

# O poder da palavra: notas sobre o profetismo taurepáng, norte de Roraima

CAIO MONTICELLI

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos/SP, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-5992-4115>  
[caio.monticelli@gmail.com](mailto:caio.monticelli@gmail.com)

## Introdução

Em uma região montanhosa coberta por floresta tropical, limítrofe com a Venezuela, vivem os Taurepáng da comunidade do Bananal, povo indígena de língua Carib situado no norte do estado de Roraima. Por décadas se mantiveram em considerável afastamento do então pacato centro urbano de Pacaraima, pequena cidade construída no interior de seu território tradicional de ocupação e que controla o fluxo de pessoas e mercadorias na fronteira brasileira. Mas se uma certa atmosfera de calma pairava no passado, a situação nos dias de hoje é outra. Os impactos da crise venezuelana, agravados particularmente entre os anos de 2018 a 2019, deixaram marcas definitivas na vida dos Taurepáng do Bananal, testemunhas oculares da catástrofe que os acometeu. Miséria humana, desgraça, violência e morte; a região que habitam assumiu feições apocalípticas.

Em síntese, a atual crise venezuelana foi em grande medida impulsionada pela morte de Hugo Chávez em 2013, que ocupava o poder desde 1999. Seu vice, Nicolás Maduro, assumiu interinamente o comando do país e convocou novas eleições. Em disputa apertada e contestada pela oposição, Maduro foi eleito em 2013 para um mandato de seis anos. Na eleição seguinte, em 2018, foi reeleito em outra disputa marcada por denúncias de fraude. A partir de então, o grito por novas eleições passou a ganhar força no país, mas fora sistematicamente abafado pelas represálias do governo (Colombo, 2021). Em janeiro de 2019, por exemplo, uma onda de manifestações contra Maduro resultou na morte de 40 pessoas e ao menos 800 detidos, dos quais cerca de 77 menores de idade (Justine, 2019).

Crise política, portanto, turbinada por crise econômica e humanitária, uma vez que a queda no preço dos barris de petróleo, principal produto de exportação da Venezuela e de financiamento de programas e serviços sociais no país, afetou a vida de milhares de pessoas. Estimativas do Fundo Monetário Internacional apontam que entre 2013 e 2017, o PIB per capita venezuelano tenha caído mais de 35%, com projeção de queda próxima de 60% até 2023. Em 2021, em meio a pandemia de covid-19, a Venezuela atravessou seu oitavo ano consecutivo em recessão, com uma hiperinflação que atingiu 3.000% ao ano em 2020, e, em 2019, a surpreendente cifra de 9.500% (Presse, 2021; Barbosa, 2022). De acordo com uma pesquisa realizada em 2017, no ano de 2016 cerca de 75% da população venezuelana havia perdido uma média de 8,5 kg por conta de insegurança alimentar (Pestano, 2017).

Fome e escassez de produtos básicos, como óleo de cozinha e papel higiênico. Dados da Organização das Nações Unidas indicam que nos últimos cinco anos a Venezuela foi o país que mais perdeu população no mundo, estando à frente, inclusive, da Síria, que sofre com uma violenta guerra civil desde 2011 (Bermúdez, 2021). Por fazer fronteira com a Venezuela (fronteira internacional sobreposta ao território tradicional de ocupação dos Taurepáng, vale destacar), o Brasil se tornou um dos principais destinos desse fluxo migratório, e a cidade de Pacaraima sua porta de entrada.

Com uma população estimada em 18 mil moradores, nos dias de hoje mais de 4 mil venezuelanos desabrigados vivem de forma precária espalhados pelas praças e ruas de Pacaraima (Mello, 2021), e em 2018 a cidade foi o epicentro de um surto de sarampo de proporções inéditas na região (Peduzzi, 2018). Não obstante, junto com os imigrantes há também os Warao, povo indígena oriundo do Delta do Orinoco, na Venezuela, que nos últimos anos têm se deslocado em massa para o Brasil. A situação dos Warao proporciona novos desafios para as equipes de acolhimento e para a Fundação Nacional do Índio (Funai), pois além de não serem aparentados a nenhum outro povo indígena que vive no estado de Roraima, os Warao são falantes de uma língua isolada (Moreira, 2018; Monticelli, 2020a: 28-30).

*Locus* privilegiado da tragédia humana, a situação em Pacaraima e sua circunvizinhança é de desgraça e miséria. Além disso, o aumento da insegurança local reflete diretamente nas comunidades indígenas situadas próximas à cidade, como é o caso da comunidade do Bananal, distante apenas doze quilômetros da fronteira venezuelana e vinte e cinco quilômetros de Pacaraima. Inúmeros são os imigrantes indígenas e não indígenas que, em condições de penúria, buscam no Bananal melhores condições de vida, que vão da procura por serviço temporário a um prato de comida ou roupas para doação.

Deste modo, e retomando o ponto que aqui nos interessa, os Taurepáng do Bananal vieram a interpretar os impactos da crise venezuelana em seu território, e os eventos a ela relacionados, por meio de uma elaboração bastante peculiar da doutrina adventista, religião que praticam há várias gerações (Andrello, 1993, 1999; Monticelli, 2020a). Ou seja, se a religião adventista se destaca por estabelecer uma série de restrições alimentares, exige a guarda do sábado como dia de adoração ao Senhor e atribui grande ênfase ao iminente fim do mundo, pautado pela segunda vinda de Jesus Cristo à Terra (Rocha, 1972; Oliveira Filho, 1972, 2004; Fuckner, 2003), de que forma os Taurepáng estariam a colocar em movimento tais premissas e a ressignificá-las e atualizá-las de acordo com o contexto mais amplo em que se encontram inseridos? Colocando a questão nos termos de Wright (1999, 2004) e Vilaça &

Wright (2009), a discussão que se segue está interessada na maneira pela qual os Taurepáng transformam e dão sentido à experiência cristã.

O objetivo do presente artigo, portanto, é dissertar a respeito de alguns aspectos de sua intensa vida religiosa, chamando a atenção para a atuação dos pregadores nos cultos e esboçando os contornos gerais do que seria uma faceta do profetismo taurepáng<sup>1</sup>. Realizados ao menos três vezes por semana, os cultos, proferidos em língua nativa, são encontros cerimoniais onde toda comunidade se reúne para cantar, rezar e ouvir a mensagem elaborada pelos pregadores. Líderes religiosos, os pregadores ocupam lugar central na sociedade taurepáng, e sua arte verbal, permeada por exegeses bíblicas e interpretações dos eventos do cotidiano, parece sugerir elementos de grande relevância para pensarmos esse caso particular de cristianismo indígena.

Após uma breve exposição sobre quem são e onde vivem, a análise é direcionada para os primeiros contatos dos Taurepáng com a religião do Sétimo Dia. Veremos que a emergência de uma série de movimentos proféticos na região do Monte Roraima, no passado, somado às características próprias da sociocosmologia taurepáng, parece ter influenciado diretamente a inteligibilidade da mensagem trazida pelos missionários adventistas. Como se o encontro de um fenômeno histórico com outro estrutural, por assim dizer, viabilizasse o aflorar de uma forma particular de cristianismo. Em seguida, a discussão é ampliada para a atuação aparentemente xamânica dos pregadores taurepáng e pela existência de *tarén*, fala ritual capaz de produzir efeitos materiais na vida das pessoas. Espera-se, assim, ressaltar o poder da palavra entre esse povo e suas possíveis correlações com a religião que praticam. Por fim, será colocado em consideração que o atual contexto em que se encontram inseridos reforçou algo que os Taurepáng do Bananal já sabiam há muitas décadas através de sua adesão da religião adventista: que este mundo é um lugar de doença e de morte e que o tempo do fim se aproxima.

## Drama na fronteira

Quando conversam entre si, os Taurepáng se dizem Pemon, autodenominação que significa “gente”, “pessoa”, modo pelo qual os indígenas que vivem nas terras a oeste e sudoeste do Monte Roraima se reconhecem. A literatura compreende os Pemon enquanto um “grande grupo étnico”, subdividido em quatro grupos menores: os Kamarokoto e Arekuna, habitantes da savana venezuelana, os Taurepáng e Macuxi, que vivem, em relação aos parentes da savana, mais ao sul, na faixa de fronteira entre a Venezuela e o Brasil (Thomas, 1982; Santilli, 2001). Ao falarmos sobre os Pemon, no entanto, não podemos deixar de mencionar seus vizinhos, os Kapon, outro “grande grupo étnico” que vive nas montanhas a norte e leste do Roraima. O termo Kapon significa “gente do céu”, “gente das alturas” (Butt Colson, 1983-1984), e sua divisão interna se dá entre os Akawaio, que seriam os “Kapon setentrionais”, os Ingarikó e os Patamoná (Amaral, 2019).

Apesar dos diversos subgrupos pemon e kapon mobilizarem diferenças dialetais como mecanismo de distinção social e geográfica entre si, enquanto coletivos eles conformam os dois povos indígenas de língua Carib mais numerosos que vivem na região guianense (Rivière, 1984, 2007; Gallois, 2005).

---

<sup>1</sup> Este artigo almeja aventar hipóteses analíticas e teóricas a serem avaliadas em futuro trabalho de campo, previsto para meados de 2022.

Seu território tradicional abrange as terras adjacentes ao Monte Roraima, área conhecida como *circum-Roraima* (Butt Colson, 1985, 1989), marco da tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana.

De acordo com os últimos recenseamentos, o povo Taurepáng soma pouco mais de 800 pessoas<sup>2</sup>, distribuídas em comunidades situadas sobretudo pela parte setentrional da Terra Indígena São Marcos (TISM), norte do estado de Roraima<sup>3</sup>. Distante apenas doze quilômetros da fronteira com a Venezuela, a comunidade do Bananal, com cerca de 450 moradores, é o principal núcleo desse povo no Brasil. O Bananal também se encontra a vinte e cinco quilômetros da cidade de Pacaraima, para onde toda sexta-feira pela manhã os Taurepáng se deslocam a fim de comercializar seus produtos agrícolas (Monticelli, 2021).

Por estar localizada dentro da Terra Indígena, a situação jurídico-administrativa da cidade de Pacaraima é envolta em controvérsias, quadro que se tornou ainda mais complexo diante o agravamento da crise venezuelana e da emigração em massa de sua população para o Brasil. Em 2018, por exemplo, Pacaraima foi a cidade que mais cresceu no país. Se mantiver esse ritmo, as estimativas são para que dobre de tamanho em menos de cinco anos (Amâncio, 2019). Esse crescimento excepcional tem sido acompanhado de perto pelos Taurepáng, testemunhas da transformação da então pacata cidade em antro de desgraça, superpovoada por uma quantidade de pessoas em situação de miséria anos antes inconcebível, em muitos casos sem ter o que comer ou onde dormir. Como consequência, explodiram o número de conflitos entre os moradores locais e os recém-chegados, acusados como responsáveis pelo aumento dos preços dos produtos na cidade, da taxa de criminalidade e colapso da rede pública de saúde (Carneiro, 2018). Os Taurepáng do Bananal até se esforçam para ajudar os venezuelanos que se deslocam a pé pela BR-174, de Pacaraima a Boa Vista, fazendo escalas nas comunidades indígenas. Mas recursos materiais como comida e roupas são limitados, e a quantidade de suplicantes parece não ter fim.

A partir desse quadro, um evento ocorrido em meados de 2018 merece atenção. À época, os Taurepáng do Bananal tiveram acesso inédito a arquivos de áudio registrados em fitas K7, conversas gravadas no início dos anos de 1990 pelo antropólogo Geraldo Andrello com Bento Loyola, o finado fundador da comunidade, pai, avô e bisavô da maioria de seus atuais moradores. Por muitos anos Bento foi a principal liderança política e religiosa do Bananal. Proeminente pregador adventista, em meio às conversas com Andrello Bento elaborou, em seu próprio idioma, uma versão bastante autêntica sobre o fim do mundo, anunciando que o crescimento da fome e de doenças irão tomar conta do lugar onde vive seu povo, e que pessoas desconhecidas, estranhas aos olhos dos Taurepáng, se farão cada vez mais presentes na região (Monticelli, 2020a: 31-32).

A precisão de suas palavras é de causar espanto. Nos dias de hoje, miséria e fome afetam duramente os Pemon que vivem na savana venezuelana, surtos de sarampo ressurgiram em Pacaraima, cidade que, superpovoada de pessoas desconhecidas, não para de crescer no interior da Terra Indígena, e os impactos da pandemia da covid-19 são desastrosos entre os indígenas. Dentre as vítimas da doença na comunidade do Bananal está Lázaro, pregador ilustre e um dos poucos filhos de Bento que ainda

2 Cf: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Taurepang>. Acesso: 16/07/21.

3 Para um panorama histórico sobre o processo de demarcação e homologação da TISM, ver Andrello (2010).

era vivo. Por conta dos protocolos de segurança em tempos pandêmicos, o corpo de Lázaro sequer foi enterrado na comunidade, junto aos parentes falecidos, mas no cemitério municipal de Boa Vista, sem direito às últimas palavras por parte daqueles que passaram a vida inteira ao seu lado.

A pandemia, portanto, pintou com novos tons um quadro de crise e catástrofe que os Taurepáng já vinham experimentando na fronteira brasileira. Apenas no mês de janeiro de 2019, por exemplo, mais de 14 mil venezuelanos cruzaram para o lado brasileiro, uma média de 800 pessoas por dia chegando à Pacaraima (Gutierrez, 2018). Muitos seguiram a pé para Boa Vista, capital do estado, trajeto de 220 quilômetros pela BR-174, rodovia que corta a TISM de norte a sul, e sob o sol do lavrado roraimense imigrantes morreram, seja de fome ou desidratação. Outros tantos buscaram amparo nas comunidades indígenas próximas ao traçado da rodovia, como é o caso do Bananal. Esse é o contexto no qual os Taurepáng receberam as gravações registradas há cerca de trinta anos atrás. Reproduzidas no sistema de som da igreja, as fitas K7 com a profecia do velho Bento impressionaram sobremaneira os moradores do Bananal, cômicos do alcance da visão de seu finado avô.

Os Taurepáng são praticantes entusiastas da religião do Sétimo Dia. Erguidas majoritariamente no pátio central das comunidades, as atividades realizadas na igreja, isto é, na *chochi* (adaptação do termo inglês *church*, introduzido por missionários ingleses e norte-americanos vindos da então Guiana Inglesa), ditam o ritmo de sua dinâmica social. Eles, por exemplo, jamais trabalham na roça aos sábados ou saem da comunidade nesse dia, reservado exclusivamente a um longo culto que ocorre em período quase integral. Outros cultos também são realizados nas noites de domingo, quarta e sexta-feira, encontros nos quais todos os moradores da comunidade se reúnem para ouvir a mensagem dos pregadores e proferir rezas e cantos adventistas em seu próprio idioma.

O que, em um primeiro momento, pode parecer resultado de simples imposição catequética, quando examinado em maiores detalhes revela conexões intrínsecas com um fenômeno mais amplo na região. De maneira semelhante ao que fez Bento, o profeta, a região circum-Roraima tem sido palco histórico de lideranças religiosas reconhecidas pela habilidade de ver o que outros não enxergam, e suas visões proféticas têm como questão preferencial o tema do fim do mundo.

## Profetismo Circum-Roraima

No início do século XX, o missionário adventista O. E. Davis partiu de Georgetown, na costa da Guiana e, por meio de rotas fluviais através da então colônia inglesa, alcançou antigas aldeias taurepáng situadas na base do Monte Roraima, região de fronteiras sob disputa com a Venezuela. À época, a motivação dos missionários adventistas era a de que os povos indígenas na América do Sul estavam “pedindo ansiosamente” pelas missões, pois eram “carentes de civilização” (Prestes Filho, 2006). Mas quando chegou nas aldeias taurepáng em 1911, Davis encontrou índios praticantes do Aleluia, um movimento religioso de caráter profético, que naquele momento estava se expandindo rapidamente pela região circum-Roraima (Butt Colson, 1971).

Estima-se que o Aleluia tenha surgido no final do século XIX, entre os anos 1870 e 1880, quando missionários anglicanos instalados no interior da Guiana Inglesa levaram Bichiwung, um Macuxi

recém-batizado, para um lugar distante e próximo ao mar, não se sabe se Georgetown ou a Inglaterra. Em um de seus momentos solitários de oração ao longo da estadia, Bichiwung entrou em transe, sua alma deixou o corpo e “voou pelo céu”, onde haveria se encontrado com o Deus de que tanto falavam os missionários (Butt, 1960; Abreu, 1995). Através da experiência xamânica, Bichiwung veio a descobrir que os brancos estavam ensinando o conhecimento religioso de maneira propositalmente incorreta para os índios, pois não queriam que eles realmente ascendessem ao paraíso no céu que pregavam. Ainda em transe, Bichiwung recebeu diretamente da divindade os cantos e danças do Aleluia, cuja prática seria a alternativa para contornar o ardil pregado pelos brancos e habilitar os índios a alcançar a vida póstuma no paraíso celeste.

O retorno do Macuxi para sua aldeia nas montanhas Kanuku, interior da Guiana, marcou o início de um rápido processo de disseminação da mensagem do Aleluia pela região circum-Roraima. À medida que seus cantos e danças recebiam novos adeptos, mais profetas foram surgindo, pessoas que, assim como Bichiwung, também passaram a experimentar encontros xamânicos com Deus, no céu, e a retornar com ensinamentos. A quantidade de seguidores que reuniam em torno de si, em seguida, estava diretamente relacionada ao conteúdo da mensagem que anunciavam (Amaral, 2019: 120).

Não há consenso, vale ressaltar, entre os Pemon e Kapon sobre o surgimento do Aleluia. A versão acima apresentada é segundo contam os Akawaio, os “Kapon setentrionais”, e veiculada na literatura por Butt (1960) e Abreu (1995). Para as versões Macuxi e Ingarikó, ver, respectivamente, Santilli (2001) e Amaral (2019). O ponto a ser retido, todavia, é que muitos desses xamãs-profetas do passado empregavam um meio muito específico para entrar em transe, a saber, palavras escritas em papéis. Assim, mesmo que iletrados, certos xamãs “liam” antigas folhas de jornais deixadas por expedições científicas inglesas que, nas últimas décadas do século XIX, passaram a explorar o Monte Roraima em busca de espécimes botânicas raras. Tais papéis teriam sido apropriados enquanto “repositórios de palavras”, às quais eram atribuídas, e ao ato de pronunciá-las, um poder imanente, transcendental (Andrello, 1993: 113).

O caso dos Pemon e Kapon nos remete aos Piro da Amazônia peruana, entre os quais a palavra escrita também foi manipulada de forma muito particular. No início do século XX, um xamã de nome Sangama fez fama entre os seus por sua habilidade de ler antes mesmo que seu povo fosse sequer alfabetizado, processo iniciado apenas nos anos 1940 com a atuação dos missionários do *Summer Institute of Linguistics*. Sangama simplesmente abria revistas e jornais, percorria as palavras com os olhos e lia. Enaltecido, diversos Piro começaram a lhe trazer papéis descartados pelos patrões das *haciendas* e pediam para que Sangama os lesse. E o que diziam suas leituras? Elas falavam sobre a saúde de parentes distantes e sobre grandes quantidades de produtos manufaturados que chegariam pelo rio, através das embarcações dos brancos que cada vez mais se faziam presentes na região. Quando indagado acerca de sua capacidade de leitura, o xamã respondia que era o próprio papel que lhe contava, mostrando-se a ele na forma de mulher com corpo, boca e lábios vermelhos (Gow, 1990).

Sua leitura, portanto, se revelou escuta. O ponto a ser ressaltado por Peter Gow, no entanto, é que Sangama não tratava os componentes gráficos das palavras como “representações” ou “símbolos” da escrita europeia, mas empregava uma relação entre sujeitos para com os textos. Ou seja, as folhas de

papel com palavras escritas não eram objeto inerte para Sangama, mas um ser (uma pessoa, mulher) que se comunicava diretamente com o xamã.

Deste modo, as duas situações em tela se aproximam pela maneira inusitada com que a escrita foi apreendida pelos indígenas. Os Piro se viam acossados por um sistema de aviamento imposto pelos patrões das *haciendas*, presos a dívidas impagáveis. Sangama, então, direcionou sua habilidade xamânica para aquilo que percebeu como a fonte de poder dos brancos: a palavra escrita. Tratando os papéis enquanto sujeito, mediou a transmissão da mensagem que afirmava fartura material a ser alcançada em tempo vindouro, condição que colocaria fim à relação assimétrica imposta ao seu povo. Entre os Pemon e Kapon, por sua vez, não havia patrões para os dominar e eles viviam em relativo isolamento dos brancos, a não ser a presença de poucas missões anglicanas instaladas pelo interior da Guiana Inglesa. Após tomarem conhecimento da mensagem do Aleluia, muitos xamãs, conscientes de que os missionários os estavam enganando, passaram a mobilizar a palavra escrita em fragmentos de jornais e panfletos religiosos como veículo de comunicação com a divindade trazida pelas missões (Amaral, 2019: 115).

Note-se que apesar do contraste, nas duas situações o movimento indígena foi o mesmo: remover os brancos da posição de intermediários e, por consequência, de detentores exclusivos de um conhecimento singular, coercitivo, predatório. Os Piro desejavam as mercadorias, mas sem se submeter ao sistema de aviamento, os Pemon e Kapon, a vida no paraíso no céu após a morte, mas sem a atuação dos agentes das missões. Mercadorias sem patrões, cultos sem missionários, e a palavra escrita ressignificada operando enquanto meio para se atingir tais finalidades. Essa constatação nos faz lembrar de Lévi-Strauss (1957) e seu encontro com um grupo Nambiquara nos anos 1930. Em meio à troca de presentes, o autor notou que muitos ali, recém-contatados e iletrados, começaram a traçar linhas horizontais onduladas nos papéis por ele distribuídos, espécie de imitação do que fazia o próprio Lévi-Strauss em seu caderno. Instantes depois, munido de um papel preenchido de linhas tortuosas, o chefe Nambiquara se adiantou e “leu” uma lista de objetos que deveriam ser trocados pelos presentes oferecidos por seu povo: uma faca de arrasto aqui, contas para colares ali, etc. (Lévi-Strauss, 1957: 314-318). O fascínio pela palavra escrita, e o modo como os Nambiquara rapidamente a colocaram em movimento, inspirou Lévi-Strauss a refletir sobre o poder que a escrita exerce nas sociedades indígenas. Uma de suas conclusões é que se trata de instrumento de poder e prestígio, capaz de potencializar a influência de determinadas lideranças, sejam elas políticas, como no caso Nambiquara, ou, acrescentemos, religiosas, como no caso Pemon e Kapon.

Por mais que ao longo do século XX outros movimentos proféticos tenham surgido na região circum-Roraima – como o Chimiting (Butt, 1960; Andrello, 1993: 143), o Chochimuh (Thomas, 1982: 147; Amaral, 2019: 165) e o San Miguel (Levy, 2003) –, Aleluia foi precursor e o que encontrou maior disseminação. Tal foi o impacto na área que em 1977, muitas décadas depois de sua primeira manifestação, o Aleluia foi reconhecido enquanto religião oficialmente praticada na Guiana. Uma religião que os Kapon afirmam como “genuinamente indígena”, desprovida da influência dos brancos (Amaral, 2019: anexo II).

Dada sua anterioridade e rápida disseminação na região circum-Roraima, portanto, os primeiros contatos dos Taurepáng com a mensagem adventista trazida por O. E. Davis, em 1911, ocorreram em um momento em que eles já praticavam, a seu modo, as danças e cantos do Aleluia, mostrando-se bastante familiarizados com o ideário profético de um lugar no céu a ser alcançado após a morte. Não há indícios, a princípio, de que o novo conhecimento transmitido por Davis tenha entrado em conflito com a prática do Aleluia pelos Taurepáng. Ambos parecem ter coexistido na curta estadia do missionário no Monte Roraima, vítima de misteriosa doença apenas quatro meses após chegar.

Catorze anos se passaram até que um novo missionário adventista voltasse a atuar entre os Taurepáng. Se Davis ficou poucos meses entre os índios, a partir de 1925 o reverendo A. W. Cott e sua esposa empreenderam cerca de seis anos de trabalho missionário em Akurimã, a oeste do Monte Roraima, fundando igrejas, proibindo o consumo de tabaco, de bebidas alcoólicas e de determinados animais de caça tradicionalmente consumidos (como anta, paca, cotia e queixada, classificados como “impuros” pela doutrina adventista). Sessões xamanísticas de cura dos pajés e cultos do Aleluia também foram proibidos.

Para facilitar o aprendizado de seus ensinamentos, o casal Cott iniciou a alfabetização dos indígenas do Monte Roraima em língua inglesa. Entretanto, ao tomar conhecimento da situação, o governo venezuelano interpretou a presença do reverendo como um projeto colonial inglês para aquela região de fronteiras sob disputa. Assim, em 1931 o casal Cott foi expulso por militares venezuelanos e obrigado a se transferir para o do lado guianense, onde fundaram uma nova missão (Andrello, 1993: 120).

Com a expulsão do reverendo nos anos 1930, a catequese dos Pemon ficou a cargo dos franciscanos, mas os grupos taurepáng que estiveram próximos a Cott optaram por se manter distante dos padres. Fundaram, então, mais ao sul do Monte Roraima, a comunidade de Maurak, e seus moradores passaram a empreender longas viagens até a missão de Cott na Guiana, para receber o batismo. Entre os primeiros moradores de Maurak, vale destacar, encontrava-se Bento Loyola, que décadas depois, nos anos 1960, transferiu-se para o alto curso do rio Surumu, atual norte do estado de Roraima, e fundou a comunidade do Bananal, um lugar, assim como Maurak, para viver entre parentes e praticar a religião do Sétimo Dia.

O movimento de Bento, na verdade, foi um retorno ao sítio onde vivera a juventude com o sogro, antes de ambos se mudarem para o lado venezuelano da fronteira em função de uma severa epidemia de sarampo no local. Com a expulsão do casal Cott, a presença de missionários adventistas na Venezuela foi readmitida somente em meados dos anos 1950, quando uma nova Constituição assegurou a liberdade religiosa naquele país. A atual ortodoxia que se observa nos cultos taurepáng, portanto, e sua rotina regular durante a semana vieram a ser paulatinamente adotados após a chegada de novos missionários a Maurak, nos anos 1960, onde fundaram um colégio adventista. Antes desse período, seus cultos eram realizados com notável autonomia (Andrello, 1993: 148).

A convivência mais intensa dos grupos Taurepáng com o casal Cott, entre 1925 e 1931, os levou ao abandono das danças e cantos do Aleluia e à incorporação mais disciplinada do conjunto de dogmas da religião do Sétimo Dia. Muito dessa adesão, todavia, envolve a noção pemon e kapon de um lugar póstumo para onde se direcionam as almas dos recém-falecidos. É nesse sentido que Andrello comenta

que “do ponto de vista taurepáng, o Aleluia transmitido pelos vizinhos Akawaio e Macuxi e o adventismo trazido pelos missionários tratavam do mesmo objeto, falavam do mesmo lugar” (1993: 146).

Após décadas de contato e prática da religião do Sétimo Dia, talvez a doutrina adventista e seu conjunto específico de referenciais tenha “apontado uma direção” para as manifestações proféticas taurepáng. Nos dias de hoje, eles não são mais guiados por xamãs em transe a partir da palavra escrita em quaisquer pedaços de papel, mas por especialistas que leem e interpretam as mensagens de Deus contidas na Bíblia.

## Mensageiros divinos

Os primeiros registros do Aleluia e de outros movimentos proféticos na região do Monte Roraima datam de um período consideravelmente anterior à chegada dos missionários adventistas, o que sugere a existência de um “terreno fértil” para inteligibilidade da mensagem que trouxeram (Andrello, 1993, 1999). Atualmente os Taurepáng, também chamados de “Pemon do Sul” (Thomas, 1982: 15), configuram o povo local que aderiu de forma mais fervorosa à religião do Sétimo Dia, influenciados, efetivamente, pela presença do colégio adventista em Maurak. Seus vizinhos Ingarikó e Akawaio, por outro lado, permanecem assíduos praticantes do Aleluia, o que faz da comparação entre a atuação de seus respectivos líderes religiosos um exercício oportuno.

Os pregadores no Aleluia são chamados pelos Ingarikó de *pukenak*, pessoas que utilizam do transe xamânico para obter ensinamentos junto a Deus, prática semelhante à dos antigos profetas do tempo de Bichiwung. A alma do *pukenak*, então, sai do corpo e “voa” para o céu cristão, de onde retorna com uma mensagem a ser transmitida nos cultos, seja na forma de pregações, rezas ou cantos (Amaral, 2019: 196). Já os Akawaio chamam seus pregadores de *ina epuru*, “nossa ponta”, “nossa extremidade”, nome associado a quem mantém contato regular com os diversos seres que habitam o patamar celeste do cosmos, fonte de canto bastante valorizada pelos Kapon. Em português, *ina epuru* é traduzido por “profeta” ou “pastor” (Abreu, 1995: 80).

De acordo com Stela Abreu, as revelações do *ina epuru* advém dos espíritos *indjeri*, que seriam “as sombras dos pais e mães dos recursos naturais” (1995: 81). Essa informação, no entanto, destoa da maioria das pesquisas realizadas entre os Pemon e Kapon, que afirmam a abrangência do termo *mawarí*, ou *imawarí*, para se referir aos diversos espíritos donos dos animais e plantas, rios, montanhas, floresta e savana (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. III: 162, 169; Thomas, 1982: 34, 142; Andrello, 1993: 138, 159, 163; Amaral, 2019: 201-202, Butt Colson, 2000: 224; Monticelli, 2020a: 88, 121). Esses autores também reconhecem os *mawarí/imawarí* como auxiliares por excelência dos pajés, nocivos, todavia, às pessoas comuns, fonte de uma série de doenças cujos sintomas, geralmente, estão associados à noção do “roubo da alma” por eles praticado. A natureza dos *indjeri*, portanto, demanda maior apro-

fundamento etnográfico, pois aparenta ser uma classe distinta de espíritos que a dos *mawari/imawari*. Podemos suspeitar se os pajés estão para estes enquanto os profetas para aqueles<sup>4</sup>.

De toda forma, para seguirmos com a argumentação da autora, são os *indjeri* que comunicam ao profeta as mensagens de *papay*, “nosso pai”, espírito reconhecido pelos Kapon como dono dos seres humanos. A morada de *papay* fica no “céu” (*epîn*), e é nesse patamar superior do cosmos que, em sonhos, os espíritos *indjeri* transmitem à alma do *ina epuru* os ensinamentos de *papay*. Por essa razão, os pregadores do Aleluia não se consideram *epukena*, “sábios”, afinal, nos cultos eles apenas transmitem aos demais o que lhes fora anteriormente comunicado (Abreu, 1995: 81) – algo não muito distinto do que fazia o velho xamã Sangama entre os Piro.

Ainda segundo Abreu (1995: 95), seria responsabilidade do *ina epuru* antever e perceber os presságios do fim do mundo. Presságios estes que “já foram anunciados em algum momento prévio pelo ser celeste a quem chamam *papay*, que se valeu de *tekarê*, “palavras catastróficas”, que já estão se tornando realidade e que são conhecidas apenas pelo *ina epuru*”. *Papay*, portanto, o espírito dono dos seres humanos, se mostra fonte imprescindível de um tipo muito específico de conhecimento, o fim do mundo, e as palavras que o anunciam já foram ditas. Cabe ao pregador a habilidade de apreendê-las e disseminá-las, profetizá-las. Vale lembrar que o principal interesse dos praticantes do Aleluia é o acesso ao paraíso no céu a ser alcançado após a morte (Amaral, 2019: 132), lugar onde não haverá mais mortes, que talvez, possamos especular, seja a própria morada de *papay* no *epîn*.

Pois bem, se depende da habilidade do pregador o acesso e a transmissão das palavras do espírito dono dos seres humanos, caberia perguntar quais seriam as naturezas da linguagem (Hauck & Heurich, 2018) envolvidas nesse processo de comunicação interespecífica. A língua falada pelos *indjeri* é a mesma do pregador? E quanto à comunicação entre *indjeri* e *papay*, de que modo ela poderia ocorrer? Não obstante, a língua em que o pregador acessa os ensinamentos de Deus é a mesma em que ele os compartilha? Haveria diferença, então, se os cultos não forem realizados na língua dos Pemon e Kapon, mas em espanhol, português ou inglês? Ou seja, poderiam as línguas dos brancos atingir os mesmos referenciais que as línguas indígenas (Course, 2018; Franchetto, 2020)? Colocando a questão de outra forma, faz diferença para os Pemon e Kapon cantar em sua própria língua ou na língua dos brancos? Haveria alguma mais apropriada para se atingir o que se pretende ao longo dos cultos? São ponderações que sem dúvida tornam a discussão ainda mais complexa.

Passemos, assim, aos Taurepáng. Seus líderes religiosos são os *ekamanin*, pregadores em um sentido mais estrito que os do Aleluia. Nos cultos, os ensinamentos que os *ekamanin* transmitem advêm da Bíblia, livro que denominam *potorito maimü*, “as palavras de Deus”, “a voz do pai”. *Maimü*, em uma

---

<sup>4</sup> Um dos pareceristas anônimos deste artigo escreveu que *indjeri* significa “anjo”, provavelmente uma variação do termo inglês *angel*, adotado pelos Pemon e Kapon a partir de seu contato com antigas missões anglicanas instaladas no interior da então Guiana Inglesa. O comentário é instigante, pois encontra respaldo em outras palavras nativas adaptadas da língua inglesa, como *chochi* (*church*) para igreja, *Gad* (*God*) para Deus e *orekotón* (*holly ghost*) para Espírito Santo. O antropólogo alemão Matthias Lewy, aliás, teceu reflexões interessantes sobre a noção pemon de “Espírito Santo”. Para esse autor, *orekok* e seu plural, *orekotón*, é o modo pelo qual os Pemon na Venezuela se referem a todos os “espíritos cristãos”, isto é, as potências cósmicas trazidas pela religião cristã, como santos, anjos e grandes profetas do Aleluia já falecidos (Lewy, 2017). Escreveu também que a morada dos *orekotón* fica no patamar celeste do cosmos, um lugar chamado *Wakü patá* (paraíso), sendo a comunicação com os humanos na Terra estabelecida sobretudo mediante “fenômenos sonoros”, como cantos e rezas (Lewy, 2012). Com isso, um dos objetivos da futura pesquisa de campo a ser realizada entre os Taurepáng do Bananal é avaliar se a noção de *orekotón*, tal qual formulada por Lewy, assim como a de *indjeri* descrita por Abreu, se faz presente ou foi ressignificada de alguma forma nos cultos adventistas.

primeira acepção, significa “palavra” ou “voz”, mas no âmbito dos movimentos proféticos também adquire o sentido de “algo enviado”, o que implica uma ação daquele que envia àquele que recebe (Thomas, 1976 *apud* Levy, 2003: 67, nota 1). Portanto, os *ekamanin* primeiro se apropriam das mensagens de *potorito* na Bíblia para, sob o teto das igrejas adventistas, enviá-las aos membros da congregação, ensinamentos que, tal como no Aleluia, são transmitidos na forma de sermões, rezas e cantos. *Ekama*, de fato, significa “contar” ou “dizer” (derivado de *ekare*, “notícia”, “mensagem”), e o sufixo *nin* indica o sujeito do ato (Armellada & Salazar, 1981): são os intermediários entre as palavras de *potorito* e os mortais.

Nesse sentido, é possível afirmar que tanto os líderes religiosos dos Ingarikó e Akawaio como o dos Taurepáng atuam como mensageiros celestes. Mas há distinções em suas atuações. Os *pukenak* empregam a técnica do voo xamânico da alma para visitar o patamar celeste e, via terceiros (*indjeri*), obter ensinamentos. Os *ekamanin*, por outro lado, abdicaram dessa prática e parecem ter desenvolvido uma particular habilidade de se apropriar das mensagens de Deus registradas na Bíblia. Além disso, enquanto na sociedade kapon os *pukenak* detêm a exclusividade do contato com *papay*, todo Taurepáng letrado (e quase todos o são) pode abrir a Bíblia e ler as palavras ali escritas. A técnica que os *ekamanin* detêm reside justamente na capacidade de interpretá-las, extrair ensinamentos, correlacioná-los com os eventos do cotidiano e transmiti-las de maneira elaborada nas pregações. Qualidade que se faz ainda mais notável por não haver Bíblia em língua taurepáng. As que utilizam estão em português, espanhol ou em língua macuxi, de modo que os pregadores precisam antes traduzir para seu próprio idioma as palavras de Deus para, nos cultos, compartilhá-las com os membros da congregação.

Boas pregações fazem o prestígio de um *ekamanin* e sua influência aumentar na medida em que é convidado para pregar em outras comunidades. Em alguma medida, portanto, esses especialistas remetem à figura do “bom xamã”, expressão que Thomas (1976: 47) utilizou para descrever os profetas pemon do passado, especialmente porque o domínio de conhecimento a que se voltam não é marcado por ambiguidades morais, como ocorre com o *piasán*, o xamã taurepáng propriamente dito. Para os moradores da comunidade do Bananal, os *ekamanin* mostram o “caminho da salvação eterna”; caminho extraídos das palavras de Deus escritas em outra língua.

“Bons xamãs” e tradutores, pessoas reconhecidas pela capacidade de transmitir as mensagens de Deus. Algo semelhante parece ter ocorrido nos movimentos proféticos do passado, mas se inicialmente os xamãs-profetas atribuíram uso ritual às palavras contidas em fragmentos de jornais e panfletos religiosos, o conteúdo escrito não importava muito. Isto é, a referencialidade do discurso era secundária, pois o valor residia na “materialidade sônica” (Heurich, 2020) de palavras oriundas de língua estrangeira. Talvez o que estivesse em cena fosse um caso de “outras palavras, outros poderes”?

Nos tempos de hoje, todavia, os pregadores taurepáng buscam a conexão com a divindade trazida pelos brancos através das palavras escritas na Bíblia. E se antes da chegada dos adventistas os Taurepáng já estavam familiarizados com o Aleluia, seu fundo profético, por assim dizer, seguiria presente no modo como praticam a religião do Sétimo Dia. Um profetismo infuso parece animar as pregações dos *ekamanin*, nas quais temas como o iminente fim do mundo e a segunda vinda de Jesus Cristo à

Terra são constantemente elaborados, tal como a profecia do velho Bento gravada décadas atrás atesta – característica que aproxima sua atuação à dos *ina epuru* descritos por Abreu (1995).

Apesar de cada qual ser responsável por dominar, ao seu modo, a habilidade que busca interpretar o tempo do fim, a técnica de ambos parece ser fundamentada em princípios xamânicos, embora no Aleluia de forma mais evidente que no adventismo taurepáng. Entretanto, se o xamanismo ameríndio consiste em instância privilegiada de comunicação e mediação entre humanos e não humanos, “atividade de tradução que pode ser transposta do nível sobrenatural para o sociopolítico” (Sztutman, 2005), é de se pontuar que na Amazônia indígena essa prática recobre uma diferença interna importante, formulada por Hugh-Jones (1996) nos termos da distinção entre “xamanismo horizontal” e “xamanismo vertical”.

O contraste entre ambos é patente em povos como os Bororo no Brasil Central ou os Tukano e Arawak no alto rio Negro, entre os quais há duas categorias bem definidas de xamãs. O xamã classificado como horizontal é aquele cuja atuação volta-se para o exterior do *socius*, condição que lhe imprime agressividade e ambiguidade moral. O xamã vertical, por outro lado, refere-se a especialistas em cantos e encantações responsáveis pela condução dos processos de reprodução das relações internas ao grupo, como cerimônias de nascimento, nomeação e funerais (Viveiros de Castro, 2002).

Estabelecida a distinção, Hugh-Jones (1994) afirma que os movimentos proféticos tukano e arawak ocorridos na região do Noroeste Amazônico, a partir de meados do século XIX, foram todos liderados por xamãs-profetas de perfil “horizontal”, como, acrescentemos, também parece ter sido o caso do Aleluia, que incluiu a entidade *papay* e sua morada no céu na gama de acessos cósmicos. Viveiros de Castro, todavia, sugere que a distinção a ser feita não seria tanto entre dois tipos de xamanismo, o xamã “amplamente difundido na Amazônia” (horizontal) e o “xamã-sacerdote” (vertical), mas entre “duas possíveis trajetórias da função xamânica”: sua deriva profética e a deriva sacerdotal. Para este autor, a deriva profética da função xamânica produziria um “aquecimento histórico do xamanismo”, ao passo que a emergência de uma função sacerdotal bem definida resultaria em seu “resfriamento político”, isto é, a confluência entre potência cósmica e poder político (Viveiros de Castro, 2002).

Trata-se de uma sugestão oportuna para pensarmos a forma de cristianismo praticada pelos Taurepáng, que, ao que tudo indica, tem potencial de apontar novos elementos para a discussão. A ampla disseminação do Aleluia parece de fato convergir com a ideia de um “aquecimento histórico da função xamânica” na região circum-Roraima, com a emergência de diversos xamãs-profetas que afirmavam o contato com *papay*. As pregações adventistas entre os Taurepáng, por sua vez, vieram a se tornar uma qualidade indispensável de suas lideranças políticas, os tuxáuas. Aqui, vale novamente menção ao exemplo de Bento, que por décadas ocupou a posição tuxáua do Bananal e, como influente pregador, também foi uma de suas principais lideranças religiosas. O mesmo ocorreu com Avelino e o finado Lázaro, seus filhos que no passado ocuparam sucessivamente a posição de tuxáua da comunidade, e atualmente ocorre com Tércio, neto de Bento, pregador e tuxáua do Bananal.

Ou seja, embora nem todo pregador entre os Taurepáng seja tuxáua, todo tuxáua é reconhecido pregador, o que certamente lhe permite concentrar poder político, evocando a figura do sacerdote mobilizada por Viveiros de Castro. Mas a função de tuxáua é provisória, enquanto a de pregador associa-se

a uma habilidade permanente e crescente quanto ao conhecimento veiculado por *potorito maimü*, “as palavras de Deus”. É significativo também que os xamãs de perfil horizontal, o *piasán*, inexistam atualmente entre os Taurepáng adventistas, pois os vários componentes dessa prática (consumo intenso de tabaco e contato com variadas classes de espíritos perigosos das serras e cursos d’água) são incompatíveis com a doutrina da religião que aderiram.

Por essas razões, um futuro estudo direcionado à atuação dos *ekamanin* se mostra imprescindível para compreendermos melhor o cristianismo praticado pelos Taurepáng. Realizados em idioma nativo, os cultos são momentos nos quais assuntos e problemas correntes são explicitamente tratados, visando sua superação por meio do ensinamento, do canto e da oração. Além disso, seu caráter eminentemente verbal parece atestar uma vez mais o poder da palavra entre os povos Carib do Monte Roraima, onde há muito tempo verificou-se a ocorrência de *tarén*, arte verbal capaz de influenciar diretamente a vida das pessoas (Koch-Grünberg, 2006: 213).

## Palavras que produzem efeito material

Ao contrário do xamanismo horizontal, as encantações *tarén* são ainda praticadas com frequência pelos Taurepáng, o que sugere uma via interessante de investigação a respeito do modo como reconhecem a eficácia da palavra ritual proferida pelos pregadores nos cultos. O especialista em *tarén* é chamado de *tarén esak*, que corresponderia, em alguma medida, ao xamã de tipo vertical proposto por Hugh-Jones (sobretudo porque as encantações *tarén* são as próprias palavras utilizadas pelos seres ancestrais que viviam no passado mítico), do qual, em princípio, os *ekamanin* parecem ser uma transformação. Assim, um modo específico do xamanismo sugere não apenas coexistir com o adventismo taurepáng, mas fornecer os fundamentos de sua prática.

Na literatura, *tarén* já recebeu diversas definições, como “invocações mágicas” (Armellada, 1972), “feitiços verbais de criativa eficácia” (Thomas, 1982) e “sistema de nominação ou invocação de nomes” (Santilli, 1994). Seu uso no cotidiano por pessoas comuns visa a prevenção ou o combate de doenças simples, que dispensam a intervenção do *piasán*, o xamã horizontal taurepáng, como febre, diarreia ou dores de cabeça. São uma espécie de “remédio” (Thomas, 1982: 142) que os Pemon mantêm consigo, chamado também de “reza” pelos moradores do Bananal.

Tanto para os Taurepáng como para muitos outros povos na Amazônia indígena, a dimensão etiológica que prevalece é a da patologia exógena, na qual as doenças são concebidas como agressões que podem apresentar diversas origens: feitiçaria, xamanismo maléfico e a ação de uma variada gama de seres espirituais (ver: Buchillet, 2002). A eficácia do *tarén* reside justamente no poder de neutralizar determinada mazela através da pronúncia ritual dos nomes de seres mitológicos dotados de atributos inversos ao mal que se deseja combater. Explico.

Tudo que existe no mundo de hoje, inclusive as doenças, possui origem em algum evento do passado mítico, o *pia daktai*, tempo primordial habitado pelos espíritos ancestrais. Foi no *pia daktai*, por exemplo, que Makunaima, filho do sol com uma mulher de barro, perambulou pela Terra e protagonizou uma série de façanhas cosmo-mitológicas, como o roubo do fogo, do anzol e a transformação

da paisagem regional. Makunaima é uma entidade reconhecida sobretudo por sua força criativa associada à imprudência. Ao vagar pelo mundo de antigamente, em dado momento avistou *wadaka-tepyu*, “a árvore que todos os frutos continua”. Faminto, Makunaima decidiu cortá-la, ato que deflagrou uma série de cataclismas, como dilúvio seguido de incêndio.

Essa catástrofe aniquilou a maior parte dos seres que viviam no *pia daktai*, e os que conseguiram sobreviver terminaram por se alojar em seus atuais e respectivos domínios, como as profundezas da floresta ou o interior das serras, rios e cachoeiras. O toco que restou de *wadaka-tepyu* deu origem ao Monte Roraima, reminiscência de um tempo cuja harmonia se perdeu, pois após a queda da grande árvore os diversos seres ancestrais do mundo mítico deixaram de ser *pemon-pe*, “pessoas do mesmo tipo”. Ao recolherem-se na invisibilidade de seus domínios específicos, passaram à condição de predadores em potencial dos humanos, causadores de doenças cujos sintomas os Taurepáng atribuem, geralmente, ao “roubo da alma” por eles praticado (Koch-Grünberg, 1979-1982 vol. II; Armellada, 1964; Carvalho, 2016).

As encantações *tarén* são sempre iniciadas com um *pandón*, isto é, com uma “história” ou “mito” que versa sobre a origem de determinada mazela. Para que a encantação seja forte, o episódio mítico deve ser narrado detalhadamente, juntamente com a participação dos personagens nele envolvidos. Por fim, a pessoa “sopra” um conjunto de frases nas quais rapidamente nomeia um agente do *pia daktai* detentor dos atributos inversos aos males causados pelo agente agressor identificado de antemão. Essa é a parte mais importante da encantação, chamada de *epik-kru*, “a essência/remédio do *tarén*” (Armellada, 1972: 16). Todo ser ancestral é dotado de uma agência que opera no sentido reverso à agência de outro ser. As enfermidades causadas por animais quadrúpedes ou voadores, por exemplo, tem seu reverso nas onças e gaviões, seres que os comem ou, no limite, afugentam. Besouros, lagartixas e urubus neutralizam as mazelas causadas pela diarreia ou consumo de carne em estado de putrefação, e assim por diante. Embora desconhecido, o significado do termo *tarén* pode estar associado a *ta-k-rén*, “aquele que está em, que vive dentro de” (*ibidem*: 13).

O uso do *tarén* se aplica a situações pontuais do cotidiano, mas os Taurepáng dizem que quem sabe fazê-los para o bem também pode utilizá-los para o mal, bastando a má intenção de quem entoa a encantação para que haja doença ao invés da cura. Essa desconfiança é reforçada pelo próprio modo como se pratica *tarén*: apenas em locais reservados e aos sussurros. Não há como precisar quais nomes foram soprados, logo, em casos de doença, toda pessoa que reconhecidamente sabe *tarén* acabará uma hora ou outra despertando a suspeita de seus vizinhos, especialmente se se tratar de um *tarén esak*, “dono do *tarén*”, detentores de um vasto repertório de encantações (Thomas, 1982: 139). O que está em questão, portanto, é o poder da palavra ritual, a qualidade que um fenômeno sonoro tem de produzir efeitos materiais na vida das pessoas. E não se trata de uma prática exclusiva aos Pemon e Kapon do Monte Roraima.

Entre os Wapishana, povo de língua arawak que vive na fronteira Brasil-Guiana, a palavra também é dotada de eficácia criativa. No “tempo primordial”, escreveu Farage (1997: 57), “a palavra provocava transformações contínuas no mundo”, mas esse poder se perdeu porque a fala perdeu sua força produtiva, aquilo que os Wapishana chamam de *puri*, “magia”. Nos dias de hoje, a magia da palavra só se manifesta no interior do discurso ritual, em encantações a que os Wapishana se referem como

“remédio” ou “reza”. Em tese, o conhecimento de *puri* é acessível a todos, mas seus especialistas são os *popazo*, “rezadores”, “sopradores”. Para os Wapishana, pessoas e coisas são afetadas pela palavra, e é a ela que recorrem para lhes restaurar a integridade (Farage, 1997, 1998).

No Noroeste Amazônico não é diferente. Para os Desana, a eficácia das encantações *bayiri* é determinada pelo conhecimento do fundamento mitológico de uma doença. A relação entre a dimensão etiológica contida nas narrativas míticas e as passagens de onde são extraídas as *bayiri* é um conhecimento, a princípio, disponível a todos, mas manejado com excepcional habilidade pelo *kubu*, xamãs rezadores. “Somente aquele que sabe como se originou a doença é capaz de curá-la”, dizem os Desana (Buchillet, 1990). Por extensão, a pessoa também saberá como provocá-la, algo com que os Taurepáng e Wapishana certamente concordariam. No mais, a figura do *kubu* corresponde ao xamã vertical proposto por Hugh-Jones, pois é o responsável pela atribuição dos “nomes de espírito” (Hugh-Jones, 2001), os quais correspondem a uma reciclagem do princípio vital que provém dos ancestrais do grupo, função que, no entanto, não parece ser desempenhada pelos *tarén esak* e *popazo*.

Vemos, com isso, que para os três povos acima referidos, as palavras que curam e que “estragam” são duas modalidades inseparáveis de um tipo específico de conhecimento, fundado no discurso mítico-criativo. *Tarén*, *puri* e *bayiri* atestam o poder da palavra ritual, em particular da nomeação. Através da pronúncia cerimonial dos nomes de um ser ancestral, o rezador concede a si próprio a capacidade de manipular os atributos do ser nomeado. Por meio dessa arte verbal carregada de metáforas e metonímias de difícil compreensão para os leigos, nomes substituem seres e são, com efeito, uma cristalização de suas dimensões e atributos, condição que os torna manipuláveis<sup>5</sup>.

A partir desses casos, coloquemos em evidência a definição do termo “nome” no *Diccionario de la Biblia*, organizado por Van den Born na década de 1960:

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 a 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 a um povo 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. (Van den Born, 1963 *apud* Armellada, 1972: 16, tradução nossa).

Parece haver algo aqui que extrapola a abordagem da linguagem enquanto fenômeno referencial (Hauck & Heurich, 2018; Course, 2018; Heurich, 2020), visto que as encantações mágicas se fazem eficientes justamente por sua capacidade de presentificar, isto é, de colocar em primeiro plano uma função mediadora entre o passado mítico, dos ancestrais, e a vida atual das pessoas (Farage, 1997: 264).

---

<sup>5</sup> Para gêneros discursivos semelhantes ao *tarén* entre os povos indígenas no Xingu, em especial os Kuikuro (Carib), os Kalapalo (Carib) e os Kisédjê/Suyá (Jê), ver, respectivamente, Franchetto (1986, 1989), Basso (1987, 1995) e Seeger (2015: 67-114).

Ao analisar o uso de benzimentos de cura e proteção entre os Yuhupdeh no Noroeste Amazônico, Lolli (2014) afirma que por serem processos intrincados, nas narrativas yuhupdeh, a gênese dos benzimentos se confunde com a gênese do universo, de modo que a composição e decomposição da pessoa indígena é condição *sine qua non* para a eficácia das encantações. É por meio da arte verbal, continua o autor, que a manipulação do tempo primordial transforma os corpos das pessoas que vivem no tempo presente. Tais atos de fala, em sua análise, seriam também uma tecnologia de multiplicação de corpos que “transborda uma distinção entre seres humanos, animais e objetos e que envolve tanto processos de subjetificação como de objetificação” (*ibidem*). Portanto, ao olharmos novamente para os cultos adventistas taurepáng, uma inquietação de ordem geral se impõe ao futuro exame de suas pregações e cantos: haveria possibilidade de o esquema conceitual subjacente ao *tarén* ter sido transportado para a fala ritual proferida pelos *ekamanin* sob o teto das igrejas?

Um ponto de partida a considerar é que a eficácia das palavras no *tarén* diz respeito à transformação dos seres instaurada pela separação mítica entre humanos e não humanos (Viveiros de Castro, 2015). Pregações e cantos adventistas, por outro lado, exaltam o nome de Deus enquanto criador e “pai”, referindo-se profeticamente a um tempo por vir, sistematicamente antecipado, em certo sentido, pela intensa convivialidade que se verifica na comunidade do Bananal, com destaque para a cadência dos cultos semanais que reúne a grande quantidade de parentes que ali se concentra. Nos dois casos, poder-se-ia pensar que a palavra ritual opera a conexão entre mundos heterogêneos, resultantes, no primeiro, de uma transformação cujos efeitos seguem afetando a vida atual, motivo pelo qual a prática do *tarén* segue frequente. Já o segundo refere-se a uma transformação que é sem dúvida objeto dos esforços cotidianos no Bananal, mas cuja plena realização os Taurepáng adventistas sabem que só se consumará no “além” (*yendai*), um tempo vindouro marcado pela segunda vinda de Jesus Cristo à Terra e pela consequente vida no paraíso celeste.

Apesar de as concepções que formulam sobre a vida póstuma ser tema que ainda demanda investigações, a argumentação desenvolvida ao longo deste texto pretendeu demonstrar a relevância de aprofundá-las através de suas possíveis ressonâncias com o que os Taurepáng chamam de *pia daktai*, “tempo primordial”, quando todos os seres eram “pessoas do mesmo tipo” (*pemon-pe*). Trata-se de uma característica que marca igualmente o tempo por vir, no qual, dizem os moradores do Bananal, todos viverão enquanto parentes no paraíso celeste – chamado *potorito patá*, a morada de Deus, um lugar que classificam, tal como no Aleluia, isento de doenças e mortes.

Não possuo mais informações sobre o que os Taurepáng esperam encontrar em tal paraíso, se haverá grandes roças, fartura de comida ou se será um espaço compartilhado com outros adventistas não indígenas. Sua “especulação escatológica” (Carneiro da Cunha, 1978) requer aprofundamento. De antemão, entretanto, é possível estabelecer um contraste com o que dizem os Wari’ de Rondônia. Conforme Aparecida Vilaça, os Wari’ cristãos especulam que a vida no céu será solitária, desprovida inclusive de conversas, pois nem mesmo pais, filhos e cônjuges nessa terra se reconhecerão como tal. No céu só haverá relação de germanidade, e os Wari’, para sempre jovens e belos, vestidos de roupas e sapatos, passarão a existência silenciosos e isolados, escrevendo incessantemente as mensagens de Deus em papéis para depois comê-los, saciando sua fome com a palavra escrita (Vilaça, 2007, 2016).

Uma vez que para os Taurepáng, assim como para muitos outros povos indígenas na Amazônia, doenças são oriundas a partir da relação entre afins, por ora parece seguro afirmar que se não haverá doenças ou mortes no céu é porque não haverá contato com a alteridade. Todos viverão em perfeita comunhão pois, ao que tudo indica e em diálogo com o que escreveu Vilaça sobre os Wari’, esse novo patamar de existência é marcado pela supressão da afinidade. Condição, para os Taurepáng, impossível de se alcançar nessa terra, não apenas pelo recente, intenso e descontrolado fluxo de imigrantes venezuelanos, mas, sobretudo, por avaliarem o mundo em que vivem como um lugar “amaldiçoado por Satanás” (Monticelli, 2020a, 2020b), repleto de pecado (bebidas alcoólicas, tabaco, animais proibidos para o consumo) e povoado por pessoas outras.

## Considerações finais

Praticantes há décadas da religião do Sétimo Dia, as manifestações proféticas taurepáng se transformaram com a paulatina incorporação dos elementos que estruturam a doutrina adventista. Mas ao mesmo tempo que rejeitam e até mesmo condenam as sessões de cura do *piasán*, afirmando que “pajé mexe com espíritos diabólicos”, a forma pela qual dão sentido à experiência cristã revela traços de um modo específico de xamanismo (Lima, 2018), com destaque para a atuação dos pregadores. Líderes que intermedeiam o contato dos membros da congregação com a mensagem divina, nos cultos haveria também uma espécie de consubstanciação generalizada, na qual o alimento a ser repartido são as palavras de Deus, fala ritual que orienta e alimenta a alma dos fiéis. Portanto, se a arte verbal do *tarén* se presta à cura de doenças pontuais e individuais, as pregações, ao promover a reflexão sobre problemas mais gerais e coletivos, direcionam-se à superação de dilemas em outra escala, pautando a série variada de orações e cantos que sempre lhe sucedem nos cultos.

O fim do mundo, não obstante, é tema recorrente nas mitocsmologias ameríndias, o qual leva à aniquilação parcial ou total de uma variada humanidade primigênia, criando, via de regra, as condições para o surgimento de uma nova e exclusiva humanidade. De modo complementar, diante dos impactos ambientais de obras de infraestrutura e da crescente expansão da fronteira agrícola, somados aos efeitos das mudanças climáticas, que passam a ser notados nas Terras Indígenas, as inquietações que alguns povos originários atualmente expressam assumem um tom “decididamente pessimista” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017). O que a experiência dos ameríndios estaria a nos ensinar, todavia, é que desde o fim do mundo que se iniciou com a Conquista eles seguem desenvolvendo alternativas para continuar a viver e lutar pelo mundo que lhes restou.

É de se considerar que talvez tenha sido esse o caso da retomada do sítio do Bananal por Bento nos anos 1960. Para os Taurepáng que ali vivem, os conflitos e a penúria crescentes em lado venezuelano são sem dúvida motivo de alarme, agravados pela chegada constante de gente que de lá vem se refugiar no Bananal. Mas desta vez não se trata, como no passado, de parentes de outras aldeias adventistas na Venezuela, como Maurak, que chegavam para desposar as filhas e filhos de Bento. Agora são muitos Pemon, Warao e não indígenas que chegam na comunidade. Ao menos 40 famílias de parentes foram recebidas na comunidade entre 2018 e 2019, várias delas não praticantes do adventismo, sem contar

os imigrantes que vão e vêm pela BR-174. Haverá espaço suficiente para todos? Será possível seguir na atmosfera pacífica da comunidade com tanta gente chegando? Entre as preocupações, também se teme que em meio aos refugiados possa haver *kanaimé*, isto é, feiticeiros secretos que utilizam de plantas de poder para matar, seja por vingança ou pelo simples prazer de tirar vidas (Butt Colson, 2000; Whitehead, 2000; Monticelli, 2020b).

O fim do mundo, portanto, insinua-se com sinais muito concretos para os Taurepáng, mas sua prática adventista, embutida de elementos proféticos intrínsecos, parece lhes garantir que após este período de fome, doenças e mortes que já se faz presente, um outro mundo ainda é possível. É nesse sentido que a vida na comunidade do Bananal, pautada pelos cultos e pela mensagem do pregador, não deixaria de ser uma antecipação do paraíso por vir, um esforço contínuo de tornar presente a vida no além.

*Caio Monticelli é Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).*

#### FINANCIAMENTO

*Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).*

#### AGRADECIMENTOS

*A meu orientador, Geraldo Andrello, por sua assídua participação ao longo de minha formação acadêmica. Suas observações, reflexões, suporte e entusiasmo foram fundamentais. Agradeço também aos pareceristas anônimos da Campos pelas instigantes sugestões no decorrer do processo de revisão do artigo. Por fim, mas não menos importante, a todos os Taurepáng que sempre me receberam muito bem na comunidade do Bananal. Com eles aprendi que a vida pode ser boa mesmo diante das incertezas de se habitar um mundo estragado.*

#### REFERÊNCIAS

- Abreu, S. (1995). *Aleluia: o banco de luz* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Amâncio, T. (2019). Com crise venezuelana, Pacaraima é cidade que mais cresce; veja mais curiosidades sobre a população. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28 ago. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/08/com-crise-venezuelana-pacaraima-e-cidade-que-mais-cresce-veja-outras-curiosidades.shtml>. Acesso: 08/07/2021.

- Amaral, M. (2019). *Os Ingarikó e a religião Areruya* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Andrello, G. (1993). *Os Taurepáng: Memória e Profetismo no Século XX* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Andrello, G. (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* (pp. 258-308). Campinas: Editora da Unicamp.
- Andrello, G. (2010). Fazenda São Marcos: de Próprio Nacional a Terra Indígena. In R. Barbosa, & V. Melo (eds). *Roraima: homem, ambiente e ecologia* (pp. 67-93). Boa Vista: FEMACT.
- Armellada, C. (1964). *Tauron Pantón: cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas: Ministerio de Educación, Biblioteca Venezolana de Cultura.
- Armellada, C. (1972). *Pemonton Taremuru. Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón*. Caracas: Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Armellada, C., & Salazar, M. (1981). *Diccionario Pemón-Castellano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Barbosa, M. (2022). Inflação bateu 686,4% na Venezuela em 2021. *Poder 360*, 8 jan. <https://www.poder360.com.br/economia/inflacao-subiu-6864-na-venezuela-em-2021>. Acesso: 15/02/2022.
- Basso, E. (1987). *In Favour of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Basso, E. (1995). *The Last Cannibals. A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.
- Bermúdez, Á. (2021). “País de velhos e crianças”: migração em massa aprofunda crise na Venezuela. *BBC News Brasil*, 10 ago. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-58151392>. Acesso: 18/11/2021.
- Buchillet, D. (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* (pp. 319-352). Rome: Abya-Yala.
- Buchillet, D. (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* (pp. 113-144). São Paulo: Editora da Unesp.

Butt, A. (1960). The birth of a religion: the origins of a semi-Christian among the Akawaio. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90(1), 66-106. <https://doi.org/10.2307/2844219>

Butt Colson, A. (1971). Hallelujah among the Patamona Indians. *Antropologica*, 28, 25-58. [http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant\\_1971\\_28\\_25-60.pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1971_28_25-60.pdf)

Butt Colson, A. (1983-1984). The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropologica*, 59-62, 73-124.

Butt Colson, A. (1985). Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands. *Antropológica*, 63-64, 103-149.

Butt Colson, A. (1989). La naturaleza del ser: conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón (Area del Circum-Roraima de las Guayanas). In J. Bottasso (ed). *Las religiones amerindias 500 años después* (pp. 53-90). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Butt Colson, A. (2000). 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* (pp. 221-233). New York: Oxford University Press.

Carneiro, J. (2018). Os venezuelanos que perderam até foto dos filhos nos conflitos em Pacaraima. *G1, o portal de notícias da Globo*, Rio de Janeiro, 23 ago. <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2018/08/23/os-venezuelanos-que-perderam-ate-foto-dos-filhos-nos-conflitos-em-pacaraima.ghml>. Acesso: 20/11/2021.

Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.

Carvalho, F. (2016). Theodor Koch-Grünberg e a cultura brasileira. *Gragoatá*, 21(41), 665-685. <https://doi.org/10.22409/gragoata.v21i41.33421>

Colombo, S. (2021). Eleição na Venezuela não será livre, mas não precisamos entregá-la de bandeja, diz opositor. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 21 out. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/10/eleicao-na-venezuela-nao-sera-livre-mas-nao-precisamos-entrega-la-de-bandeja-diz-opositor.shtml>.

Course, M. (2018). Words beyond meaning in Mapuche language ideology. *Language & Communication*, 68, 9-14. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.007>

Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2017). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: Editora Instituto Socioambiental.

Farage, N. (1997). *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Farage, N. (1998). A ética da palavra entre os Wapishana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38), 1-10. <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000300007>
- Franchetto, B. (1986). *Falar kuikuro. Estudo etnolinguístico de um grupo karib do Alto Xingu* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Franchetto, B. (1989). Forma e significado na poética oral kuikuro. *Amerindia* 14. Laboratoire d'Ethnolinguistique, CNRS, Paris. [https://www.sedyl.cnrs.fr/amerindia/articles/pdf/A\\_14\\_03.pdf](https://www.sedyl.cnrs.fr/amerindia/articles/pdf/A_14_03.pdf)
- Franchetto, B. (2020). Língua(s): cosmopolíticas, micropolíticas, macropolíticas. *Campos – Revista de Antropologia*, 21(1), 21-36. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v21i1.70519>
- Fuckner, I. (2003). *Comidas do céu, comidas da terra: invenções e reinvenções culinárias entre os adventistas do Sétimo Dia* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém.
- Gallois, D. (ed.). (2005). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp.
- Gow, P. (1990). Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru. *History and Anthropology*, 5(1), 87-103. <https://doi.org/10.1080/02757206.1990.9960809>
- Gutierrez, M. (2018). Mais de 800 venezuelanos entram, por dia, no Brasil para fugir à crise na Venezuela. *Observador*, 06 abr. <https://observador.pt/2018/04/06/mais-de-800-venezuelanos-entram-por-dia-no-brasil-para-fugir-a-crise-na-venezuela/>. Acesso: 08/07/2021.
- Hauck, J., & Heurich, G. (2018). Language in the Amerindian imagination. An inquiry into linguistic natures. *Language & Communication*, 63, 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.005>
- Heurich, G. (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. <https://doi.org/10.4000/jsa.18302>
- Hugh-Jones, S. (1994). Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: N. Thomas, & C. Humphrey (eds). *Shamanism, History and the State* (pp. 32-75). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hugh-Jones, S. (2001). The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment. In T. Gregor, & D. Tuzin (eds). *Gender in Amazonia and Melanesia* (pp. 245-278). Berkeley: University of California Press.
- Justine, F. (2019). Venezuela prendeu 77 crianças na repressão de manifestações contra Maduro. *Imprensa Pública*, 29 jan. <https://imprensapublica.com.br/venezuela-prendeu-77-criancas-na-repressao-de-manifestacoes-contramaduro>. Acesso: 18/11/2021.

Koch-Grünberg, T. (1979-1982). *Del Roraima al Orinoco (1917-1928)* 3 vol. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

Koch-Grünberg, T. (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.

Lévi-Strauss, C. (1957). Lição de escrita. In *Tristes trópicos* (pp. 312-323). São Paulo: Editora Anhembi Limitada.

Levy, G. (2003). *Vozes Inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemón, Venezuela* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Lewy, M. (2012). Different “seeing” – similar “hearing”. Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela). *Indiana*, 29, 53-71. <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.53-71>

Lewy, M. (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*, 1, 251-288. <https://periodicos.unb.br/index.php/Musica/article/view/11137>

Lima, T. (2018). A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 118-136. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>

Lolli, P. (2014). Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana*, 20(2), 281-305. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200003>

Mello, P. (2021). Número de refugiados venezuelanos desabrigados explode na fronteira brasileira. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 set. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/09/numero-de-refugiados-venezuelanos-desabrigados-explode-na-fronteira-brasileira.shtml>. Acesso: 18/11/2021.

Monticelli, C. (2020a). *Patá matá, o que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Monticelli, C. (2020b). Kanaimé, o grande matador. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22, e020028. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13416>

Monticelli, C. (2021). O cultivo da mandioca por um povo indígena adventista na Amazônia. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 4, e021015. <https://doi.org/10.20396/maloca.v4i00.15522>

Moreira, E. (2018). Os Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro”. *Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações*, 2(2), 56-69. [https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra\\_periplos/article/view/25457](https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25457)

Oliveira Filho, J. (1972). *A obra e a mensagem: representações simbólicas e organização burocrática da Igreja Adventista do Sétimo Dia* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Oliveira Filho, J. (2004). Formação histórica do movimento adventista. *Estudos Avançados*, 18(52), 157-179. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300012>
- Peduzzi, P. (2018). Governo libera R\$ 102,8 mil para combater sarampo em Pacaraima. *Agência Brasil*, 24 ago. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2018-08/governo-libera-r-1028-mil-para-combater-sarampo-em-pacaraima>. Acesso: 18/11/2021.
- Pestano, A. (2017). Venezuela: 75% of population lost 19 pounds amid crisis. *UPI*, 19 fev. [https://www.upi.com/Top\\_News/World-News/2017/02/19/Venezuela-75-of-population-lost-19-pounds-amid-crisis/2441487523377/](https://www.upi.com/Top_News/World-News/2017/02/19/Venezuela-75-of-population-lost-19-pounds-amid-crisis/2441487523377/). Acesso: 18/11/2021.
- Presse, F. (2021). Venezuela elimina seis zeros de sua moeda pela hiperinflação. *G1, o portal de notícias da Globo*, Rio de Janeiro, 1 out. <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/10/01/venezuela-elimina-seis-zeros-de-sua-moeda-pela-hiperinflacao.ghtml>. Acesso: 18/11/2021.
- Prestes Filho, U. (2006). *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX* (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Rivière, P. (1984). *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivière, P. (2007). A propósito de redes de relações nas Guianas. *Mana*, 13(1), 251-273. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100010>
- Rocha, W. (1972). *O sábado e o tempo: análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do sábado na Igreja Adventista do Sétimo Dia* (Dissertação de Mestrado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Santilli, P. (1994). La tradition orale Carib. *Recherches Bresiliennes: Annales Littéraires de la Université de Besançon*, 527, 291-302. [https://www.persee.fr/doc/ista\\_0000-0000\\_1994\\_ant\\_527\\_1\\_1451](https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1994_ant_527_1_1451)
- Santilli, P. (2001). *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp.
- Seeger, A. (2015). *Por que cantam os Kisêdjê. Uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sztutman, R. (2005). Sobre a ação xamânica. In D. Gallois (ed). *Redes de Relações nas Guianas* (pp. 151-226). São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp.
- Thomas, D. (1976). El Movimiento Religioso de San Miguel entre los Pemon. *Antropologica*, 43, 3-52.

- Thomas, D. (1982). *Order Without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Chicago: Illinois Studies in Communication.
- Vilaça, A. (2007). Indivíduos celestes. Cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, 27(1), 11-23. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000100002>
- Vilaça, A. (2016). Eating God's Words: Kinship and Conversion. In A. Vilaça (ed). *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia* (pp. 97-120). Berkeley: University of California Press.
- Vilaça, A., & Wright, R. (2009). Introduction. In A. Vilaça, & R. Wright (eds). *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among indigenous People of the Americas* (pp. 1-20). Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Xamanismo e sacrifício. In *A inconstância da alma selvagem* (pp. 457-472). São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.
- Whitehead, N. (2000). 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* (pp. 235-245). Oxford: Oxford University Press.
- Wright, R. (ed.). (1999). *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Wright, R. (ed.) (2004). *Transformando os Deuses v. II. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.

## **O PODER DA PALAVRA: NOTAS SOBRE O PROFETISMO TAUREPÁNG, NORTE DE RORAIMA**

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é esboçar os contornos gerais do que seria uma faceta do profetismo taurepáng, povo indígena que vive no norte do estado de Roraima. Testemunhas oculares da imigração em massa de venezuelanos para o Brasil, os impactos da crise venezuelana na fronteira brasileira forneceram novos referenciais para a vida ritual dos Taurepáng, praticantes há décadas da religião do Sétimo Dia. Entretanto, se eles condenam as sessões de cura dos xamãs, a própria atuação de seus pregadores sugere a existência de um xamanismo subjacente à sua experiência religiosa. Nos cultos, o poder da palavra ritual proferida pelos pregadores assume o primeiro e parece indicar elementos fundamentais para pensarmos esse caso particular de cristianismo indígena, no qual eventos do cotidiano são sistematicamente interpretados à luz da doutrina adventista.

**Palavras-chave:** Taurepáng; profetismo; cristianismo indígena; fala ritual; crise venezuelana.

## **THE POWER OF THE WORD: NOTES ON TAUREPÁNG PROPHETISM, NORTH OF RORAIMA**

**Abstract:** The objective of this work is to outline the general contours of what would be a facet of taurepáng prophetism, an indigenous people who live in the north of the state of Roraima. Eyewitnesses of the mass immigration of Venezuelans to Brazil, the impacts of the Venezuelan crisis on the Brazilian border have provided new references for the ritual life of the Taurepáng, practitioners of the Seventh Day religion for decades. If, on one hand, they condemn the shaman's healing sessions, on the other the performance of their preachers suggests the existence of shamanism underlying their religious experience. In cults, the power of the ritual word uttered by the religious leader takes the first plain and seems to indicate fundamental elements for thinking about this particular form of indigenous Christianity, in which everyday events are systematically interpreted in the light of Adventist doctrine.

**Keywords:** Taurepáng; Prophetism; Indigenous Christianity; Ritual speech; Venezuelan crisis.

## **EL PODER DE LA PALABRA: APUNTES SOBRE EL PROFETISMO TAUREPÁNG, NORTE DE RORAIMA**

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es esbozar los contornos generales de lo que sería una faceta del profetismo taurepáng, pueblo indígena que habita en el norte del estado de Roraima. Testigos presenciales de la inmigración masiva de venezolanos a Brasil, los impactos de la crisis de Venezuela en la frontera brasileña brindaron nuevas referencias para la vida ritual de los Taurepáng. Practicantes de la religión del Séptimo Día durante décadas, la propia actuación de sus predicadores sugiere la existencia de un chamanismo subyacente a su experiencia religiosa. En los cultos, el poder de la palabra ritual pronunciada por los predicadores asume el primero y parece indicar elementos fundamentales para pensar

este caso particular de cristianismo indígena, en el que los hechos cotidianos son sistemáticamente interpretados a la luz de la doctrina adventista.

**Palabras clave:** Taurepáng; profetismo; cristianismo indígena; discurso ritual; crisis venezolana.

RECEBIDO: 26/07/2021

APROVADO: 13/01/2022

PUBLICADO: 27/06/2022



Este é um material publicado em acesso  
aberto sob a licença *Creative Commons*  
*BY-NC*