

Palavras luminosas: esboço de uma ontologia da linguagem taurepáng

Caio Monticelli

Doutor em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0000-0002-5992-4115>

caio.monticelli@gmail.com

Introdução

Os Taurepáng são um povo indígena localizado no norte do estado de Roraima. Sua população é de pouco mais de 849 pessoas, cujas aldeias estão distribuídas principalmente na parte setentrional da Terra Indígena São Marcos (TISM) e, em menor número, na porção oeste da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (TIRSS)¹. Desse total, cerca de quatrocentos Taurepáng vivem na aldeia Bananal, no Alto São Marcos, a poucos quilômetros de distância da fronteira com a Venezuela e da cidade de Pacaraima-RR.

Os Taurepáng do Bananal se afirmam cristãos e praticam, há décadas, a religião Adventista do Sétimo Dia. Isso significa, entre outras coisas, que eles não consomem bebidas alcoólicas, não fumam, não comem carne de porco e resguardam o sábado como dia sagrado (Andrello, 1993). De forma complementar, desde o início dos anos 2000, a dinâmica interna da aldeia Bananal tem sido cadenciada pela realização de cinco cultos por semana (Monticelli, 2020). Portanto, falar dos Taurepáng do Bananal é, em alguma medida, falar sobre a maneira como eles experienciam o cristianismo (Wright, 1999, 2004; Vilaça & Wright, 2009; Capredon, Cernadas & Opas, 2023).

A primeira parte do artigo examina o protagonismo de antigos grupos taurepáng na recepção dos missionários adventistas, que chegaram às suas aldeias no início do século XX (Prestes Filho, 2006). Para compreender esse processo de adesão religiosa, é

¹ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Taurepang>. Acesso em 10/02/2025.

necessário considerar dois fatores que se complementam: i) a disseminação do movimento profético *Aleluia* pela área do Monte Roraima (Butt, 1960; Abreu, 1995; Amaral, 2019); e ii) a presença secular, nessa região, de cartilhas contendo mensagens e cantos cristãos, um método de catequese bastante empregado pelos missionários anglicanos e adventistas que atuavam na Guiana Inglesa. Todavia, uma vez que foram apropriados pelos indígenas, tais papéis passaram a receber um uso particular em contextos marcadamente rituais (Delèage, 2010; Allard & Walker, 2016).

Na segunda parte, serão analisadas as atividades que acontecem na *chochi*, a igreja do Bananal, com destaque para a importância dos cantos e das pregações. A estrutura dos cultos segue um padrão bem definido de canto/pregação/canto, em que a palavra cantada produz o “meio sonoro” (Lewy, 2012a, 2012b, 2017) pelo qual a mensagem de Deus é transmitida pelo pregador. Essa dinâmica, contudo, só é eficaz quando há a ação de *meruntã*, o “Espírito Santo”, sem a qual a palavra divina não teria a força necessária para “entrar” no coração das pessoas.

Por fim, a terceira parte busca esboçar os contornos gerais de uma “ontologia da linguagem” taurepáng (Hauck & Heurich, 2018; Cayón, 2024; Ramos, 2024; Lolli & Andrello, 2024). A questão central que orienta essa discussão é: de que modo a palavra de Deus transmitida pelo pregador pode efetivamente transformar a pessoa taurepáng? Por meio de um exercício de equivocação controlada (Viveiros de Castro, 2004) e concordância pragmática (Almeida, 2013), articulam-se as noções nativas de alma, sabedoria e bem-estar para argumentar que a palavra de Deus possui uma qualidade luminosa denominada *auká*, capaz de elevar a potência espiritual de quem participa dos cultos.

Chegam os missionários

Diferentemente do que se poderia supor em um primeiro momento, o contato inicial dos Taurepáng com a religião adventista não ocorreu por meio de missionários que partiram de cidades estratégicas da Amazônia brasileira, como Belém, Manaus ou Boa Vista. Ao contrário, os missionários chegaram à região do Monte Roraima seguindo rotas pelo interior da Guiana Inglesa, então colônia britânica². Embora a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) tenha sido fundada nos Estados Unidos em 1863, há registros de que

2 Embora as Guianas tenham sido reivindicadas pelos espanhóis, foram os holandeses os primeiros europeus a se estabelecerem de fato na região. Durante os séculos XVII e XVIII, eles construíram grandes engenhos de açúcar ao longo da costa guianense e fomentaram uma extensa rede de trocas com os povos indígenas locais. No início do século XIX, porém, a Holanda se viu impelida a ceder à Inglaterra suas colônias nos rios Essequibo, Demerara e Berbice, que, em 1831, foram unificadas sob o nome de Guiana Inglesa, ou Guiana Britânica. Apenas em 1966 que a Guiana se tornou uma república independente do Reino Unido (Farage, 1991; Rivière, 1995).

já em 1883 circulavam publicações adventistas na Guiana Inglesa, tornando esse país o primeiro da América do Sul a receber periódicos contendo a mensagem da nova religião (Land, 2005, p. 8; Prestes Filho, 2006, p. 47).

Em 1906, o pastor americano Davis desembarcou em Georgetown para coordenar a incipiente Missão Adventista da Guiana. Após cinco anos morando na capital, foi informado por indígenas – cuja etnia não se sabe ao certo – sobre a existência de um profeta nativo da região do Monte Roraima, que afirmava receber mensagens diretamente de Deus. Intrigado com a história, Davis decidiu viajar ao interior, interpretando o que julgou ser uma “demanda espontânea” daqueles povos distantes pela mensagem de Cristo (Butt Colson, 2009, p. 158).

No final de abril de 1911, Davis partiu de Georgetown rumo ao Monte Roraima. Durante a viagem, parou em aldeias akawaio e arekuna para pregar. Em 12 de junho, alcançou o rio Paruimã, próximo à fronteira venezuelana, e recebeu as boas-vindas com tiros de espingarda disparados por “uma dúzia de índios nus”. Para o missionário, a recepção calorosa foi uma demonstração da intervenção divina, que despertara naquela gente humilde um genuíno interesse pelo evangelho. Em 25 de junho, já estando na Venezuela, fundou a missão adventista *The Mountain View Mission of S.D.A.* (Prestes Filho, 2006, p. 164; Butt Colson, 2009, p. 159)³.

Ao aproximar-se do Monte Roraima, Davis chegou à aldeia Kawariana Romono, situada ao pé da montanha. Essa aldeia seria visitada ainda em 1911 pelo etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, acompanhado do jovem xamã Akuli, que anos mais tarde teria um filho chamado Bento, o fundador da aldeia Bananal. Davis, contudo, não chegou a se encontrar com Koch-Grünberg nem com Akuli, pois faleceu poucas semanas após chegar a Kawariana Romono (Koch-Grünberg, 2006; Andrello, 1993).

O chefe dessa aldeia era um homem chamado Seremada, que anos antes da chegada de Davis havia sido aluno da missão anglicana *Kongamuk*, instalada às margens do rio Maú, próxima à fronteira da Guiana com o Brasil. Devido às dificuldades logísticas, *Kongamuk* teve as atividades encerradas em 1889. Ao retornar para o vale do rio Kukenã, Seremada fundou a aldeia Kawariana Romono e construiu uma pequena igreja, onde passou a transmitir algum conhecimento religioso adquirido junto ao pastor anglicano.

³ De modo geral, o conceito de “missão religiosa” designa qualquer atividade voltada à salvação de indivíduos ou coletividades, dado que, no interior do cristianismo, a difusão do evangelho é entendida como um dever fundamental. Em sentido mais técnico, porém, a “missão” refere-se à propagação do evangelho em contextos onde a ordem social ainda não se encontra estruturada pelos valores da “cultura cristã”. Baseada na premissa de que a diversidade cultural pode ser orientada por uma leitura universalizante dos textos bíblicos, a missão implica a introdução de um sistema particular de crenças e práticas em um universo cultural distinto, com o objetivo de moldá-lo segundo os fundamentos cristãos (Almeida, 2004, p. 33).

Além disso, Seremada trouxe de *Kongamuk* um pequeno livro escrito em língua akawaio, contendo hinos cristãos. Ainda que não dominasse plenamente a leitura, abria o livrinho e o lia, falando “a língua dos anjos” (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 38).

Na prática, sua “leitura” restringia-se à repetição de alguns poucos caracteres do alfabeto inglês. Na década de 1990, Andrello (1993) visitou a aldeia taurepáng Maurak, na Venezuela, onde conheceu Raimundo, então com cerca de 80 anos e um dos últimos netos vivos de Seremada. Raimundo relatou que seu avô costumava reunir as pessoas para a oração, empunhava um pedaço de papel e começava a recitar: “a, b, c...” (Andrello, 1993, p. 144). Assim, ainda que não pertencentes ao léxico taurepáng, ou talvez justamente por isso mesmo, tais palavras aparentemente sem nexo passaram a ser mobilizadas em contextos marcadamente rituais pelo antigo chefe.

O uso de cartilhas religiosas escritas em língua indígena, contendo hinos e mensagens cristãs, foi um método de tradução com fins catequéticos bastante empregado pelos anglicanos atuantes na Guiana Inglesa. A partir de 1829, quando suas missões se expandiram para o interior da colônia britânica, esses papéis passaram a exercer forte influência nos povos Akawaio, Patamona, Macuxi, Arekuna e Taurepáng. Em 1874, por exemplo, o pastor anglicano William Brett já teria impresso mais de mil panfletos em língua akawaio, abarcando temas do Antigo e do Novo Testamento e os distribuindo em diversas missões frequentadas pelos Akawaio (Amaral, 2019, p. 92). Quase cinquenta anos depois, em 1911, Koch-Grünberg registrou que o chefe Seremada possuía uma caixa cheia de publicações dos anglicanos, dentre elas uma cartilha intitulada *Church Service for the Muritaro Mission, Georgetown 1885* (Koch-Grünberg, 2006, p. 116).

O aparente sucesso do empreendimento anglicano, contudo, não se deveu apenas à ação missionária. A existência de rotas tradicionais pela região do Monte Roraima, por onde circulam pessoas, objetos e saberes desde tempos imemoriais, favoreceu a disseminação das cartilhas religiosas e possibilitou que os indígenas lhes atribuíssem usos próprios (Déléage, 2010; Allard & Walker, 2016). Essa apropriação contribuiu para a emergência local de movimentos proféticos, como o *Aleluia*, caracterizado pela combinação de elementos cristãos com experiências de natureza xamânica – como o contato com espíritos celestes mediante o estado de transe (Abreu, 1995; Amaral, 2019). Portanto, quando Davis chegou a Kawariana Romono, em 27 de junho de 1911, encontrou indígenas já familiarizados com um certo tipo de conhecimento do cristianismo. Todos ali, afinal, estavam reunidos sob a chefia de Seremada, ex-aluno da missão anglicana *Kongamuk*. Nesse sentido, embora a mensagem adventista fosse nova em sua forma, seu conteúdo essencial não era totalmente inédito.

Davis carregava consigo um diário pessoal, no qual registrou que os habitantes de Kawariana Romono lhe pediram “insistentemente” a fundação de uma missão. De imediato, durante alguns dias, o pastor deu instruções, nomeou pessoas e realizou pregações. Em 18 de julho, porém, seu diário é escrito por Theophilis, companheiro de viagem e intérprete de Davis, jovem akawaio que havia sido aluno da missão anglicana *Bartica Groove*, instalada no rio Essequibo, Guiana. Nesse dia, Theophilis fez anotações acerca do estado debilitado de saúde do missionário (Butt Colson, 2009, p. 159).

Enfraquecido por febre alta, vômitos e diarreia, Davis faleceu em 31 de julho de 1911. Sua sepultura, marcada por uma lápide, permanece até hoje próxima à aldeia taurepáng Kumarakapay, na Venezuela. Após a morte do pastor, seu diário foi levado por Theophilis de volta a Georgetown e entregue a outro pastor adventista. Em novembro de 1911, o conteúdo foi publicado no periódico adventista *Review and Herald*, nos Estados Unidos. A partir de então, os indígenas visitados por Davis no interior da Guiana passaram a ser conhecidos como “*Davis Indians*”. Muitas histórias foram escritas sobre eles, a maioria enfatizando sua “fidelidade” aos ensinamentos do pastor e o “apelo” que faziam por novos missionários (Prestes Filho, 2006, p. 173-174).

Embora Davis estivesse familiarizado com o ofício de evangelizar grupos ameríndios, ele não era etnógrafo. Seu diário carece de informações detalhadas sobre quem seriam os povos que “pediram” a fundação de uma missão, além de sequer mencionar o *Aleluia*, prática ritual da qual Seremada era entusiasta. Assim, quem seriam os “*Davis Indians*” e em que consiste o *Aleluia*?

Estima-se que o *Aleluia* tenha surgido entre 1845 e 1885, quando um xamã macuxi chamado Bichiwung foi levado das Montanhas Kanuku, interior da Guiana, para trabalhar em uma missão anglicana em Georgetown. Em algum momento da estadia, Bichiwung teria desconfiado de que o pastor o estava enganando, pois não queria que os indígenas alcançassem o chamado paraíso no céu após a morte. Entristecido, Bichiwung haveria orado tão intensamente que entrou em transe, sua alma viajou pelo céu e foi se encontrar com uma entidade reluzente posteriormente associada ao Deus cristão. Da visita ao céu, foi presenteado diretamente pela divindade com as danças e os cantos do que veio a ser o *Aleluia*. De volta à sua aldeia no interior guianense, Bichiwung dedicou-se o resto da vida a ensinar o *Aleluia* a todos os indígenas que desejassem verdadeiramente alcançar o paraíso celestial após a morte (Butt, 1960, p. 69; Amaral, 2019, p. 120)⁴.

⁴ Outros possíveis nomes de Bichiwung são Pichiwung, Bisiwung, Pisiwung e Iisiwon. Independente, porém, da grafia, seu significado é algo como “senhor das espécies animais” (Abreu, 1995, p. 72, nota 39).

Quanto aos povos chamados de “*Davis Indians*”, o pastor escreveu em seu diário que Kawariana Romono era uma aldeia habitada pelos “Ackowio”. No entanto, em outubro daquele mesmo ano de 1911, Koch-Grünberg esteve em Kawariana Romono e afirmou se tratar de uma aldeia “Taulipáng” (Koch-Grünberg, 1982, vol. III, p. 142; Butt Colson, 2009, p. 160). Ou seja, sob essa ótica, foram os Taurepáng de Kawariana Romono que supostamente “pediram” para que Davis fundasse uma missão entre eles. Trata-se, então, de um caso notável de “proselitismo às avessas”, já que foram os indígenas do Roraima que solicitaram ao missionário a oferta do serviço religioso, não o contrário.

De fato, a primeira menção ao etnônimo Taurepáng aparece no trabalho etnográfico de Koch-Grünberg (2006, p. 58). Antes disso, eles eram conhecidos por Jaricuna ou Yaricuna, possível equívoco dos brancos que não os distinguiam dos Arekuna, seus parentes ao norte (Andrello, 1993, p. 43; Santilli, 2001, p. 21). Entre si, contudo, os Taurepáng se autodenominam Pemon, termo que significa “gente, pessoa” e que é compartilhado com os Kamarokoto e Arekuna, grupos parentados situados a oeste e noroeste do Monte Roraima. Os Taurepáng constituem o subgrupo pemon situado mais ao sul, habitantes de uma região que, no início do século XX, foi atravessada pela fronteira entre o Brasil e a Venezuela (Thomas, 1982).

Ao lado dos Pemon vivem os Kapon, situados sobretudo do lado oriental do Monte Roraima. Trata-se de outro grande grupo étnico transfronteiriço subdividido em Akawaio, Patamona e Ingarikó (Butt Colson, 2009; Amaral, 2019). Enquanto coletivos, Pemon e Kapon conformam os povos indígenas falantes de uma língua da família Karib mais numerosos de toda a região guianense (Riviére, 1984; Gallois, 2005). Seu território tradicional de ocupação corresponde a uma ampla faixa de terras adjacente ao Monte Roraima, área conhecida como *circum-Roraima*, que foi sobreposta pela tríplice fronteira Brasil-Venezuela-Guiana (Butt Colson, 1985).

Na segunda metade do século XIX, a emergência do *Aleluia* inaugurou uma nova fase na vida ritual dos Pemon e Kapon. À medida que a profecia da vida póstuma no paraíso celeste era disseminada, novos xamãs-profetas foram surgindo, especialistas rituais que se destacaram pela habilidade de entrar em transe no intuito de obter cantos e mensagens junto aos espíritos cristãos – o que nem todos conseguiam. Após as suas primeiras manifestações entre os Macuxi e Akawaio, não tardou para as danças e cantos do *Aleluia* incorporarem as danças e cantos do *parishara*, um antigo ritual de caça praticado pelos Pemon e Kapon. Assim, a antiga casa ceremonial de suas aldeias foi rebatizada para *chochi*, adaptação do inglês *church*, e o *Aleluia* passou a ser praticado no lugar do *parishara* (Butt Colson, 2009, p. 254; Lewy, 2012a). Koch-Grünberg, inclusive, chegou a afirmar que em

Kawariana Romono se percebia “com mais clareza” a influência do anglo-cristianismo, pois seus moradores dançavam o *Aleluia* enquanto em aldeias vizinhas, “mais originais” na opinião do autor, os indígenas ainda preferiam o tradicional *parishara* (1982, vol. III, p. 145).

Após a morte de Davis em 1911, a IASD não conseguiu enviar prontamente outro missionário à região do Monte Roraima. Estes só voltariam a atuar na área em 1927, quando Alfred e Betty Cott assumiram essa tarefa. Um ano antes, em 1926, a situação dos “*Davis Indians*” fora verificada de perto por W. Baxter e C. Sutton. Ambos representantes da IASD, ficaram desapontados ao constatar que os “*Davis Indians*” não praticavam mais os cultos ensinados pelo pastor, embora recordassem, em inglês precário, trechos de cantos cristãos (Prestes Filho, 2006, p. 176). Essa constatação revela o apreço dos Taurepáng pelos cantos cristãos – cantos que, no limite, provém da alteridade; no caso, dos brancos –, visto que permaneceram na memória coletiva quase duas décadas após a breve estadia do missionário em Kawariana Romono.

A aparente fragilidade da fé dos “*Davis Indians*” – reportada por W. Baxter e C. Sutton – teria motivado a viagem do casal Cott à região do Monte Roraima, em 1927. Em Akurimã, aldeia taurepáng próxima à fronteira Venezuela-Brasil, os Cott foram bem-recebidos pelo chefe André, que construiu uma igreja na comunidade. Firmada a base para as operações missionárias, durante anos o casal educou grupos taurepáng na língua inglesa, realizou pregações e difundiu os princípios da religião adventista. Nesse processo, combateram com afinco o que chamaram de “hábitos pecaminosos”, como a poligamia⁵, o consumo de tabaco, de bebidas alcoólicas, a prática dos xamãs e do próprio *Aleluia* (Andrello, 1993, p. 120; Prestes Filho, 2006, p. 187).

Em 1931, um destacamento militar venezuelano alegou questões de soberania nacional e expulsou os Cott do país. No ano anterior, contudo, o casal havia pregado em 28 aldeias taurepáng e arekuna, disseminando a mensagem adventista e intensificando proibições religiosas (Andrello, 1993, p. 149; Prestes Filho, 2006, p. 189). A escola adventista de Akurimã chegou a contar com 375 alunos, em uma aldeia que atingiu 900 moradores – número muito superior ao padrão das aldeias guianenses da época, que até meados do século XX raramente ultrapassavam 100 pessoas (Rivière, 1984; Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023).

⁵ Em 1911, anos antes da chegada dos Cott a Akurimã, Koch-Grünberg registrou que a poligamia era amplamente praticada entre os Taurepáng do Roraima, havendo homens que mantinham cinco ou até sete esposas. Eventualmente, conflitos surgiam entre as mulheres, e uma delas, tomada pela irritação, sentava-se em um banco e exclamava à outra: “Cozinhe você para o seu marido!” (1982, vol. III, p. 97).

Com a expulsão dos Cott, a cristianização dos Pemon na Venezuela passou a ser responsabilidade da ordem franciscana. Os padres fundaram missões em locais estratégicos da savana venezuelana, com o objetivo de “desconverter” os indígenas do adventismo para convertê-los à fé católica. Os esforços, porém, encontraram resistência entre os grupos taurepáng que haviam tido contato direto com Alfred e Betty Cott. Diante das incursões dos padres, os moradores de Akurimã se dispersaram, migrando para diferentes sítios ao longo da fronteira Venezuela-Brasil; muitos continuaram a praticar os cultos ensinados por “*father Cott*” (Andrello, 1993, p. 127).

Expulsos da Venezuela, os Cott transferiram-se para o lado guianense da fronteira e fundaram a missão *Paruimã*, em 1932, às margens do mesmo rio onde, anos antes, Davis fora bem-recebido por “uma dúzia de índios nus”. Francisco André, filho do chefe André de Akurimã, tornou-se assistente pessoal de Alfred Cott em *Paruimã* e, posteriormente, fundou a aldeia Maurak, ao sul do antigo sítio de Akurimã, reunindo famílias resistentes ao catolicismo (Rodríguez, Gómez & Fernández, 2023, p. 70). Maurak consolidou-se como novo centro religioso taurepáng pós-Akurimã, e entre seus primeiros moradores estava Bento, que nos anos 1960 fundaria a aldeia Bananal no Brasil (Andrello, 1993, p. 130, 148). Trata-se do filho do xamã Akuli, guia de Koch-Grünberg ao Monte Roraima. Avelino, filho de Bento e pregador de grande prestígio no Bananal, nasceu em Maurak, sendo influenciado desde a infância pelo adventismo praticado por seus familiares mais velhos.

Em Maurak, Francisco André recebia livros e cartilhas religiosas da missão *Paruimã*, material escrito em akawaio – prática semelhante à das missões anglicanas, pois, na Guiana, os Akawaio (Kapon) são maioria em relação aos Pemon. Armazenados no depósito da igreja, lições e hinários adventistas, escritos em uma língua ligeiramente distinta do taurepáng, eram distribuídos e utilizados durante o culto sabatino, ritual semanal realizado na *chochi*. O retorno de missionários adventistas à Venezuela foi permitido no final da década de 1950. A partir de então, houve um aumento da ortodoxia religiosa dos cultos taurepáng; antes disso, sua prática ritual esteve por quase duas décadas sendo realizada de maneira autônoma. Com a volta dos missionários, a IASD construiu um colégio adventista em Maurak, nos anos 1960, que passaria a exercer grande influência na juventude taurepáng, formando novas gerações de pregadores (Andrello, 1993, p. 148, 151; Prestes Filho, 2006, p. 200).

Na mesma época em que Maurak recebia o colégio adventista, Bento, filho de Akuli, migrava para o lado brasileiro da fronteira, para fundar a aldeia Bananal. No sítio que margeia o igarapé Makayapáng – afluente da margem esquerda do rio Surumu –, construiu sua casinha e uma pequena igreja, onde, todos os sábados, sua família se reunia

para o culto, ritual ministrado, na grande maioria das vezes, pelo próprio chefe Bento. Para realizar suas pregações, Bento consultava as páginas de um livrinho produzido na missão *Paruimã*, que trouxera consigo de Maurak.

Conclui-se, a partir dessa longa contextualização, que a missão religiosa conduzida pelo pastor Davis teve pouco tempo para criar raízes. A missão dos Cott, em contrapartida, foi mais duradoura, influenciando comunidades como Akurimã e Maurak, que acabariam por influenciar a própria formação do Bananal. Alguns dos primeiros moradores do Bananal tiveram contato direto com os Cott – como o casal fundador da aldeia, Bento e Rosa. Rosa fora aluna de Betty em Akurimã, e o chefe Bento, quando jovem, fora batizado por Alfred na missão *Paruimã*. Ao longo dos anos, os cultos no Bananal também foram se transformando, fruto da intensificação do contato de seus moradores com instituições adventistas brasileiras.

Cultos taurepáng

A igreja do Bananal é uma construção de madeira chamada de *chochi*, onde são realizados cinco cultos por semana. Nas noites de domingo ocorre o Culto de Evangelismo, nas noites de quarta-feira o Culto de Oração, nas noites de sexta-feira o Culto do Pôr do Sol, nas manhãs de sábado o Culto de Adoração e nas tardes de sábado o Culto Jovens Adventistas. Os encontros noturnos acontecem das 19h às 20h, o matutino de sábado das 10h às 12h e o vespertino das 17h às 18h.

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

Cada culto, todavia, possui uma temática própria. No Culto de Evangelismo, a pregação tem como propósito sensibilizar os fiéis a levarem a mensagem adventista às pessoas que ainda não a conhecem. No Culto de Oração, a pregação dá ênfase ao “poder da oração” de quem se mantém de acordo com os ensinamentos bíblicos, em especial

a abstenção do consumo de bebidas alcoólicas e tabaco. Os Taurepáng entendem que *pürümantok*, “oração”, é uma forma de “conversar com Deus”, e quanto mais pessoas orarem em prol de um mesmo objetivo, mais chances este tem de se realizar.

O Culto do Pôr do Sol tem como finalidade dar as boas-vindas ao advento do sábado, enfatizando a necessidade de resguardá-lo como um sinal de comprometimento com Deus. Entre os Taurepáng, a figura do Deus cristão é chamada de *Potorüto*, traduzido como “nossa pai, nosso dono”, acepção que se mostra de forma recorrente nas orações. Na imensa maioria das vezes, os Taurepáng começam suas orações dizendo *inna yepotorü kak po tukonwasen*, “nossa pai que vive nas alturas do céu”. Segundo Butt Colson & Armellada (1990, p. 12), *yepotori* significa “aquele que está acima de todos nós”. Esse termo capta a compreensão taurepáng da existência de um “dono maior” que cuida de suas vidas, atributos característicos que remetem às relações de maestria amplamente disseminadas na Amazônia indígena (Fausto, 2008; Fausto & Costa, 2021).

Quanto ao Culto de Adoração, ele é o único a ser precedido pelas atividades da Escola Sabatina. Das 8h30 às 9h10, a *chochi* vai se enchendo com a chegada dos fiéis, que às 9h15 se dividem em Pequenos Grupos. Cada Pequeno Grupo é composto por até dez pessoas e um líder, que recapitula o conteúdo das lições para aquela semana e fomenta a discussão. As lições da Escola Sabatina estão escritas em português, distribuídas periodicamente pela Associação Amazonas-Roraima (AAmaR), braço institucional da Igreja Adventista do Brasil⁶. Apesar de os Taurepáng as estudarem em português, eles as discutem em sua língua nativa, fazendo uma tradução imediata e em tempo real dos textos. Como veremos adiante, o mesmo acontece nas pregações. Ademais, após o encerramento das atividades da Escola Sabatina e a conseguinte coleta do dízimo, o culto de sábado segue a estrutura comum a todos os demais: duas seções de serviço de canto intercaladas pela pregação. Especificamente, sua pregação é voltada para a necessidade de buscar a salvação em Cristo, pois, enquanto a existência nesta Terra é “estragada” por Satanás, no paraíso celeste ela será livre de doenças, de morte e sofrimento; em suma, *kowannötok tericheparak patá*, um “lugar de vida eterna”.

Por fim, o Culto Jovens Adventistas apresenta caráter marcadamente lúdico. Antes da pregação, realizam-se gincanas destinadas a testar o conhecimento religioso das pessoas reunidas na *chochi*. Entre as atividades, destacam-se brincadeiras que consistem em dar continuidade a um louvor subitamente interrompido, avaliar quem memorizou o maior número de versículos ou responder a jogos de pergunta-resposta sobre temas bíblicos. Os vencedores recebem como prêmio bíblias ou obras de Ellen White fornecidas pela AAmaR

6 Disponível em: <https://aamar.adventistas.org/>. Acesso em 13/02/25.

– como *O Grande Conflito e Caminho a Cristo*. Via de regra, a pregação é conduzida por jovens, cuja fala, por vezes marcada por insegurança, pode ser compreendida como parte de um processo de iniciação que prepara a futura geração de pregadores. Durante essas pregações, os membros mais experientes costumam manifestar aprovação por meio de gestos de concordância, reforçando o caráter formativo do culto.

A dinâmica de cinco cultos temáticos por semana pode ser atribuída à influência da AAmaR, que desde o início dos anos 2000 fornece todo o material religioso utilizado pelos Taurepáng do Bananal em sua prática ritual. Além das apostilas da Escola Sabatina, a instituição disponibiliza o *Sermonário*, livro-guia que define os temas de cada pregação ao longo do semestre, bem como os louvores tocados nos cultos, mídias digitais disponibilizadas pela instituição adventista. Considerando que os cultos seguem o padrão canto/pregação/canto, torna-se necessário examinar o significado do canto para os moradores do Bananal, para, então, analisar um trecho de pregação.

Durante os trabalhos de campo na aldeia, não foram observados cantos em língua indígena, e chama a atenção os Taurepáng traduzirem as pregações, mas não os cantos, entoados integralmente em português. Embora haja diversos professores nativos capazes de realizar essa tradução, tal prática não parece ser considerada necessária. A impressão que se tem é que a pregação, para ser compreendida, exige tradução; o canto, por sua vez, deve ser reproduzido.

Com efeito, a alteridade constitui uma fonte indiscutível de cantos para os Taurepáng. Durante a sessão de cura, o xamã entoa cantos que recebe de seus espíritos auxiliares, os *Mawarí* (Santilli, 1994). No antigo ritual de caça *parishara*, os cantos provinham do contato com os donos espirituais das espécies animais, como antas e queixadas (Lewy, 2012a). No *Aleluia*, Bichiwung recebeu cantos da divindade que fora visitar no céu (Butt, 1960). No movimento profético de San Miguel, na Venezuela, o profeta primevo apreendeu cantos após sua alma viajar pelo céu guiada por dois anjos (Levy, 2003). Entre as décadas 1930-1970, os cultos *Chimiting* e *Chochimuh*, também praticados pelos os Taurepáng na Venezuela, ficaram marcados pela apropriação de cantos cristãos e da liturgia ensinada por missionários protestantes.

Em 1957, quando Butt (1960) visitou aldeias taurepáng na Venezuela, constatou que eles não praticavam mais o *Aleluia*. Em seu lugar, haviam adotado o *Chimiting*, adaptação nativa para “*church meeting*”. Segundo a autora, o *Chimiting* fora aprendido pelos antigos Taurepáng junto a um pastor anglicano chamado Smith, que teria partido do rio Essequibo, na Guiana, em missão evangelizadora pela área do Roraima. O pastor ensinou cantos para serem entoados toda vez que os indígenas quisessem “orar para falar

com Deus". Porém, Butt descobriu que seus interlocutores não apenas desconheciam o significado dos cantos do *Chimiting* que entoavam, como as letras continham palavras em um inglês precário e parcialmente desconexas, como: "Oh Mose drinking water", "one, two, three" e "where's my Lor?" (Butt, 1960, p. 99).

Quanto ao *Chochimuh*, testemunhado por Thomas (1976) nos anos 1970, os cantos misturavam palavras em inglês, espanhol e língua indígena, tais quais *Jishe Krai* (*Jesus Christ*), *amen* (amém), *orekok* (*Holy Ghost*), *Dios* (Deus), *padre* (pai), *maimü* (palavra), *walpibe* (escuro), *nonpona* (na terra), *veiyu* (sol ou luz) e *kakpona* (no céu). Possível adaptação nativa para "church man", o *Chochimuh* foi um culto realizado na *chochi* aos domingos ou em festividades tipicamente cristãs, como a Páscoa e o Natal. Para Andrello (1993, p. 141, 147), o *Chimiting* e o *Chochimuh* teriam exercido grande influência no paulatino processo de adesão dos Taurepáng ao adventismo. De fato, no Bananal e nas aldeias visitadas na Venezuela, como Maurak e Kumarakapay, as pessoas ouvem sentadas a mensagem do pregador, que retira dos papéis escritos *Potorüto maimü*, literalmente a "palavra de Deus". Durante o serviço de canto, por seu turno, a congregação canta com notável vigor, o que não chega a ser uma surpresa. O apreço dos Taurepáng pelos cantos cristãos foi constatado desde seu efêmero contato com o pastor Davis.

Ao se debruçar sobre o significado do canto para os Pemon, Lewy (2012b), entende que se no *parishara* o xamã obtinha cantos mediante o contato com os donos espirituais das espécies animais, a mesma metodologia xamânica fora estendida para o *Aleluia*, *Chimiting*, *Chochimuh* e demais movimentos proféticos *circum*-Roraima. Segundo o autor, o canto ritual, para os Pemon, opera como veículo capaz de conectar seres de diferentes domínios (Lewy, 2012b, p. 20). Nessa chave, o interesse dos antigos Pemon pelo conhecimento dos missionários estaria baseado na premissa de que os indígenas haviam compreendido que os missionários sabiam como fazer as entidades cristãs os ouvirem. Assim, teriam se apropriado dos cantos cristãos – e da palavra escrita, eu acrescento – visando estabelecer contato com os novos espíritos trazidos pelos brancos (Lewy, 2017).

Questionados sobre o motivo de cantarem na igreja, os moradores do Bananal geralmente afirmam que o canto "alegra" a pessoa. Para Clotildo, entretanto, professor de língua taurepáng, cantar "abre o pensamento para receber a mensagem". Essa ideia pode ser expressa da seguinte maneira: *daukarüto konekatok mawin apitope*, em que *konekatok* significa "fazer, preparar" e *apitope* corresponde a "receber, pegar". *Daukarüto* é traduzido como "nossa pensamento", podendo, em determinados contextos, significar "nossa espírito". Já *mawin* designa "mensagem, ensinamento". Portanto, considerando que a estrutura dos cultos se organiza em canto/pregação/canto, pode-se interpretar

que os Taurepáng cantam antes da pregação pela alegria de se abrirem para receber a mensagem-ensinamento de Deus transmitida pelo pregador, e cantam após a pregação em celebração por tê-la recebido. O canto, nesse sentido, produz o meio sonoro pelo qual a palavra divina chega aos fiéis. Contudo, como enfatizou Clotildo, *Potorüto mawin wontok echi pemon yewantak innakama tuwap* – “a mensagem de Deus precisa entrar no coração para transformar a pessoa”. Surge, então, a questão: como *mawin*, a mensagem-ensinamento, poderia entrar no corpo de quem participa dos cultos?

Como mencionado, o conteúdo das pregações encontra-se escrito em português, de modo que o pregador traduz a mensagem para seu idioma no momento da transmissão. Alguns realizam essa tradução previamente, enquanto outros a fazem diretamente no púlpito. Não foram observadas pregações conduzidas inteiramente em língua taurepáng; o mais comum é a alternância entre a língua indígena, o português e o espanhol. Pregadores experientes, como Avelino, recorrem pouco ao *Sermonário*, utilizando-o apenas como referência para balizar o tema central de sua fala. Visto que as pregações duram em média entre 35 e 50 minutos, apresenta-se a seguir um pequeno trecho de uma pregação realizada no Culto de Adoração, em abril de 2022. Encerrada a primeira etapa de serviço de canto, Avelino se posicionou no púlpito e começou:

1. Sörö hora tüse potorütok apürüpütuyase.

(Nesta hora eu quero agradecer a Deus)

2. Söröwarö mais uma vez Deus sailö escolhamapönehu söröwarö amaimü kamato pera.

(Hoje mais uma vez Deus me escolheu para falar sobre tua palavra)

3. Söröwarö wik yurötokon röda' mörö Potorüto mawin.

(Hoje vamos prestar atenção na mensagem-ensinamento de Deus)

4. Todos sejam bem-vindos, a igreja hoje está bem lotada.

5. Söröpenanemarö Potorütöda apürümakonse pürümanpaikon.

(Hoje vamos orar para que Deus possa nos abençoar)

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

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

7. Inna pürümatö Senhor.

(Oremos para o senhor)

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

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

9. Söröwarö inna patá anjeri pomarö.

(Hoje até que o Senhor venha buscar-nos)

10. Mörö randö inna ichi tüse inna repa mörö inna patasek kome kasau ya nayi mörö dak inna töpai man konwasena Potorüto man. Amém.

(Assim queremos ir para o lugar que o Senhor preparou para nós. Amém)

11. Söröpenanemarö poripe auyesakon yenin toda família.

(Hoje estamos felizes com a presença de vocês, toda a família)

12. Söröwarö tema sedö taurepöman “Noé chamado para salvar sua família”.

(Hoje vamos falar sobre o tema “Noé é chamado para salvar sua família”)

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

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

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

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

Muitas considerações podem ser feitas a respeito desse pequeno trecho de pregação. Há, por exemplo, a linha **10**, onde manifesta-se o desejo de acesso ao “lugar preparado pelo Senhor”, isto é, o paraíso celestial. Há também o apelo do pregador na linha **14**, dizendo que Deus está convocando os fiéis para cuidarem de sua família – tal qual Noé o fez. O termo família, nesse contexto, não se refere à família nuclear, mas à “grande

família” reunida sob o teto da *chochi* (linha 11). Assim, um atributo das pregações parece ser o de “aconselhamento” (Gibram, 2020), no sentido de zelar pelo cuidado e bem-estar comunitário.

Todavia, o ponto a ser ressaltado é a invocação, logo no início da fala de Avelino, do Espírito Santo (linha 6), que na sequência é chamado de *meruntã* (linha 8). Em muitos contextos rituais cristãos, a manifestação do Espírito Santo ocorre por meio da glossolalia, isto é, uma fala inspirada por alteridades linguísticas de valor ininteligível (Bonfim, 2019). Entre os Palikur, por exemplo, povo indígena situado no norte do Amapá, observa-se grande interesse pelo chamado “batismo de fogo”, experiência de êxtase religioso que lhes proporciona contato direto com o mundo sobrenatural, mas que, se não controlado, o transe pode se tornar perigoso (Capiberibe, 2007, 2017). No caso dos Taurepáng, a compreensão do Espírito Santo não se associa ao falar em línguas ou a estados de transe. Ao contrário, assume a forma de uma “força invisível”, cuja presença é fundamental para que a palavra de Deus entre no coração dos fiéis e produza transformação em quem participa do culto.

Não à toa, a expressão *merunte-ta* significa “dar força, fortalecer” (Armellada & Salazar, 1981, p. 125), e outra forma utilizada pelos Taurepáng para se referir ao Espírito Santo é chamá-lo de *Potorüto merunde*, “o poder de Deus”. Para eles, *Potorüto merunde* vem do céu e imprime “força” à fala do pregador. Essa força é considerada necessária, pois entendem que o coração das pessoas é “duro” e resistente à *Poturüto maimü*, a “palavra de Deus”. Pode-se inferir, portanto, que *mawin*, a mensagem-ensinamento transmitida pelo pregador, precisa ser fortalecida por essa agência externa e outra-que-humana. Uma vez “fortalecida”, a “palavra de Deus” seria capaz de “entrar no coração” das pessoas (linhas 8). Inversamente, sem a ação de *meruntã*, a fala do pregador seria “fraca” e o ritual realizado na *chochi* não teria o resultado esperado.

Retomemos a afirmação do professor Clotildo: *Potorüto mawin wontok echipemon yewantak innakama tuwap*, “a mensagem de Deus precisa entrar no coração para transformar a pessoa”. Como, efetivamente, a pessoa que participa dos cultos poderia ser transformada? É precisamente essa dimensão da ontologia da linguagem taurepáng que será abordada a seguir. A hipótese a ser investigada é que *Poturüto maimü*, a “palavra de Deus”, é portadora de uma qualidade luminosa denominada *auká*, cuja análise permitirá compreender os modos pelos quais a palavra divina atua sobre o corpo e a pessoa taurepáng.

Glória

O corpo taurepáng é denominado *esak*, invólucro material constituído de carne (*pün*) e sangue (*mün*). Segundo Koch-Grünberg, os Taurepáng acreditam que há algo no interior do corpo que “sobrevive após a morte”, e, se chamado de “alma”, então essa alma seria múltipla: precisamente, seriam cinco. Todas as cinco almas se comportam como “sombras ao fogo”, variando em tonalidades do mais escuro ao mais claro. A quinta alma, a mais clara, é chamada de *yekaton*, a “alma que fala”, o duplo da pessoa que deixa o corpo durante estados de inconsciência (Koch-Grünberg, 1982, vol. III, p. 151).

Décadas mais tarde, Thomas (1982) registrou que os Taurepáng possuem “ao menos” três almas: *enuto*, situada no olho e responsável pela visão; *kamong*, que após a morte instala-se nas serras e converte-se em *Mawarí*, espíritos perigosos para os vivos, mas auxiliares dos xamãs; e *yekaton*, a alma que habita o coração. Quando a *yekaton* é roubada por agentes maléficos, a pessoa adoece e, se não retornar ao corpo, o resultado é a morte (Thomas, 1982, p. 142).

Butt Colson & Armellada (1990) complexificam a discussão, assinalando que a *yekaton* é composta por porções de uma “luz brilhante” denominada *auká*. Proveniente do patamar celeste do cosmos, geralmente associada ao sol ou ao lugar do sol, *auká* permeia o mundo em intensidade variáveis. Regiões escuras, como cavernas e o inframundo, carecem mais de *auká* que o topo das serras e o céu onde voam os pássaros. Quando alojada no corpo (*esak*), os Pemon a denominam *yekaton* e os Kapon, *akwaru*. A “posse” de *auká* está associada a graus de sabedoria e bem-estar: pessoas “iluminadas” vivem bem; aquelas truculentas ou insensatas possuem menor porção de *auká* em seus corpos; elas “não vivem bem” (Butt Colson & Armellada, 1990, p. 15).

Em contraste, *warú* designa a escuridão, lugar das sombras e da noite. Assim, embora *auká* emane do céu, ela entra em contato com a escuridão do mundo e se converte em diferentes tonalidades de sombra. Seres dotados de energia vital consciente (*yekaton*, para os Pemon; *akwaru*, para os Kapon) podem elevar sua potência espiritual, mas estão sempre sujeitos à degradação do corpo físico. Na cosmologia pemon e kapon, a altura ocupa lugar privilegiado: estrelas, lua e seres que voam, como os *indjerí* (“anjos”), possuem maior luminosidade que os seres terrestres. Nessa concepção, o bom e belo está alocado no alto; o mal e feio, abaixo, no inframundo. Segundo Butt Colson & Armellada (1990), os sincretismos religiosos que tomaram forma na região do Monte Roraima, resultante do contato com as diversas denominações cristãs presentes na área, proporcionaram que os polos *auká/warú* se tornassem modulares das figuras de Deus e Satanás. A partir dessa transformação surgiram os profetas, especialistas chamados de sábios, cuja atividade

ritual está voltada para o patamar celeste do cosmos. Em busca da iluminação coletiva, eles visam aumentar a potência espiritual de seus seguidores a partir do contato com a fonte de “luz brilhante” que anima os corpos vivos. Para tal, o contato almejado parece ser estabelecido através de cantos e rezas (Butt Colson & Armellada, 1990, p.17).

Ao analisar a prática do *Aleluia* pelos Akawaio, subgrupo kapon situado na Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, Abreu (1995) constatou que seus cantos e rezas são uma forma de “comunicação dos homens com os seres celestes. Estes últimos nada dizem, não perguntam nem respondem. Ao passo que os humanos perguntam, ordenam e declaram” (Abreu, 1995, p. 82). Através de experiências de transe, o líder ritual chamado de *epukena*, “sábio, profeta”, “aprende” as rezas e cantos que entoará no *Aleluia*, repassando em seguida esse conhecimento aos demais participantes do culto (p. 92).

Entre os Taurepáng adventistas, não há experiências de transe em seus cultos, o que sugere que a adesão à religião do Sétimo Dia tenha “estabilizado” suas manifestações proféticas (Andrello, 1993, p. 112). Ainda assim, há similaridades com o *Aleluia* akawaio: o pregador taurepáng é chamado *pukenak*, “sábio”, detentor de um conhecimento profundo de *Potorüto maimü*, a bíblia, glosada “a palavra de Deus”. É com essa acepção que ele também é chamado de *ekamanin*, “aquele que transmite a mensagem”. No âmbito de sua prática cristã, a mensagem diz respeito à pregação. Os cantos religiosos, por sua vez, permanecem provenientes da alteridade, mas não de seres do patamar celeste do cosmos. Em vez disso, são os brancos distantes representados pela AAmaR. De todo modo, são cantos que provêm da alteridade e enfatizam tanto a degradação deste mundo, quanto sua superação mediante o retorno de Cristo.

O bem-estar da pessoa está diretamente relacionado à composição da *yekaton*, isto é, à retenção de *auká* no corpo (*esak*). Por meio de um exercício de equivocação controlada (Viveiros de Castro, 2004) e de concordância pragmática (Almeida, 2013), pode-se chamar a *yekaton* simplesmente de “alma do coração”. Se iluminada por maior intensidade de *auká* (*akwa* para os Kapon), a pessoa vive bem; se dominada por *warú*, então vive mal. Nesse sentido, o termo *yekaton* equaciona as noções nativas de “alma do coração”, fala, “luz brilhante” e bem-estar. Além disso, trata-se de energia vital, pois corpos desprovidos de *yekaton* – e, portanto, de *auká* – são corpos mortos. Não obstante, a relação direta entre *yekaton* e fala sugere um alinhamento entre linguagem e luminosidade interior. Abreu (1995) reforça essa hipótese ao afirmar: “caso a pessoa comporte-se adequadamente, por meio dos cantos e rezas [do *Aleluia*], *akwa* penetra seu coração, conferindo-lhe felicidade” (Abreu, 1995, p. 112).

Ao questionar Avelino, pregador experiente do Bananal, sobre como ele espera que seja a vida no paraíso celestial, respondeu que quando Jesus voltar, os corpos dos que creem em Cristo serão transformados em “pura glória”, utilizando a palavra *auká* para se referir a essa transformação. Com efeito, os Taurepáng se referem à ideia de um paraíso no céu por duas expressões: *Potorüto patá* e *auká patá*. A primeira significa “lugar de Deus”, a segunda é “lugar de glória”. Ainda segundo o entendimento de Avelino, uma vez que as pessoas ascendam ao paraíso celestial, elas viverão ao lado de Deus e poderão cantar em potência máxima, sem jamais se cansar.

Ora, certa vez Farage (1997, p. 84) escreveu que “toda fala é alma”, sendo o canto a “potência da alma”. Embora a autora tenha se referido aos Wapichana, vizinhos ao sul dos Taurepáng, estes também parecem conceber a fala a partir de uma ontologia específica da linguagem (Hauck & Heurich, 2018). No céu, quando não houver mais distinção entre alma e corpo, pois os corpos serão glorificados, *auká* em “estado puro”, eles cantarão de uma maneira impossível de ser alcançada nesta terra, onde a alma é apenas parcialmente iluminada e o corpo perecível à degradação. Nessa linha, o paraíso celestial é concebido como um lugar permanentemente iluminado, pleno de *auká*, “glória” (Andrello, 1993, p. 156; Monticelli, 2020, p. 40).

Como o pregador é o emissário de *Potorüto maimü*, a “palavra de Deus” contida nas páginas da bíblia e do livro *Sermonário*, é plausível especular que elas provenham de *Potorüto patá/auká patá*, o “paraíso celestial” e, portanto, sejam portadoras de *auká*. Assim, caberia ao líder ritual a habilidade de apreender tais “palavras luminosas” e transmiti-las às pessoas reunidas na *chochi*, durante o culto. Contudo, nem sempre isso acontece com a eficácia pretendida, pois é preciso a ação de *meruntã*, o “Espírito Santo”. Mediante o “fortalecimento” da fala do pregador, as palavras que transmite teriam a “força” necessária para “entrar” no coração duro das pessoas, justamente o local no corpo onde se situa a *yekaton* – a alma responsável pela fala. Talvez seja sob essa perspectiva que a afirmação de Clotildo revele seu sentido: “é preciso que a mensagem de Deus entre no coração para transformar a pessoa”. A transformação desejada seria na ordem do aumento da sabedoria, um aprimoramento da capacidade comunicativa e que está relacionado à sensação de bem-estar. Esse processo de elevação da potência espiritual só parece ser possível através de uma maior concentração/retenção de *auká* no corpo.

A hipótese da transformação da pessoa nos cultos, por meio da fala ritual, remete, em certa medida, ao Alto Rio Negro, no Noroeste Amazônico. Nessa região, habitada por 22 grupos indígenas de diferentes famílias linguísticas, o uso de fórmulas verbais conhecidas como “benzimentos” é amplamente difundido. Tais enunciados podem ser proferidos para

proteção e cura individual ou coletiva, mas também para causar malefícios (Ramos, 2024; Cayón, 2024).

Os casos taurepáng e rionegrinos se aproximam pela diferença. Os benzimentos constituem um domínio de conhecimento parcialmente secreto, realizados na forma de sopro. As pregações na *chochi*, por sua vez, configuram um domínio público, em que a voz do pregador é inclusive amplificada pelo sistema de som da igreja. Além disso, uma característica essencial da noção de *auká* é sua qualidade imagética, luminosa, concebida como “luz brilhante” que emana do patamar celeste do cosmos. Já os benzimentos visam manipular propriedades cósmicas como um certo fogo-calor interior (Lolli & Andrello, 2024). Em ambos os casos, de todo modo, a palavra falada revela-se um poderoso meio de ação sobre a realidade que circunda o enunciador.

Nesse sentido, os benzimentos rionegrinos estão mais próximos do que os Taurepáng chamam de *tarén*, fórmulas mágicas que visam a proteção, cura ou causar malefícios. Para que o *tarén* seja eficaz, sua execução precisa ser feita em voz baixa, quase como um sussurro, um sibilar de palavras que se proferido na presença de outras pessoas “enfraquece” o efeito pretendido (Thomas, 1982, p. 139; Amaral, 2019, p. 309). Apesar disso, os Taurepáng referem-se ao *tarén* como “reza”. Trata-se, contudo, de uma “reza” bastante distinta da oração praticada em sua experiência cristã, já que todo *tarén* é encerrado com a nomeação dos nomes secretos dos seres ancestrais responsáveis pela transformação desejada (Armellada, 1972; Koch-Grünberg, 1982). Nas orações cristãs, em contraste, indexa-se apenas a ideia geral de um Deus que atua como um pai que cuida de seus filhos, seja nos termos em português, seja em suas variações na língua taurepáng, como *Potorüto* e *yepotorü*, respectivamente, “nossa pai, nosso dono” e “aquele que está acima de todos nós”. Assim, a oração ao Deus cristão, para os Taurepáng, prescinde da necessidade de um nome próprio e secreto.

Para finalizar, é pertinente levantar algumas questões que podem balizar estudos futuros. Haveria relação entre a transmissão de *Potorüto maimü* e a *yekaton* de quem prega? Uma *yekaton* mais “iluminada” poderia ser mais eficaz na transmissão da palavra de Deus? Por outro lado, tudo que afeta negativamente os Taurepáng adventistas é, de forma explícita ou implícita, atribuído à ação de Satanás. Portanto, caso a pessoa cometa um ato considerado pecaminoso – como consumir bebida alcoólica, tabaco, carne de porco ou trabalhar no sábado – sua *yekaton* tornar-se-ia mais “escura”, marcada por maior intensidade de *warú* (“sombra”)? Em termos simples: se a palavra de Deus ilumina a pessoa, o pecado a “escurece”? Pode-se aventar que sim. Talvez por isso os cultos sejam realizados com tanta frequência no Bananal; seus moradores parecem buscar constantemente o

contato com a luminosidade da palavra transformadora de Deus. É a alternativa que vêm elaborando para tentar viver bem em um mundo concebido como “estragado” por Satanás e pelo pecado, cujo fim, todavia, é tido como iminente.

Considerações finais

A prática adventista taurepáng não se configura como resultado de uma imposição catequética reiterada. Caso fosse, a expulsão de Alfred e Betty Cott da Venezuela, em 1931, poderia ter levado os antigos moradores de Akurimã a abandonar o interesse pelos ensinamentos recebidos. O que se observa, ao contrário, é um protagonismo indígena na apropriação do conhecimento religioso e em sua circulação própria, processo que deu origem, mais tarde, aos cultos *Chimiting* e *Chochimuh*. Tanto no passado, com o *Aleluia*, quanto na prática adventista atual, os cantos provenientes da alteridade e o uso de papéis escritos ocupam lugar de destaque.

A argumentação desenvolvida buscou interpretar esse fenômeno a partir das afirmações dos interlocutores sobre a dinâmica dos cultos – “o canto abre o pensamento para receber a mensagem” e “a mensagem de Deus precisa entrar no coração para transformar a pessoa”. O exame de uma pregação evidencia que não basta apenas “cantar” e “ouvir o sermão”; para que o ritual realizado na *chochi* seja efetivo, é necessária a presença de *meruntã*, o “Espírito Santo” na concepção taurepáng. É sua ação que imprime “força” à fala do pregador, tornando *mawin*, a mensagem-ensinamento, apta a “entrar” no coração dos fiéis e produzir transformação em quem participa do culto.

Para compreender que tipo de transformação seria essa, equacionamos as noções nativas de alma, “luz brilhante” interior e bem-estar. A conclusão alcançada é que, se por um lado a *yekaton* está associada à fala e composta por *auká*, por outro, *auká* emana do patamar celeste do cosmos, entendido como sendo o paraíso (*Potorüto patá, auká patá*). Assim, a “palavra de Deus” é concebida como portadora de luminosidade. A ideia cristã de que “a palavra de Deus ilumina” encontra, portanto, sentido patente entre os Taurepáng, o que pode explicar seu interesse em praticar a religião adventista, com destaque para a alternância linguística que ocorre nos cultos.

Em última instância, o estudo da prática adventista taurepáng revela como a apropriação local de elementos cristãos se articula com concepções particulares de corpo e alma. A transmissão e circulação da “palavra de Deus”, fortalecida pelo “Espírito Santo”, é concebida como portadora de luz, capaz de elevar a potência espiritual dos fiéis. Essa dinâmica mostra que, longe de ser mera reprodução de um modelo missionário, os cultos realizados na *chochi* constituem um espaço ativo de criação indígena. Ao entrar no

coração e iluminar a alma, a palavra de Deus projeta os Taurepáng adventistas para além da condição terrena, em direção à glória plena do almejado paraíso celestial.



Figura 1. Chochi, a igreja do Bananal.
Acervo pessoal.

Referências

Abreu, Stela Azevedo de (1995). *Aleluia: o banco de luz*. Dissertação de Mestrado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Allard, Oliver & Walker, Harry (2016). Paper, power, and procedure: reflections on Amazonian appropriations of bureaucracy and documents. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21 (3), pp. 402-413.

Almeida, Ronaldo (2004). Traduções do fundamentalismo evangélico. In Robin M. Wright (ed.), *Transformando os deuses, vol. II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 33-54). Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

Almeida, Mauro (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, pp. 7-28.

Amaral, Maria Virgínia (2019). *Os Ingarikó e a religião Areruya*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Andrello, Geraldo (1993). *Os Taurepáng: memórias e profetismo no século XX*. Dissertação de Mestrado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Armellada, Cesáreo de (1972). *Pemonton Taremuru. Los Tarén de los Indios Pemon*. Universidad Católica Andres Bello, Caracas, Venezuela.

Armellada, Cesáreo de & Salazar, Mariano (1981). *Diccionario Pemon*. Caracas: Corpoven/ Instituto Andrés Bello.

Bonfim, Evandro (2019). Glossolalia. *The International Encyclopedia of Anthropology*, pp. 1-5.

Butt, Audrey (1960). The birth of a religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 60 (1), pp. 66-106.

Butt Colson, Audrey (1985). Routes of Knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropológica*, 63-64, pp. 103-149.

____ (2009). *Land: its occupation, management, use and conceptualization. The case of the Akawaio and Arekuna of the Upper Mazaruni District, Guyana*. Panborough: Last Refuge.

Butt Colson, Audrey & Armellada, Cesáreo de (1990). El rol económico del chaman y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guyanas. *Montalban*, n. 22, pp. 7-98.

Capiberibe, Artionka (2007). *Batismo de fogo: os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume.

____ (2017). A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana* 23(2), pp. 311-340.

Capredon, Élise; Cernadas, César & Opas, Minna (orgs.) (2023). *Indigenous Churches Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Palgrave Macmillan, Cham.

Cayón, Luis (2024). As substâncias da vida. In A. Barcelos Neto, L. Gil & D. Ramos (ed.), *Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas* (pp. 457-476). São Paulo: Editora Hedra.

Delèage, Pierre (2010). Rituels du livre en Amazonie. *Cahiers des Amériques Latines* 63-64(1-2), pp. 229-50.

Farage, Nádia (1991). *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS.

____ (1997). *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Fausto, Carlos (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Maná* 14(2), pp. 329-366.

Fausto, Carlos & Costa, Luiz (2021). Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 1). *Maná* 27(3), pp. 1-29.

Gallois, Dominique (org.) (2005). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP.

Gibram, Paola (2020). Falas da diferença: aconselhamentos e modos de ser kanhgág pé. *Campos* 21(1), pp. 43-60.

Hauck, Jan, & Heurich, Guilherme (2018). Language in the Amerindian imagination. An inquiry into linguistic natures. *Language & Communication*, 63, pp. 1-8.

Koch-Grünberg, Theodor (1982). *Del Roraima al Orinoco*, 3 vols. Caracas: Caracas: Ernesto Armitano.

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

Land, Gary. (2005) *Historical Dictionary of Seventh-day Adventists. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements*. Maryland: The Scarecrow Press, Inc.

Levy, Gabriela Copello (2003). *Vozes inscritas: o movimento religioso de San Miguel entre os Pemon, Venezuela*. Dissertação de Mestrado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Lewy, Matthias (2012a). Different “seeing” – similar “hearing”. Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela). *Indiana* 29, pp. 53-71.

____ (2012b). The Rituals of Orekotón and the Aguinaldos Pemón – The system of appropriation in Pemón music (Gran Sabana/Venezuela). *Freie Universität Berlin*, pp. 1-23.

____ (2017). About Indigenous Perspectivism, Indigenous Sonorism and the Audible Stance. Approach to a Symmetrical Auditory Anthropology. *El oído pensante* 5(2), pp. 1-21.

Lolli, Pedro Augusto & Andrello, Geraldo (2024). Farmacologia xamânica do Alto Rio Negro. In A. Barcelos Neto, L. Gil & D. Ramos (ed.), *Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas* (pp. 457-476). São Paulo: Editora Hedra.

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

Prestes Filho, Ubirajara de Farias (2006). *O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Ramos, Danilo Paiva (2024). A escuta dos sopros. In A. Barcelos Neto, L. Gil & D. Ramos (ed.), *Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas* (pp. 157-188). São Paulo: Editora Hedra.

Rivière, Peter (1984). *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

____ (1995). *Absent-Minded Imperialism: Britain and the Expansion of Empire in Nineteenth-Century Brazil*. London: Tauris Academic Studies.

Robbins, Joel (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.

Rodríguez, Iokiñe; Gómez, Juvencio & Fernández, Yraida (2023). *La historia de los Pemon de Kumarakapay*. Reino Unido: Escuela de Desarrollo Internacional de la Universidad de East Anglia.

Santilli, Paulo (1994). La tradition orale Karib. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 527. Besançon: Université de Franche, pp. 291-232.

____ (2001). *Pemongan Patá. Território macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora Unesp.

Thomas, David (1976). El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon. *Antropologica*, 43, pp. 3-52.

____ (1982). *Order Without Government: The society of the Pemon Indians of Venezuela*. Chicago: Illinois Studies in Communication.

Vilaça, Aparecida & Wright, Robin (orgs.) (2009). *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among indigenous People of the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10), pp. 247-264.

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

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

Recebido em 15 de fevereiro de 2025.

Aceito em 15 de julho de 2025.

Palavras luminosas: esboço de uma ontologia da linguagem taurepáng

Resumo

Situados próximos à fronteira com a Venezuela, os Taurepáng possuem uma vida ritual bastante intensa. Praticantes há décadas da religião Adventista do Sétimo Dia, o cotidiano da aldeia Bananal é cadenciado pela realização de cinco cultos por semana. Dentro da igreja, o pregador é o responsável por transmitir a palavra de Deus aos membros da congregação. Sua fala, no entanto, precisa ser fortalecida pela ação do Espírito Santo, caso contrário o efeito pretendido não sairia como esperado. A hipótese de pesquisa deste trabalho é que a palavra de Deus transmitida pelo pregador detém uma qualidade luminosa denominada *auká*, caracterizada por ser uma “luz brilhante” que vem do céu. Ao equacionar as noções nativas de alma, *auká* e bem-estar, a presente análise busca contribuir para os contornos gerais de uma “ontologia da linguagem” taurepáng.

Palavras-chave: Taurepáng; Cristianismo Indígena; Cosmologia; Ontologia da Linguagem; Noção de Pessoa.

Luminous Words: Sketch of a Taurepáng Ontology of Language

Abstract

Located very close to the Venezuelan border, the Taurepáng lead a highly ritualized life. Practicing the Seventh-day Adventist religion for decades, daily life in the Bananal village is paced by five weekly worship services. Within the church, the preacher is responsible for delivering God’s word to the congregation. His speech, however, must be empowered by the action of the Holy Spirit; otherwise, the intended effect would not be achieved. The research hypothesis of this work is that the word of God delivered by the preacher holds a luminous quality called *auká*, characterized as a “bright light” that comes from the sky. By articulating native notions of soul, *auká*, and well-being, this analysis seeks to contribute to what we might call a Taurepáng “ontology of language.”

Keywords: Taurepáng; Indigenous Christianity; Cosmology; Ontology of Language; Notion of Person.