales para comer las mismas cosas que ellos comían*" (ARMELLADA, 1964:51). Todos animais possuíam a forma humana, todos eram *Pemon-pe*, pessoas. Os homens não possuíam fogo: "(...) *comían todo crudo, pescado, caza, todo*" (KOCH-GRUNBERG, 1924/1981, II:39). Compartilhando com os demais seres da terra de uma existência pré-social, os irmãos *Makunaima*, nascidos da união do sol, *Wei*, com uma mulher feita de barro, perambulam à procura do pai que havia sido raptado pelos *Mawari*, espíritos malfeitores que habitam o interior das serras.

É na região do monte Roraima que encontram novamente com o pai cativo, que, uma vez liberto, sobe aos céus abandonando seus filhos na terra (ARMELLADA, 1964:32ss).

Contam ainda os mitos que, abandonados, os irmãos irão permanecer na região do monte Roraima a vagar, seguindo alguns animais - entre outros, a cotia, *Akuri* - a procura de comida. São esses animais que lhes indicam a "árvore do mundo", o *wadaka*, de onde retiravam todos os frutos então comestíveis. Extasiados com a abundância desta árvore, *Makunaima*, em um ato de avidez desmedida, a derruba. Do que restou do tronco jorrou muita água, o que veio a provocar uma grande inundação; ao dilúvio, sucede-se um grande incêndio, que destrói homens e animais. Após este cataclisma, *Makunaima* faz novos homens e novos animais com barro, dando-lhes vida (KOCH-GRUNBERG, 1924/1981, II:43; ARMELLADA, 1964:60). O monte Roraima, contam os Taurepáng, seria a raiz desta árvore que permaneceu após a grande inundação, apontando para sua forma, apesar das grandes proporções, semelhante a um tronco partido.

Este é o episódio mais comumente citado entre as façanhas de Makunaima. Em diversas outras, o herói transforma vários seres com que se depara em rochas: "Pero Makunaima transformó todo que encontró, homens, animales, mutunes, ciervos, jabalíes, garzas, etc, en piedras, árboles y selva y esto quedó así, hasta hoy en día" (KOCH-GRUNBERG, 1924/1981, II:45). Ao final, *Makunaima* parte em direção leste, para o outro lado do monte Roraima, deixando para trás um mundo onde permanecem cristalizadas, principalmente as formações rochosas do território Taurepáng, diversos de seus feitos; depois disso não mais intervém entre os homens, deixando-lhes, porém, uma triste herança: o mundo a que ficam relegados já não possui a mesma natureza daquele em que se vivia antes do corte da grande árvore; os seres de *agora*, *sereware*, perderam a identidade que outrora possuíam, já não são todos *Pemon*. A alteridade é, assim, introduzida no mundo.

Se antes, todas as coisas eram gente, *pemon-pe to ichipue* (ARMELLADA, 1972:19), após a grande inundação, os vários personagens que aparecem nos *pandon* distanciar-se-ão dos homens, localizando-se em domínios específicos e engendrando novas relações com os seres humanos, as quais estarão revestidas por um antagonismo explícito. Esta transformação do universo é descrita por Fr. M.G.Salasar (1977:539) como a perda de uma harmonia primigênia, quando o mal não existia no mundo: "*El mal, particular, progresa, se generaliza, se perde a humanización de los seres que quedan invisibilizados o fijados en su especie actual llena de problemas; incluso cada ser se convierte en un posible dañador del prójimo*".

Embora sabendo estar cercado por um conjunto altamente diversificado de entidades ocultas, nem sempre um Taurepáng é capaz e fornecer uma lista completa de todas elas. Um conhecimento mais aprimorado desta matéria está associado ao xamanismo, mas também a um vasto repertório de invocações mágicas denominadas *Taren*. Tais invocações prestam-se, em seu uso cotidiano, para curar doenças mais simples, nas quais a intervenção do xamã pode ser dispensada, tais como picadas de cobra, pequenas feridas, diarreias, etc. Parecem derivar dos incidentes ocorridos no *Pia Daktai*: operam no sentido inverso aos males que são introduzidos no mundo neste período inicial por ação dos heróis culturais (KOCH-GRUNBERG, 1924/1981, III:189; SALASAR, 1977:534). Nesse sentido, os *Taren* são sempre introduzidos por um relato mítico que versa sobre a origem do mal que se deseja anular. Em seguida, articula-se a partir de um conjunto de frases repetitivas, nas quais "nomeia-se" um agente possuidor de um caráter inverso ao distúrbio que o *Taren* objetiva reverter. Como aponta Fr. Cesáreo de

Armellada (1972:14-15), os "nomes" pronunciados em um *Taren* possuem a propriedade de colocar em cena os atributos de seus portadores.

O profetismo apresenta-se, desse modo, não como uma resposta a uma situação adversa imposta pela colonização do alto rio Branco, mas como uma solução a um dilema interno à sociedade Taurepáng, qual seja, a impossibilidade de localizar um "bom lugar", um *upatá*, por entre os diversos domínios do plano terrestre. Como recentemente sugeriu M. Brown (1991:389), as sociedades na Amazônia, entre aquelas em que se verifica o aparecimento de surtos messiânicos após o contato com os europeus, possuiriam seus próprios pontos internos de conflito, de maneira que a irrupção de tais surtos poderiam igualmente articular-se a pressões internas. Entre os Taurepáng, o profetismo parece assim pautar-se por uma necessidade latente de superação da condição em que a sociedade se acha inserida.

Assim como o conhecimento relativo aos seres sobrenaturais era restrito aos xamãs e aos detentores das encantações mágicas, o conhecimento sobre o paraíso celeste seria um monopólio dos profetas, portadores de novas palavras, que, ao contrário dos nomes pronunciados nos *Taren* - que associam-se aos passado, ao *Pia Daktai* - evocavam um tempo futuro, tão pouco conhecido quanto o pouco conhecimento que Jeremiah possuía da língua inglesa. O desconhecimento lexical corresponde assim a um desconhecimento análogo sobre o paraíso celeste. No entanto, possuir novas palavras representaria a garantia de conquista da segurança e prosperidade prometidas pelos profetas após a morte.

Frise-se ainda que o *upatá* celeste é um lugar preparado. A Jesus Cristo, referido pelos Taurepáng como *Jeshkrai*, é confiada esta tarefa; seus atributos, com efeito, são simetricamente opostos àqueles reputados a *Makunaima*. Este último, ao final de sua peregrinação pela terra, parte em direção leste (ou seja, desloca-se horizontalmente), legando aos homens um mundo hostil. Além disso, sua conduta social é incorreta e excessiva. Contrariamente, aquele que os Taurepáng chamam *Jeschkrai*, chegará do alto (ou seja, desloca-se verticalmente), pronto para conduzir os homens a um lugar de plena segurança. A ele associam-se ainda bons ensinamentos para o convívio social, bem como uma ética comedida, da qual os tabus alimentares são o melhor exemplo. Em suma, assim como o paraíso celeste veio a ser concebido em oposição à terra em que os Taurepáng encontram-se relegados, este novo personagem só pôde ser compreendido à medida em que negava os atributos do herói cultural *Makunaima*.

Upatá: noção central, portanto, através da qual os povos carib da área circum-Roraima incorporaram os ensinamentos missionários, atribuindo-lhes a forma de movimentos proféticos. Lugar de plena segurança, que os Taurepáng buscavam adequar, ainda que precariamente, ao lugar onde de fato residiam. As trajetórias erráticas dos homens ao longo da vida, assim como suas dúvidas em cada parada - para onde seguir agora? -, levam a crer que nesses deslocamentos não havia um norte preciso - aquele que os Tupi-Guarani sabiam encontrar-se a leste (CLASTRES, 1978), a Terra sem Males. Abandonados por *Makunaima* em um mundo hostil, julgaram os Taurepáng que, por fim, Wei - lembremos, o Sol, pai dos irmãos *Makunaima*, que partira para o céu no início dos tempos -, compadecendo-se de seu sofrimento terreno, estaria prestes a enviar um guia que os levasse para junto de si.

A conversão à religião adventista, bem como o modo fervoroso com que os Taurepáng realizam ainda hoje seus cultos, viria então a atualizar as formulações dos profetas.

Grandes concentrações, cultos durante toda a semana, bíblias e hinários adventistas: sinais que, como apontamos no início, insinuam transformações impostas por missionários. Entretanto, a história, tal como é contada pelos Taurepáng, revela que este processo possui uma outra lógica, que além de transformações existem também permanências. Ao menos, parece ser o que indica o trecho final de uma pregação de um velho Taurepáng:

"... *mure ienin, Francisco André tepai, Papacá tepai, tiekare kowamu. Amém*"
 "... por isso, desde Francisco André, desde Papacá (o pastor A.W.Cott de 1927), a mensagem permanece. Amém.

Bibliografia

- Andrello, G. 1993 Os Taurepáng: Migrações e Profetismo no Século XX. Dissertação de Mestrado, UNICAMP.
- Appun, Karl F. 1893 "Roraima". *Timehri*, VII:319-348.
- Armellada, Fr. C. de 1964 *Tauron Pantón: cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas: Ministerio de Educación, Biblioteca Venezolana de Cultura.
- Armellada, Fr. C. de 1972 *Pemontón Taremurú: invocaciones mágicas de los indios pemón*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Brown, M. 1991 "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory*, 38:389-413.
- Brett, H. 1868 *Indians Tribes of Guyana*. Londres.
- Butt, A. 1960 "The birth of a religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90(1):66-106.
- Butt Colson, A. 1985 "Routes of Knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of Guiana Highlands" *Antropologica*, 63-64:103-149.
- Butt Colson, A. 1971 "Hallelujah among the Patamona Indians". *Antropologica*, 28:25-28.
- Cary-Elwes, Pe. I. (1909-1923) 1985 *Rupununi Mission*. Londres: Jesuit Missions.
- Clastres, H. 1978 *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- Crampton, H.E. 1912 "The latest journey to Roraima". *Timehri*, II(1):13-19.

- Farage, N. & Santilli, P. 1992 "Estado de Sítio: identidades e territórios no vale do rio Branco". In Carneiro da Cunha (org), *História dos Índios do Brasil*, pp. 267-278. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras.
- In Thurn, E.F. 1885 "The ascent of Mount Roraima". *Proceedings of the Royal Geographic Society*, VII:497-521.
- Koch-Grunberg, T. (1917-1928) 1979-1982 *Del Roraima al Orinoco* (3 vols.). Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.
- Meyer, Dom A. 1931 "Viagem missionária realizada por trechos do alto rio Branco e Venezuela". Manuscrito do Arquivo do Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro.
- Perkins, H.I. 1885 "Notes on Journey to Mount Roraima". *Proceedings of the Royal Geographic Society*, 7:522-534.
- Quelsh, J.J. 1895 "A Journey to the Summit of Roraima". *Timehri*, IX:108-188.
- Salasar, Fr. M.G. 1977 "Los Pemón, su cultura, su habitat". *Montalbán*, 6:495-557.
- Thomas, D. J. 1976 "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon". *Antropologica*, 43:3-52.
- Thomas, D. J. 1982 *Order without Governement: The society of the Pemon Indians of Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- VENEZUELA MISIONERA 1949 "Veintecinco anos de labor misionera e indigenista (1924-1949). Números 130/131, Caracas: Typ. Vargas, SA.
- Villarín, Fr. E. de (1956) 1977 "La Gran Sabana entre 1931 e 1956". *Venezuela Misionera*, 458:200-207.
- Wright, R. & Hill, J. 1992 "Venâncio Kamiko: Wakuenai Shaman and Messiah". In Langdon, J. (ed), *Portals of Power: Shamanism in South America*.