

Stela Azevedo de Abreu

Aleluia: o banco de luz

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva.

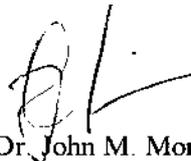
Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em -
19/6/95



Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva (orientador)



Prof. Dr. Robin M. Wright



Prof. Dr. John M. Monteiro

junho, 1995.

Ab86a

25218/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Em. 00073495-9

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	7/UNICAMP
	AG 86 a
V.	Ex.
TOMBO BC	25218
PROC.	433/75
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	08/08/75
N.º CPD	

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL - UNICAMP

Ab86a	Abreu, Stela Azevedo de Aleluia : o banco de luz / Stela Azevedo de Abreu. - - Campinas . SP : [s.n.]. 1995.
	<p>Orientador: Márcio Ferreira da Silva. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Etnologia. 2. Índios da América do Sul - Brasil. 3. Cosmologia. I. Silva, Márcio Ferreira da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>

Resumo

A palavra *alehuia* fez fortuna, por um lado, entre alguns grupos indígenas da área atualmente partilhada pelo Suriname, República da Guiana, Venezuela e Brasil, e, por outro, entre vários observadores que se reportaram àquela região. A ordem de fatos a que tal palavra corresponde nesse contexto específico é, para a respectiva literatura, assunto controverso. Faz-se aqui um balanço desta controvérsia e propõe-se, através de uma articulação do material disponível na literatura dos séculos XIX e XX ao material obtido em uma recente pesquisa de campo entre os Kapon de Roraima, que tal palavra é fio condutor que nos permite vislumbrar um deslocamento por que passou a cosmologia Kapon: do postulado do acesso imediato e terrestre à transcendência da condição mortal humana para a formulação simétrica do acesso diferido e celeste à tal utopia.

Abstract

The word *alehuia* has become widespread, on the one hand, amongst some indigenous groups of the area nowadays shared by Surinam, Republic of Guiana, Venezuela and Brazil, and, on the other hand, amongst several observers who refer to that region. The kind of facts which such word corresponds to in this specific context is a controversial subject to the respective literature. This dissertation provides a survey of this controversy and proposes, by means of a link of the material available in literature of XIX and XX centuries to the material obtained in recente fieldwork amongst the Kapon of Roraima (Brazil), that such word is a conductor thread which allows us to understand a change that Kapon cosmology has passed through: from the postulate of the immediate and earthly access to the transcendence of mortal human condition to the simetric formulation of the postponed and celestial access to such utopia.

SUMÁRIO

PRÓLOGO

1. Apresentação	01
2. Agradecimentos.....	03
3. O desenvolvimento da pesquisa.....	05
4. Convenções	11

INTRODUÇÃO

1. Os Kapon: território, população e etnonímia.....	12
2. O caminho da dissertação	17

CAPÍTULO I

NOTÍCIAS ESPARSAS.....	19
1. A imagem dos Kapon.....	20
2. A palavra aleluia e o elo perdido.....	22
3. Ecloração profética em fins do século XVIII.....	25
4. Transplante documental.....	26
5. Ecloração profética de Beckeranta.....	27
6. A conversão espontânea.....	30
6.1 Ecloração profética no rio Kako.....	32
6.2 Influxos indígenas para as missões costeiras.....	34
6.3 Rumo aos rios Demerara, Essequibo e Potaro.....	37
6.4 Ecloração profética no rio Demerara.....	38
6.5 A catequese no rio Potaro.....	39
7. O mais estranho pesadelo.....	41
8. Isenção.....	44
9. Imitação honorífica.....	45
10. Religião louca.....	46
11. De muito perto.....	51
12. Epílogo.....	56

CAPÍTULO II

SEIS ANTROPÓLOGOS ÀS VOLTAS COM O ALELUIA.....	57
1. Theodor Koch-Grünberg.....	57
2. Michael Swan.....	60
3. Audrey Butt Colson.....	63
4. Alfred Métraux.....	66
5. David Thomas.....	67
6. Michael F. Brown.....	72

CAPÍTULO III

O ALELUIA HOJE.....	75
1. O curso do rito.....	75
2. Cantos.....	82
3. A água incandescente e o banco de luz.....	92
4. As pesadas mulheres.....	99
5. A passagem para o além.....	103
6. Bancos.....	117

EPILOGO.....	124
--------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	126
-------------------	-----

LISTA DAS FIGURAS

Mapa 1: Área etnográfica da Guiana; Mapa 2: Aldeias Kapon na República da Guiana e no Brasil (1989); Croqui: aldeia Serra do Sol (1993); Tabela 1: População/Aldeia (Roraima); Tabela 2: Tema cosmológico/Autor; Diagrama: transmissão do Aleluia; Bancos zoomórficos

Fotografias:

Cerimônias do Aleluia na Guiana Inglesa (1951:1964) e no Brasil (1945).

Casa cerimonial e casa do caxiri em construção - aldeia Serra do Sol (Roraima).

(1 - 11) Cerimônia do Aleluia, aldeia Serra do Sol, fevereiro de 1993.

"Como toda instituição humana, a
religião não começa em parte alguma."

(E. Durkheim)

PRÓLOGO

1. Apresentação

A palavra *aleluia* fez fortuna, por um lado, entre alguns grupos indígenas da área atualmente partilhada pelo Suriname, República da Guiana, Venezuela e Brasil, e, por outro, entre vários observadores que se reportaram àquela região. A ordem de fatos a que tal palavra corresponde neste contexto específico é, para a respectiva literatura, assunto controverso. Desde as primeiras décadas do século XIX, lançaram-se a respeito hipóteses variadas, em que foram requeridos à argumentação temas, instituições, teorias e projetos múltiplos e, por vezes, dispares. Falou-se tanto em conversão quanto aversão ao cristianismo, em temas como o da transformação dos índios em brancos e o da aquisição da imortalidade, em rito de multiplicação e rito purificadorio, em profetismo e messianismo, em aculturação e sincretismo, dentre outras formulações não menos instigantes que se estendem até a nossa década.

O espectro acima esboçado anuncia alguns elementos do problema a que se dedica a presente dissertação. Tomaremos aqui a palavra *aleluia* como o fio de uma meada cosmológica cuja sistematização será realizada através da articulação de dois registros. As informações legadas por diversos observadores que, durante os séculos XIX e XX, atentaram, em particular, para a cosmologia de um povo Carib, os Kapon localizados na então Guiana Inglesa, serão articuladas ao que dizem hoje os Kapon que habitam a porção nordeste do estado de Roraima, fronteira entre Brasil e República da Guiana, onde são chamados Ingarikó.

Se a palavra *aleluia* chegou recentemente a constituir a designação de uma religião indígena reconhecida oficialmente pelo governo da República da Guiana, a mensagem que veicula continua ainda obscura na literatura antropológica. Este trabalho visa circunscrever esta mensagem e fazer um balanço das controvérsias a que deu lugar. Pode-se assim contribuir para uma melhor compreensão da cosmologia de um grupo do Norte Amazônico, região em que predominam os estudos sobre organização social.

Pretende-se mostrar, de um lado, a razoável homogeneidade entre os registros acima referidos, e, de outro, um deslocamento por que passou a cosmologia Kapon. Do postulado de um acesso imediato e terrestre à utopia passou-se à forma simétrica de um acesso diferido e celeste. Assim, a atualização dos ideais por meio de eclosões proféticas foi seguida pela representação da utopia através de cerimônias periódicas. Aquilo que o profetismo colocava "em prática" passou ao plano da representação: a transcendência da condição humana por meio da troca de pele.

Neste deslocamento, ocupam lugar central o motivo da conflagração prospectiva, a palavra *aleluia*, a demanda do discurso catequético, os temas da pele branca e da imortalidade, o fascínio pelos papéis ou livros e o elemento do banco de luz, que prefigura o destino da humanidade e instaurará a nova ordem cósmica. Vislumbraremos aqui uma cosmologia que denega a mortalidade, postula a transcendência da condição humana e fornece um acesso à vida longa sem passar pela prova da morte, a via da troca de pele.

2. Agradecimentos

Presto aqui profundos agradecimentos a todas pessoas e instituições que tornaram possível este trabalho. Inicialmente, agradeço à Comissão de Aperfeiçoamento em Pesquisa e Ensino Superior (CAPES), à Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP), à Fundação Ford, à Associação Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP), pelos fundamentais apoios financeiros e institucionais.

Agradeço igualmente à Prof^a. Manuela Carneira da Cunha, que, à coordenação do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, deu estímulo e sugestões ao presente trabalho. Estendo este agradecimento aos professores Robin M. Wright e Jonh Monteiro, pela gentileza em participar do exame de qualificação e pelas críticas e sugestões feitas. Ao Prof. Mauro W. B. de Almeida, cujos ensinamentos e estímulos foram fundamentais à minha formação. Quero ainda registrar minha gratidão à Prof^a. Vanessa Lea, que, desde a fase inicial da Iniciação Científica, acompanhou esta pesquisa e minorou os percalços da transição final.

Em Roraima, recebi apoio dos religiosos da Ordem de N.S. da Consolata, pelo que lhes agradeço.

A Ricardo Medeiros, pela hospitalidade gigantesca. Sou também grata aos "roraimistas" Paulo Santilli e Geraldo Andrello, pela vizinhança sempre tão serena.

Aos funcionários do IFCH - Silvana L. M. Moretti, Rosa M. V. Achida, Marinês M. Rodrigues, José Carlos Pinheiro, Luciano R. F. Dantas e Solange V. de Souza - pelo ambiente de trabalho acolhedor.

Contei ainda, em épocas diversas da pesquisa, com a amizade de Juliana dos Santos, Vitor Warwar, Paulo César Manduca, Narcí Venturini, Carlos Aguilar Júnior, Ubaldo Dias Marques, Juracilda Veiga, Cláudia Pfeiffer, Antônio Carlos Macedo e Silva, Tânia Alkimin e Renato Brolezzi.

A Amilton Trindade, pelas fotos.

A meus pais, Elvira e Gilberto, pelo apoio durante o meu tortuoso caminho universitário. À minha irmã, Márcia, e ao Felipe, meu sobrinho, que tão generosamente me incorporaram à sua casa, onde escrevi esta dissertação e recebi sugestões e conselhos preciosos.

Agradeço ainda a Oscar Calávia Saez, que foi um interlocutor constante e grande amigo. A Marcos César Sênedá, que viu de tão perto a gestação deste trabalho, à qual foi imprescindível. A Renata Bortoletto, Edmundo A. Peggion e Ellen C. L. dos Santos, com zelo incansável me fizeram acreditar num final feliz.

À Prof^a. Nádia Farage, que me fez o leme. Ao seu lado, percorri muitos e inesquecíveis caminhos. A presente pesquisa foi, em quase sua totalidade, um deles. Os erros, porém, são todos meus.

Ao Prof. Márcio Silva, que tornou possível o encerramento, provisório mas necessário, do trabalho. Agradeço-o ainda pelos ensinamentos, pelos estímulos e pela amizade que, bem antes de sua decisiva orientação final, já me eram essenciais.

Agradeço aos Ingarikó, que me proporcionaram a honra inestimável de ser sua aluna e sua testemunha.

3. O desenvolvimento da pesquisa

Em 1989, a Prof^a. Nádia Farage apontou-me num mapa a Serra do Sol - fronteira do Brasil, Venezuela e República da Guiana -, falou-me que ali se localizavam os Ingarikó e que este grupo colocava à etnologia sul-americana um problema ainda em aberto: o Aleluia. Deste convite surgiu o presente trabalho. à época, eu estava na metade do curso de graduação em Ciências Sociais na UNICAMP e começava a me familiarizar com as problemáticas indígenas.

Em 1990, inicii a pesquisa através da leitura da bibliografia básica sobre os Kapon: a obra da antropóloga Audrey Butt Coison que se compõe de uma extensa série de artigos publicados desde a década dos cinquenta até hoje, e que se baseia, sobretudo, em dados coletados pela autora entre os Kapon da Guiana Inglesa nos anos de 1951 e 1957. A pesquisa bibliográfica ampliou-se progressivamente, compreendendo relatos de diversos observadores - missionários anglicanos e jesuítas, agentes coloniais, geólogos e etnólogos, dentre outros - que se reportaram à sociedade Kapon nos séculos XIX e XX. Some-se ainda um relato de 1797. As fontes escritas a que recorri em todas as fases da pesquisa consistem em material impresso, seja em periódicos seja em livros. É importante ressaltar que quase a totalidade destes autores refere-se aos Kapon da Guiana Inglesa.

Entre junho de 1991 e fevereiro de 1992, desenvolvi um Projeto de Iniciação Científica, sob orientação da Prof^a Vanessa Lea, intitulado "Aleluia: o profetismo Kapon" e subvencionado pela FAPESP. O levantamento bibliográfico e uma primeira leitura das fontes escritas referentes aos Kapon foram assim concluídos no início de 1992.

As obras compulsadas chegaram-me às mãos por diversas vias. Localizei parte do material na Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, na Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Letras e Biblioteca do Museu de Zoologia (USP), Biblioteca do Centro Ecumênico de Documentação Indígena (CEDI), Biblioteca do Museu Paulista e Biblioteca Municipal de São Paulo - Mário de Andrade. Através do sistema de intercâmbio bibliográfico (COMUT), obtive artigos depositados na Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi,

Belém. E, de modo fundamental, a Prof^a Nádia Farage colocou à minha inteira disposição todo seu extenso e rico acervo sobre a Guiana Inglesa, sem o qual a presente dissertação não seria possível. Grande parte do material que utilizo aqui foram por ela reproduzidos em diversos acervos localizados no Brasil e na Inglaterra, tais como a Biblioteca do Ministério das Relações Exteriores (Rio de Janeiro), Institute of Commonwealth Studies e Royal Geographical Society (Londres).

A pesquisa pôde ter prosseguimento com meu ingresso, em março de 1992, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP. Ao longo de disciplinas ministradas, em tal Programa, pelos professores Márcio F. Silva e Vanessa Lea tive oportunidade de discutir questões fundamentais à etnologia sul-americana e, em particular, à Guiana, que repercutiram nesta dissertação. Além disso, a leitura dos dois primeiros volumes das *Mythologiques* que, à época, fiz, sob a orientação do Prof. Márcio F. Silva, exerceu forte influência na elaboração das proposições aqui apresentadas.

Os resultados preliminares obtidos naquela primeira etapa da pesquisa bibliográfica - um profetismo que girava em torno do tema da troca de pele, do fascínio por papéis, impressos ou não, e da demanda por palavras estrangeiras - consistiram na principal bagagem que preparei com vistas ao trabalho de campo.

Desde 1989, acalentei o sonho da viagem aos Ingarikó. No período que a antecedeu, arriscava ainda várias transcrições a partir das fitas gentilmente cedidas pela Prof^a Nádia Farage, que gravou, em 1984, uma cerimônia do Alcluia. Com relação às transcrições, recebi um indispensável auxílio lingüístico do Prof. Márcio Silva. Assim, eu procurava com afincos me familiarizar à sonoridade daquele ritual. Entretanto, não sabia que um "verdadeiro laboratório" corresponderia a pelo menos seis horas de exposição ininterrupta aos cantos.

O trabalho de campo entre os Ingarikó consistiria no meu verdadeiro batismo etnológico, já que até então havia entrado em uma única aldeia indígena. Em janeiro de 1990, passei fim de semana entre os Wapixana da aldeia Canoanim (Roraima).

Cheguei, enfim, aos Ingarikó em 10 de janeiro de 1993. Permaneci entre eles por pouco tempo, seis semanas, partindo em 22 de fevereiro. Tendo sido julgado suficiente, para uma

dissertação de mestrado, o material que recolhi nesta primeira viagem, não retornei aos Ingarikó, mas pretendo fazê-lo.

Na semana que antecedeu à minha chegada, foi instalado um radiocomunicador na aldeia Serra do Sol, mas como o aparelho ficou desligado durante tal período, não solicitei, por seu intermédio, permissão para minha viagem. Entretanto, pedi, em Boa Vista, a um Ingarikó que estava de passagem pela cidade, que anunciasse a minha viagem e do meu intuito de aprender o Aleluia.

A viagem entre a cidade de Boa Vista (Roraima) e a aldeia Serra do Sol foi realizada em toda sua extensão por via aérea, com duração aproximada de noventa minutos. O acesso terrestre é difícil, posto que não há estradas às imediações das aldeias Ingarikó. A escolha da aldeia Serra do Sol deu-se em virtude da confluência de dois fatores: a presença de casa cerimonial de execução do Aleluia e de pista de pouso.

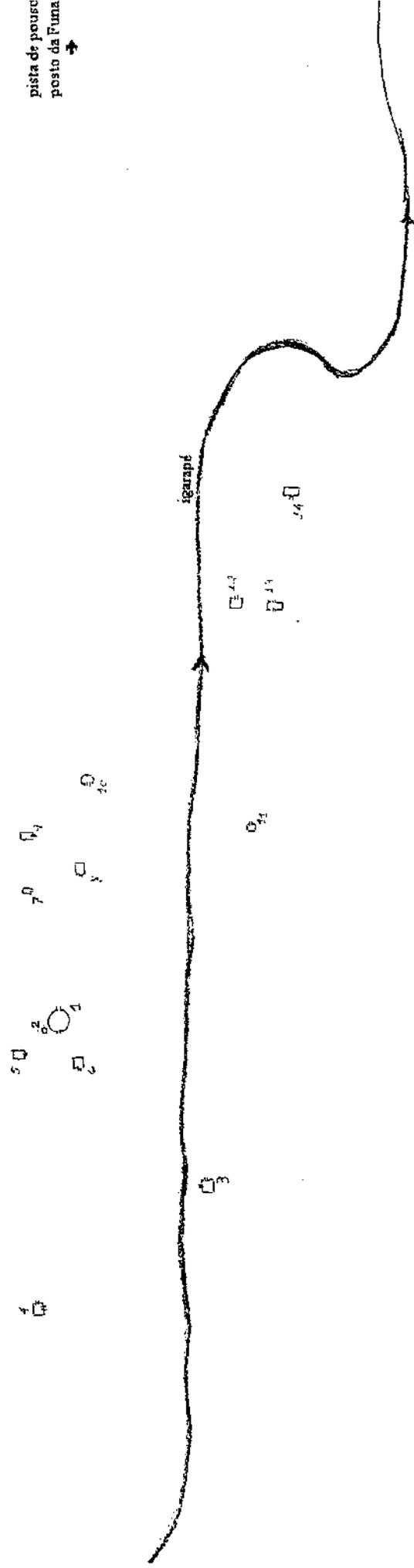
Já na aldeia, permitiram-me a permanência para aprender o Aleluia. Pedi ainda abrigo na escola, cuja localização sabia de antemão ser próxima à maior parte das casas. Não queria ficar no Posto da FUNAI, então desocupado, porque este ficava relativamente afastado do conjunto das casas (veja croqui da aldeia). Nisto fui também atendida.

Conduziram-me inicialmente para uma pequena casa desocupada, às proximidades da escola. Prontamente o *tuxaua* - título que designa o intermediador entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente - entregou-me fitas-cassete com gravações do Aleluia, e as crianças trouxeram-me algumas bananas. Passei de imediato a ouvir as fitas e, auxiliada por duas jovens, fiz as transcrições inaugurais. Instalaram-me, em seguida, na escola, onde permaneci até minha partida.

Levei à Serra do Sol um grande suprimento de latarias e coisas do gênero. Os presentes consistiam em sabão, sal e miçangas pequenas, brancas e vermelhas. Logo vim a saber do sucesso destas últimas, mas a predileção Kapon recaí sobre as miçangas grandes e sobre a policromia. Entreguei-lhes, ainda, uma pesada carga de terçados e enxadas doada pelos religiosos da Ordem de N.S. da Consolata. Dom Aldo Mogiano, bispo de Roraima, destinou as ferramentas para as três maiores aldeias Ingarikó: Serra do Sol, Mapapé e Manaitai.

□ 14

pista de pouso
posto da Fuma →



ALDEIA SERRA DO SOL (1993)

- 1 casa cerimonial
 - 2 casa do caxiri
 - 3 escola
 - 4 - 15 casas residenciais *
- * Há mais duas casas residenciais que não puderam ser plotadas, em virtude da insuficiência de informações geográficas.

Escala: 0 _____ 40 m

Os presentes foram concebidos pelos Ingarikó como sinal de que os brancos, inclusive os padres, desejavam aprender o Aleluia. Isto ecoava-lhes os "antigos", que também teriam pago por tal aprendizado, e indicava, antes do mais, que todos, índios e brancos, já estavam acreditando no mesmo Deus. Para os Ingarikó, este fenômeno não se reduzia a um contexto simplesmente regional, posto que afirmavam que os brancos da República da Guiana também estavam buscando aprender o Aleluia.

No terceiro dia, fui levada pela primeira vez à casa do "pastor". No entanto, o "pastor" não apareceu. Mandou dizer-me, através do *tuxaua*, seu irmão, que dançaria o *parixara* gratuitamente, mas o Aleluia não o faria. Eu deveria pagar muito dinheiro para assistir ao Aleluia e para fazer gravações. Sublinhava o *tuxaua* que o "pastor" era pobre e, por isso, queria dinheiro para comprar carro, espingarda, munição, roupa, etc. Respondi, em resumo, que tampouco eu era rica, e o que eu queria era aprender o Aleluia, e que se quisessem poderiam ficar com todas as fitas que porventura eu gravasse. Em seguida, o *tuxaua* saiu e retornou depois de certo tempo dizendo que o "pastor" estava trabalhando e que não viria à casa. Então, ao deixar aquele local, duas mulheres, que posteriormente vim a saber que eram a mãe e a esposa do "pastor", fizeram-me de presente algumas bananas. Na mesma semana, fui levada pela filha do *tuxaua* novamente à casa do "pastor", onde se encontravam então dois homens de cerca de 35 anos. Um, após servir-me caxiri e bananas, sentou-se, sem dizer palavra, à minha frente, o outro se esquivava numa porta lateral. Suspeitei que este último fosse o "pastor". Como não me disseram palavra, eu também silencieei. Vim a saber mais tarde que aquele que me servira o caxiri e as bananas era justamente o "pastor".

Após este intróito desarmonico, pude assistir às cerimônias do Aleluia, que me proporcionaram cerca de quinze horas de cantos, discursos e rezas, cuja gravação me foi plenamente facultada.

A partir das fitas obtidas, o trabalho de transcrição foi realizado com o auxílio, não concomitante, de duas jovens. Estas ouviam os cantos e muito vagarosamente reproduziam-nos para que eu pudesse transcrevê-los. Percebi então que os cantos eram extremamente calcados no procedimento da repetição. Um mesmo verso era cantado várias vezes, antes que se passasse ao

seguinte. O trabalho da transcrição transcorrerá bem até a sexta fita. A esta altura, a paciência das minhas jovens professoras Ingarikó parecia esgotada. Havíamos ouvido juntas e integralmente seis fitas.

Como dispunha de dois gravadores e já conseguia detectar as repetições e as diferenças, reduzi os cantos, através da supressão de todas as repetições, às frases básicas, que foram regravadas. Assim, cerca de dez horas de cantos foram reduzidas a aproximadamente noventa minutos. A partir desta "fita elementar", consegui que a transcrição prosseguisse, posto que o trabalho tornara-se menos árduo.

Acabei por transcrever um total de 280 versos ou frases, que são, em sua maioria, predicados, os quais, por sua vez, conformavam 54 cantos (*eren*).

Já a tradução e a exegese foi relativamente possível através da colaboração de uma mulher de cerca de trinta anos, que falava fluentemente o português. Ela trabalhou comigo de modo sistemático, traduzindo ainda os discursos do "pastor". Recorri esporadicamente a dois outros informantes para tal trabalho. Antes de me dirigir ao "pastor", esperava adquirir um certo conhecimento. Acabei partindo sem conversar com ele.

Na exegese dos cantos, por vezes, a explicação era fornecida pelos Ingarikó somente depois que eu tivesse insistido em demasia, e, muitas vezes, foi negada de modo sutil mas por completo. O termo *paraw* ilustra bem este entrave, cuja dimensão pode ser aquilatada pelo que segue. Acompanhada do gravador e das transcrições, perguntei a um homem o que significava *paraw*, palavra que se ouvia nitidamente na fita já transcrita. Ele me disse que a palavra proferida era *papay*, daí retruquei dizendo que era *paraw*; em seguida, ele insistiu na afirmação de que se ouvia *papay*, apesar disso, perguntei uma vez mais o que significava *paraw*. Enfim, ele falou que *paraw* é uma água que queima, nada menos do que o fator principal da iminente conflagração em torno da qual gravita o Aleluia.

Não estou certa da extensão que tal atitude face à curiosidade alheia chega a atingir entre os Kapon. O domínio do parentesco não me pareceu sujeito a ela. Já o acesso às roças não me foi facultado.

Com as fitas que me foram emprestadas pelos Ingarikó e com as quinze outras que eu mesma gravei nas cerimônias do Aleluia, ocupei-me durante quase todo o tempo que estive na Serra do Sol, posto que os Ingarikó apareciam muito raramente em minha casa e convidavam-me com freqüência ainda menor para as suas casas, roças e pescarias. Em virtude também de certo imobilismo da minha parte, consegui, em pequena medida, diminuir o nosso distanciamento. Some-se a isso que o bilingüismo não é coisa comum entre os Ingarikó, tanto que o "pastor" sublinhava, em suas prédicas, que todos deveriam aprender a língua portuguesa.

Eu tomava por boa comunicação, o sorriso que, na ausência das palavras, por vezes me era dirigido pelos Ingarikó. Além deste sinal, perguntaram-me porque eu não moraria lá para sempre, permanecendo como professora; quando retornaria; e, à minha partida, disseram firmemente que era para eu voltar.

Os dados assim obtidos no terreno fizeram-me retornar à literatura em busca, sobretudo, da figura de um banco, que se mostrou fundamental ao Aleluia, assim como, da figura prototípica dos senhores ou pais dos mais diversos elementos: "pai do mutum", "mãe da água", etc. Elas participam ainda do xamanismo de maneira igualmente essencial.

Expus e discuti tais dados em um dos seminários do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, sob a coordenação da Prof^a Manuela Carneiro da Cunha, bem como na disciplina "Elaboração do Projeto de Pesquisa", ministrada pela Prof^a Suely Kofes, no Programa de Mestrado em Antropologia Social da UNICAMP. Isto foi precedido e sucedido por discussões com Nádia Farage, Vanessa Lea e Márcio Silva.

A redação da dissertação teve início em janeiro de 1994. De maio a meados de junho, suspendi a escrita e fiz incursões derradeiras à mitologia americana para obter alguns sentidos que, após a exegese do Aleluia, restavam obscuros. Retornei à redação na segunda quinzena de junho e a encerrei no final de fevereiro de 1995.

4. Convenções

Traduzi todas as citações em língua estrangeira, com exceção de um canto, que o mantive em espanhol por causa de seu sentido particularmente intrincado.

As palavras em Kapon e demais línguas arroladas estão grafadas em *itálico*. Reproduzo a transcrição daquelas que constam da bibliografia compulsada. Utilizo, para os dados que coletei no terreno, a seguinte convenção ortográfica, que é fonológica, embora incorpore alguns alofones. Para Walter F. Edwards (1978), que trabalhou com o dialeto falado na Guiana, o fonema /r/ realiza-se de uma única maneira, como uma vibrante simples alveolar [r]. Os Kapon do território realizam o fonema em questão não apenas como [r], mas também como [l], lateral alveolar, ou como [l̥], lateral alveo-palatal.

Vogais			Consoantes			
/i/	/i/	/u/	/p/	/t/	/s/	/k/
/e/		/o/	/b/	/d/	/z/	/g/
	/a/			/r/		
			/m/	/n/	/y/	/w/

Os fonemas apresentam a seguinte realização:

/i/ <	[i]	/e/ <	[e]	/o/ <	[o]	/u/ <	[u]
	[i̥]		[ɛ]		[ɔ]		[ʊ]

/n/ < [ŋ] no final de palavra ou antes de k, g, w
[n] nos demais ambientes

/k/ < [ʔ] fim de sílaba não final
[k] início de sílaba; fim de palavra

/s/ < [ç] depois de i
[s] n.d.a.

/z/ < [ʝ] depois de i
[z̥] n.d.a.

As informações disponíveis sobre a sílaba e o acento na língua Kapon não nos permitem fazer generalizações.

INTRODUÇÃO

1. Os Kapon: território, população e etnonímia

A palavra "aleluia" vai nos conduzir a trechos da região compreendida pela República da Guiana e pelas áreas adjacentes da Venezuela, Brasil e Suriname, onde predominam povos das famílias lingüísticas Carib e Aruak. Estamos inseridos, pois, na região etnográfica chamada Guiana, que é um dos vértices do já clássico triângulo Brasil Central/Rio Negro/Guiana, em que se basearam algumas tentativas recentes de síntese sul-americana¹ (cf. Overing Kaplan, 1981:1983-84; Rivière, 1984) (veja mapa 1).

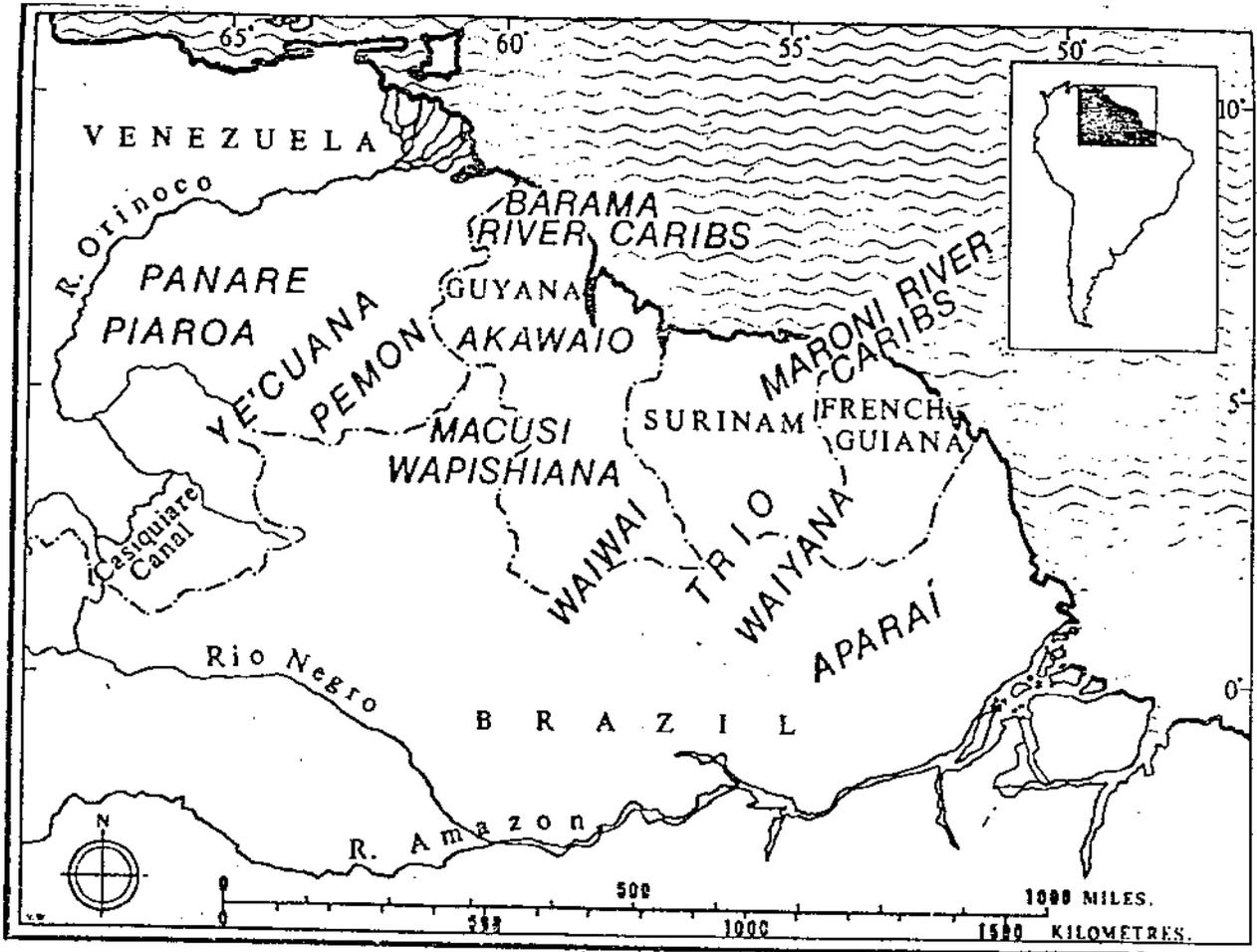
Este percurso será realizado através de vários relatos que datam dos séculos XIX e XX, assim como de obras propriamente etnográficas e de meus próprios apontamentos tomados no terreno. Sublinharemos em particular as informações disponíveis sobre um povo Carib que designamos por Kapon.

Este grupo habita uma área politicamente partilhada pela República da Guiana, Brasil e Venezuela, que se estende aproximadamente de 6° a 4°45' N. Lat e 59°15' a 61°20' W. Long (Butt Colson & Armellada, 1989:153). O território Kapon, no Brasil, inclui-se na área indígena Raposa/Serra do Sol, cuja extensão, de 1.347.810, ha, engloba também o território Macuxi, o que corresponde à porção nordeste do estado de Roraima. Esta área foi identificada em 1984. Tal identificação foi revista, em 1988, pelo Grupo Interministerial de Trabalho, que manteve contínua aquela área. A AI Raposa/Serra do Sol encontra-se invadida por fazendas e garimpos, onde são altas a porcentagem de mão-de-obra indígena e a incidência de conflitos entre posseiros e índios (Farage, 1991b:147-48).

A população Kapon na República da Guiana, segundo levantamento realizado no ano de 1989 (Forte, 1990:10-ss) é de cerca de 7 760 indivíduos, muito embora tal estimativa refira-se apenas a dezessete das trinta e uma aldeias mencionadas pelo referido levantamento (veja mapa 2).

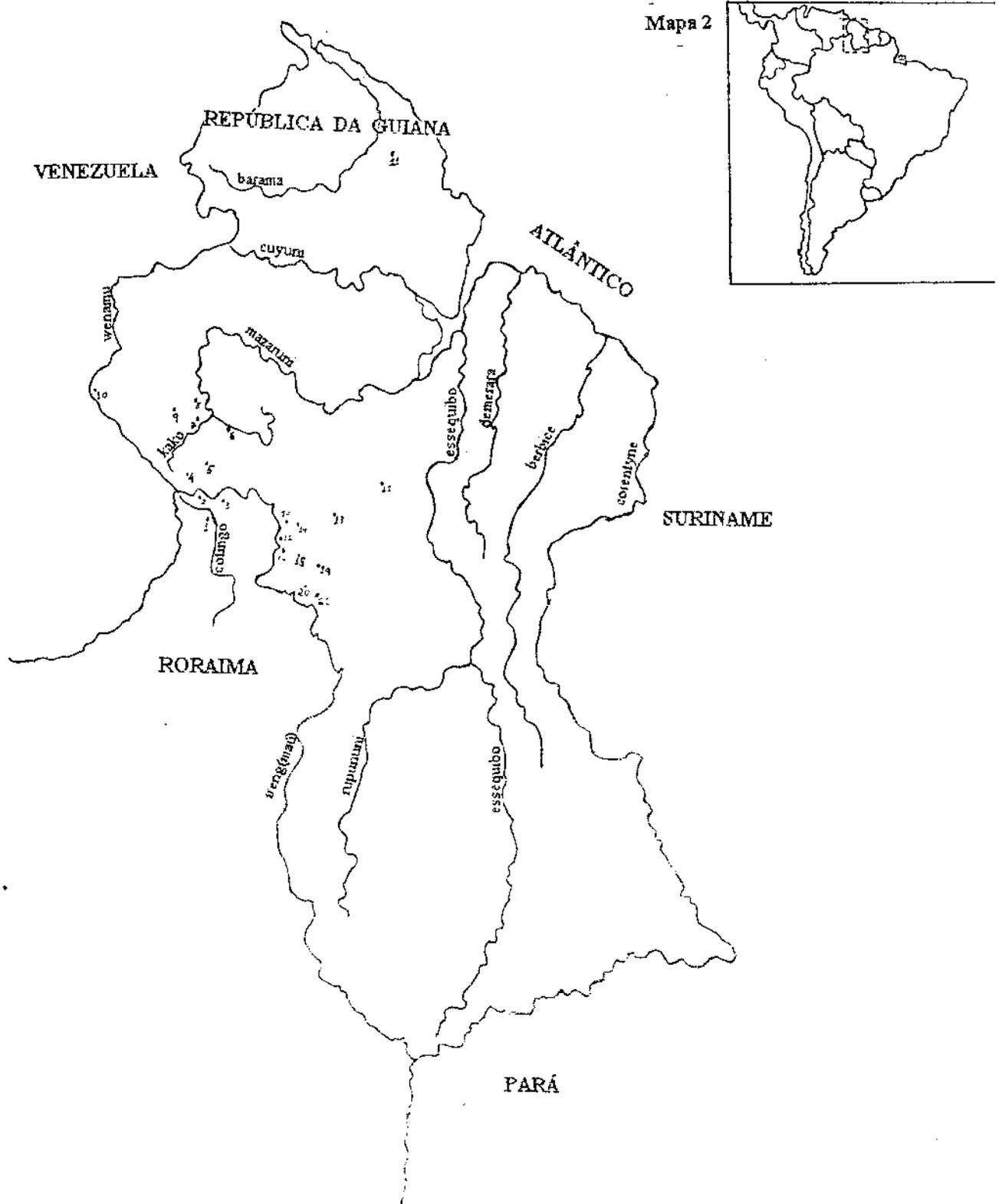
¹ Para uma síntese sul-americana ainda mais recente, em que os Tupi-Guarani ocupam posição estratégica, veja Viveiros de Castro, 1993a.

Mapa 1



Área etnográfica da Guiana, em destaque os mais conhecidos grupos.
(Fonte: P. Rivière, 1984)

Mapa 2



**ALDEIAS KAPON
1989**

- 1.Serra do Sol/Plum; 2.Mapaé; 3.Manalai; 4.Phillpai; 5.Amokokopai; 6.Jawalla; 7.Kako; 8. Kamarang; 9.Waramadon; 10.Kalkan; 11.Kwabama; 12.Mahdia; 13.Chenapau; 14.Koplnang; 15.Kalbarupai; 16.Waipá; 17.Kamana; 18.Kurukabaru; 19.Paramakatoí; 20.Kato; 21.Monkei Mt.

A lista acima não corresponde ao total das aldeias Kapon. Em virtude da carência de informações geográficas mais precisas, as aldeias seguintes não puderam ser plotadas. Em Roraima: Cumaijá, Sauparu, Canauspai, Pipi; na República da Guiana: Tusenen, Puwa, Chiung, Chinowieng, Mabora, Maikwak, Arau, Pashenaru, Serenamu, Isseneru, Awarapati, Kaburi, Meruwang. Além destas, há aldeias situadas na Venezuela, sobre as quais não disponho dos respectivos nomes e localizações.

Fontes: J.Forte (1990)

Escala: 0 _____ 130 Km

C. Horst (1978)

Na Venezuela, estima-se um montante de 491 indivíduos (Mosonyi, 1987:658). Para a área brasileira, calcula-se uma população de 614 indivíduos, distribuídos em 7 aldeias (CIDR, 1992) (veja tabela 1).

Tabela 1

ALDEIA	POPULAÇÃO
Serra do Sol	186
Manalai	178
Cumaipá	69
Mapaé	57
Sauparu	56
Canauapai	40
Pipi	28
TOTAL	614

Realizei um levantamento na aldeia Serra do Sol, durante a pesquisa de campo, chegando à cifra de 129 indivíduos. É necessário dizer que a discrepância entre este dado e o respectivo da tabela acima advém do fato de que, à diferença do levantamento acima, não considerei os habitantes do Pium como membros da aldeia Serra do Sol. Em 1987, houve uma fissão nesta última, gerando tal agrupamento chamado Pium, que se localiza a noroeste da aldeia Serra do Sol, aproximadamente a 30 minutos de caminhada. Embora se fundam em vários contextos, como nas assembléias dos grupos indígenas de Roraima, considerei a diferenciação que os Kapon apresentaram-me aquando do levantamento.

Os Kapon são conhecidos, no Brasil, por Ingarikó. A questão da etnonímia é assunto que requer detalhamento. O termo Kapon aparece muito raramente no conjunto da literatura acima mencionada. Até a primeira metade do século XX, as poucas referências ao termo apresentaram-no como a autodenominação dos chamados Akawaio (Brett, 1880:125,147; Kenswil, 1946:2).

A designação Kapon veio a ganhar ampla visibilidade somente a partir da década dos oitenta, através da obra da antropóloga Audrey Butt Colson. Isto se insere num questionamento do modelo atomístico do grupo local que tem inequívoca predominância nos estudos baseados na

Guiana. Neste debate, a autora (1983-84a,b;c) sugere que unidades de análise mais inclusivas do que o grupo local sejam antes a via fundamental para a compreensão das sociedades da Guiana.

Neste sentido, o termo Kapon passa a ser enfatizado. Trata-se, segundo A. Butt Colson (1983-84b), da autodenominação dos chamados Akawaio, Patamona, Waica, Ingarikó, Serekong, Ercmagok, dentre outros ². Esta lista prosseguiria, já que a etnonímia Kapon opera, em larga medida, à maneira de uma "fluvionímica" (Butt Colson, 1983-84b). Isto já havia sido anunciado no começo do século pelo etnólogo alemão Teodor Koch-Grünberg ([1924]1982 III:22): "*os nomes destes grupos referem-se, em parte, aos rios em cujas margens vivem*". Com relação aos Kapon, o autor apresenta os seguintes etnônimos: Temómökó, Kukuyikó, Kuyálako, Kakóliko, Pulöiyemóko, Alupáluo, Wauyaná, Ateró, Akawoio, Patamona e Ingarikó.

A análise de A. Butt Colson (1983-84b) aponta, pois, fatores ecológico-espaciais na etnonímia Kapon. Antes porém de prosseguirmos em tal análise é interessante ressaltar que a questão dos etnônimos despertou a atenção de observadores já no século XIX. Em meados daquele século, o agente colonial M'Clintock (apud Brett, 1868:280) recolheu um conjunto de designações composto pelos seguintes termos, que guardam pouca semelhança com as referências contemporâneas: Quatimko, Etoeko, Passonko, Koukokinko, Cauyarako, Skamana, Komarani e Yaramuna. Estes referem-se, nas palavras do missionário anglicano William Brett (1868:280), a "*meras subdivisões dos Kapohn*" cujos nomes advêm dos "*distritos*" em que se localizam. A toponímia comanda, pois, a etnonímia Kapon.

Contrariamente aos autores acima, A. Hyatt Verril (1917) aventa uma hipótese frágil. Retomando a lista de termos coligidos por M'Clintock, à qual acrescenta os Kamarokotas e Guaikas (Waikis), o autor (:108) afirma que "*distintas sub-tribos não são rapidamente formadas e requerem muitos séculos de separação da tribo aparentada, antes que adquiram nomes distintivos e características fixas*". Fala assim de um processo de especiação: uma suposta ação segmentária do tempo atingiria inelutavelmente a sociedade, gerando diferenciações progressivas. Este argumento

² A historicidade de cada designação é assunto que a literatura compulsada não nos permite destrinçar. Chamaremos a atenção, antes, para o fator espacial que é crucial na etnonímia Kapon.

equivoco vem adensar a hipótese central de A. H. Verril (1917) de que os Kapon seriam os mais antigos habitantes do que hoje é a República da Guiana.

Quanto ao significado do termo Kapon, A. Butt Colson (1983-84b:81) afirma que consiste em "povo celeste", "povo nas alturas", "povo elevado". Isto adviria de *kak*, "céu", "lugar elevado" e *-pon*, "aqueles em".

Afirmaram-me os chamados Ingarikó que o termo *kapon* designa "índio" - os Macuxi, Waiwai, Yanomami e eles próprios - em oposição a *karaiwa*, "brancos". Além disso, disseram que *kapon* significa "pessoa", "gente". Nos desenhos que figuravam aviões, cachorros, casas e pessoas, estas últimas eram referidas por *kapon*. Por fim, acrescentaram que este termo designa "ser celeste, imortal".

Faço a estas informações, não tomo aqui o etnônimo Kapon como uma autodenominação. Privilegio-o frente a designações bastante conhecidas como Ingarikó e Akawaio com o intuito de escapar à conotação regionalista destes dois termos e de todos os demais etnônimos que já foram aplicados ao povo em foco. Se o termo *kapon* também remete a um espaço, apresenta a vantagem de se referir ao patamar celeste.

Quanto ao termo Ingarikó, cujo uso é corrente no Brasil, T. Koch-Grünberg ([1924]1982 III:21) afirma que significa "gente da floresta densa". Ressalta que não consiste numa autodenominação, guarda antes conotação pejorativa. Posteriormente, A. Butt Colson (1983-84b:86) veio a glosar tal etnônimo por "povo do ápice da montanha". Sublinha a autora que seria possível chamar todos os Kapon por Ingarikó, já que poucos não se conformariam a tal localização em terras altas.

O etnônimo mais encontradiço na literatura compulsada é, sem dúvida, Akawaio. Este termo designa os Kapon setentrionais. Estes habitam, na República da Guiana, o médio e o alto cursos do rio Mazaruni e afluentes, e o rio Cuyuni; na Venezuela, localizam-se no rio Wenamu (Butt Colson, 1962:83; 1983-84b:90-1; 1985:105; Migliazza, 1980:132).

O significado deste termo é, para A. Butt Colson (1983-84b:90-1), assunto inescrutável. A este respeito, aventa Ernest C. Migliazza (1980:131) que o termo Akawaio advém de *kawai*, "suco de tabaco" ingerido pelos xamãs.

A designação Patamona é aplicada aos Kapon meridionais, que, na República da Guiana, localizam-se entre o rio Potaro e médio curso do rio Ireng (Maú), fronteira do Brasil com aquele país (Butt Colson, 1962:84;1983-84b:91;1985:105; Migliazza, 1980:132). Segundo A. Butt Colson (1983-84b:91), significa "morador", "povoador".

O termo Waica é atribuído aos Kapon que habitam as imediações do rio Cuyuni e do alto curso dos rios Demerara e Essequibo (Brett, 1868:277; Koch-Grünberg ([1924]1982, III:243). Adverte-nos T. Koch-Grünberg ([1924]1982, III:243) que a mesma designação é aplicada ainda aos Yanomami, grupo que habita a região Uraricocra-Orinoco.

Seria por demais cansativo continuarmos aqui este procedimento com relação a tantos outros etnônimos aplicados aos Kapon: Temómökó, Kukuyikó, Kuyálako, Kakólíko, Pulóiyemöko, Alupáluo, Wauyaná, Ateró. Como sua aparição na literatura é rara, ficaremos restritos ao já examinados³.

Cumpramos ainda apresentarmos algumas considerações sobre a etnonímia relativa a um povo Carib vizinho geográfica e culturalmente dos Kapon, os Pemon. Estes últimos situam-se a oeste e ao sul dos Kapon. Habitam uma área partilhada pelo Brasil, Venezuela e República da Guiana, que se estende aproximadamente de 6° 45' a 3° 10' N. Lat e de 58° 50' a 63° W. Long (Butt Colson & Arneilada, 1989:153). Segundo David Thomas (1982:16-9), a designação *pemon* é a autodenominação dos Arekuna, Taurepang, Kamarakoto e Macuxi.

Os Pemon serão citados várias vezes nesta dissertação, já que compartilham, em larga medida, os temas cosmológicos aqui investigados.

Concluída, assim, a delimitação preliminar da pesquisa, através de considerações sobre demografia, território e etnonímia, passaremos, no que se segue, à enumeração das demais balizas desta dissertação.

³ Veja T. Koch-Grünberg ([1924]1982 III:22) para estes etnônimos pouco veiculados na literatura.

2. O caminho da dissertação

Indagando-nos pela fortuna que a palavra “aleluia” fez entre os Kapon e grupos vizinhos, tomamos como textos de partida relatos do século XIX, cujos autores são observadores diversos, não propriamente etnógrafos, que se reportaram a tais povos. Remontamos, assim, à catequese morávia na Guiana, que data do início do século XIX. O exame deste material forneceu-nos os subsídios para nossa proposição de uma cosmologia Kapon antiga que se funda na idéia do acesso imediato e terrestre à transcendência da condição humana. Tais relatos possuem, pois, ampla importância para o conjunto da dissertação.

Em seguida, examinamos obras do século XX, que, em sua quase totalidade, consistem em trabalhos propriamente etnológicos. A partir desta literatura, pudemos entrevêr que a cosmologia Kapon passara por um deslocamento que a conduziu ao postulado simétrico do acesso diferido e celeste à transcendência. Neste movimento, permaneceram como aspectos centrais daquela cosmologia o tema da troca de pele, da aquisição de pele branca, em conexão ao motivo da imortalidade, e o tema da conflagração prospectiva.

Deste modo, construímos os contornos de uma cosmologia que guardava, porém, pontos enigmáticos como o fascínio por livros ou papéis e a intensa demanda de palavras estrangeiras, sobre os quais somente a pesquisa de campo entre os Kapon de Roraima veio nos permitir sugerir hipóteses. Além disso, expusemos e aquilatamos as proposições correntes na literatura antropológica sobre o Aleluia.

Passamos, então, à análise do material obtido entre os Kapon de Roraima, a partir dos rituais do Aleluia hoje realizados por eles. Representa-se, nesta cerimônia, a transformação dos mortais em imortais, noutros termos, a obtenção da transcendência da condição humana. A exegese dos cantos possibilitou-nos chegar a uma figura cardeal da cosmologia Kapon: um banco celeste que prefigura o destino da humanidade e que instaurará a nova ordem cósmica. Através desta figura, tornou-se inteligível o fascínio Kapon por livros ou papéis. Este edifica-se sobre uma associação

crucial entre papel e banco. Assim sendo, a predileção por papéis surge como um caso particular da importância da figura do banco na cosmologia Kapon.

Para compreendermos a figura do banco, recorreremos, sobretudo, à mitologia guianesa, e, em particular, ao mito da visita ao céu. O banco afigurou-se-nos então um duplo do dono do banco. Retornamos aos cantos do Alcluia, onde verificamos a pertinência e as implicações desta hipótese em tal contexto.

Sugerimos, para terminar, algumas comparações com povos sul-americanos que tematizam a conflagração prospectiva sob as diversas formas do mundo queimado e do mundo podre.

CAPÍTULO I

NOTICIAS ESPARSAS

Este capítulo faz uma reunião das informações dispersas nos relatos de diversos observadores, não propriamente etnógrafos, que se reportaram à cosmologia Kapon. Os relatos compulsados recobrem períodos diversos, não sem certa sobreposição, e baseiam-se, sobretudo, na área que hoje corresponde à República da Guiana. A leitura que faço deste material pretende salientar os elementos que se insinuam fundamentais para aquela cosmologia. Não se pretende, pois, fazer uma contextualização histórica a partir da situação dos diversos autores a que recorremos, visto que isto extrapolaria os limites da presente dissertação.

Apresento aqui um resumo detalhado dos autores que nos precederam na observação da sociedade Kapon. Muito embora o foco incida principalmente sobre esta sociedade, não pudemos deixar de considerar os Pemon, posto que são um grupo geográfica e culturalmente muito próximo aos Kapon. O procedimento adotado terá o inconveniente de nos obrigar a algumas repetições. A fim de evitá-las poderíamos ter tomado desde o início um eixo em torno ao qual seriam dispostas as obras consultadas. Mas nos pareceu preferível proceder inicialmente de maneira mais simples, efetuando um inventário minucioso dos elementos cosmológicos no interior de cada relato. Por diversas vezes então chegaremos ao tema da transformação dos índios em brancos, à demanda do discurso catequético, ao fascínio pelos papéis, aos temas da conflagração e da imortalidade, dentre outros.

No bojo desta sistematização, atentaremos para a ocorrência de duas ordens distintas de fatos: vários observadores noticiam uma sociedade em cujo centro está o postulado do acesso imediato e terrestre à utopia, enquanto outros referem-se a uma sociedade que prega o acesso diferido e celeste à utopia. Vê-se aí uma dupla mudança. No eixo temporal, passa-se do imediatismo para a iminência, ou, da realidade para a virtualidade. No eixo espacial, passa-se de um paraíso terrestre para um paraíso celeste. A primeira forma corresponde aos, por assim dizer, antigos Kapon, enquanto a segunda forma, aos Kapon contemporâneos. Estes últimos colocam no plano do ritual, da representação, o que aqueles intentavam no plano do real, da atualização. Entrev-se, assim, uma sucessão: a sociedade Kapon do profetismo deu lugar à sociedade do cerimonialismo.

Os movimentos proféticos são de longe os mais referidos neste capítulo, porém apresentam-se já dois autores fundamentais que sugerem o deslocamento acima mencionado. Para a cosmologia Kapon contemporânea convergem os capítulos seguintes.

Tudo isto nos colocará frente à questão da influência catequética, ao fato do empréstimo e à questão de saber se o empréstimo é fator necessário e suficiente para a compreensão dos fenômenos aqui focalizados, em todos seus aspectos.

1. A imagem dos Kapon

Os Kapon foram mencionados, através de etnônimos diversos, em vários relatos ao longo dos séculos XIX e XX. Sucederam-se, nas observações, naturalistas, funcionários coloniais e missionários anglicanos e jesuítas, que percorreram o que hoje corresponde à República da Guiana e as áreas confinantes com Suriname, Venezuela e Brasil. Não se pode dizer que as fontes compulsadas, no que se reportam aos Kapon, mostram-se, em sua maior parte, sumárias, apesar de que nenhum dos relatos em apreço iguala, em extensão e colorido, àqueles que o missionário anglicano W. Brett (1868:1883:s/d₁:s/d₂) nos deixou, principalmente no que tange ao que lhe parecia ser a conversão Kapon ao cristianismo. Isto poderá ser verificado ao longo deste capítulo, na reunião a que procedemos das informações disponíveis nos relatos daqueles observadores sobre a cosmologia Kapon.

É necessário frisar inicialmente as observações precursoras realizadas pelo inspetor de índios William Hilhouse (1832) acerca dos Kapon da Guiana Inglesa. Isto se deve ao fato daquelas ressoarem fortemente entre diversos autores posteriores, aos quais nos remeteremos a seguir.

O funcionário da Coroa Britânica na Guiana Inglesa W. Hilhouse (1832:232,236)⁴ considerava os Kapon "*o mais precioso de todos os Índios dentro das fronteiras coloniais*".

⁴ A singular postura do inspetor de índios e quarteiro W. Hilhouse, no cenário colonial guianês, exige um comentário um tanto extenso. Seus projetos, salienta M.N. Menezes (1973:76;1988:356,370), colidiam frontalmente com a política indigenista inglesa. O mais polêmico deles tencionava oficializar o sistema de

Frise-se, o seu projeto era a criação de uma milícia indígena para o interior. Esta excelência adviria da situação demográfica daquele grupo nas primeiras décadas do século passado e de sua constante comunicação com o interior.

A população Kapon, na Guiana Inglesa, seria, nas primeiras décadas do século passado, superior a dos demais grupos reunidos, muito embora nenhum censo acurado pudesse ser realizado entre os Kapon. Isto porque eles fariam numerosos deslocamentos entre Venezuela, Brasil, Suriname e Guiana Francesa. Afirma W.Hilhouse (1832:232) que, "*como as caravanas asiáticas*", os Kapon agrupar-se-iam, durante vários meses, em grandes famílias.

Advogando tal mobilidade, W.Hilhouse (1832:233) afirma, com amplas implicações, que os Kapon seriam "*os bufarinheiros e os alvissareiros de toda costa oriental*" da Guiana. Concorrentemente, R.Schomburgk ((1848)1923 II:362-63) diria deles que se tratava da "*verdadeira classe comercial da Guiana*", que, através de constantes deslocamentos, intermediava as trocas intergrupais e aquelas que envolviam os brancos. O mesmo podendo ser vislumbrado nos escritos do missionário W.Brett (1868:476), para quem os Kapon

"lograram êxito, não, de fato, devido à sua força ou reputação como guerreiros, (...), mas em decorrência da posição que ocupavam como líderes no tráfico que as tribos indígenas mantêm umas com as outras".

Pode-se notar sem dificuldades que passagens semelhantes são encontradas na literatura Kapon. Inegavelmente tributária de tal imagem Kapon projetada por W.Hilhouse (1832:20-8;1834:26,31,34), a maior parte das fontes compulsadas (Schomburgk, ([1847-48]1922-23 I:155 II:189,273, 362-3,369; Brett, 1868:59,143-45,476; s/d;194-98; Bernau, 1847:31-3; Crookall, 1898:235-36; Vcness, 1875:8; Verril, 1917:111; Koch-Grünberg, [1924]1982 III:105) singulariza os Kapon através dos mesmos traços que o fez aquele autor: a constante mobilidade ou a paixão pelos

prestação e contra-prestação que havia vigorado, através da troca de escravos por manufaturados, desde a ocupação holandesa, entre os grupos indígenas da Guiana e os brancos, e que, a partir da abolição da escravidão, entraria em declínio. Com tal objetivo, W.Hilhouse, em 1824, tentou organizar uma milícia oficial permanente composta por cinquenta índios, que policiaria o interior da Guiana Inglesa, regulando a população indígena dos distritos dos rios Demerara, Essequibo e Pomeroon, e assegurando, ainda, a subordinação dos negros. Tal projeto nunca chegou a se concretizar, dada a inexistência de respaldo governamental. É necessário ainda dizer que a idéia de W.Hilhouse insere-se no contexto da participação fundamental que, pelo menos desde os anos 40 do século XVIII, os índios da Guiana tiveram, ao lado dos brancos, na repressão dos escravos negros insurretos, chamados Marrons, veja N.Farage, 1991a:95-7.

deslocamentos de grande envergadura e o papel de intermediários nas trocas que, envolvendo os brancos e diversos grupos indígenas, estendiam-se pelo interior da Guiana Inglesa, atingindo ainda a Venezuela, Brasil, Suriname e Guiana Francesa. Esta caracterização é ainda invocada em várias obras etnográficas (Roth, 1924: 634-37; Rivière, 1963:221; Edwards, 1978:83; Butt Colson, 1983: 448; Dreyfus, 1993:23).

No entanto, como bem salienta N.Farage (1991a:105), tomar sem ressalvas informações sobre uma suposta hegemonia étnica no sistema de trocas na Guiana é esquecer que o mesmo operava à base de múltiplas mediações. Trata-se, portanto, de colocar sob suspeita as atribuições acima referidas e entrevêr aí as estratégias da colonização na busca por um aliado privilegiado. Entretanto, não palmilharemos aqui a questão já bastante explorada das redes de troca na Guiana⁵. Focalizaremos, sim, outro aspecto que surge vinculado amiúde aos Kapon, a saber, uma religiosidade intensa, em que curiosamente a palavra aleluia ocupa lugar de destaque.

2. A palavra aleluia e o elo perdido

Se o índice desta intensa religiosidade não esteve vinculado sempre à utilização do termo *aleluia* pelos Kapon, esta palavra conheceu, no entanto, uma extraordinária fortuna na literatura bem como no terreno guianeses. Já em 1839, quando a catequese inglesa estava apenas em seus proâmbulos, o uso de tal palavra foi registrado pelo bispo Coleridge (apud Brett, s/d₁:241; apud Farrar, 1892:56), em viagem de reconhecimento ao rio Corentyne, fronteira da Guiana Inglesa com o Suriname.

Relata o bispo que ali ouvira um velho índio cantando "*hallelujah*", que aprendera, durante a juventude, em uma missão morávia instalada naquela região:

"Uma vez no Corentyne, eu ouvi, em cadência suave e lamuriante, da boca de um velho chefe cego, o muito recorrente hallelujah, quando ele terminava a estrofe de algum hino de prece sagrada, que a ele havia sido ensinado pelos Morávios, em sua juventude" (apud Farrar, 1892:55-56).

⁵ Sobre este tópico veja Coppens, 1971; Thomas, 1972; Butt Colson, 1973; Farage, 1991a; Whitehead, 1991.

Este chefe, cuja etnia não é especificada, representaria, nas palavras do missionário W. Brett (s/d₁:241), a "*última reliquia*" da catequese holandesa. Curiosamente, cerca de vinte anos após aquela notícia do bispo, o missionário anglicano W. T. Veness (apud Farrar, 1892:55-56), no fito de estabelecer, no mesmo rio, uma nova missão, encontraria ainda aquele "*último discípulo sobrevivente dos Irmãos Morávios*", o "*velho cego Nathaniel*".

Contudo, o que a literatura registrou para o período posterior, a que, aliás, vem se agregar esta dissertação, afasta-se dos prognósticos sombrios dos missionários anglicanos (Brett, s/d₁:241; Farrar, 1892:55-56). Ao que parece, longe de se tratar da "*última reliquia*" ou do "*último sobrevivente*", configurava-se, à época, os preâmbulos dos já extensos registros acerca de uma cosmologia singular, cuja marca mais notória reside em uma tenaz demanda de palavras estrangeiras.

Muito embora o sentido que então possuía aquele canto aleluítico não possa ser aqui recuperado, o seu registro parece consistir um fator importante para o nosso problema. Como se verá, a cosmologia Kapon elaborou, ao longo dos séculos XIX e XX, alguns elementos da evangelização, repelindo outros. Para coroar tudo isso, desde 1977, o termo aleluia vem designando, na República da Guiana, uma religião indígena oficial, desde que o Conselho de Igrejas e o Governo daquele país assim a reconheceram (Butt Colson, 1983:450). Para este período recente e crucial não me foi possível o acesso à documentação correspondente e, tampouco, tenho notícias de estudos específicos sobre esta oficialização. A antropóloga A. Butt Colson que, nos anos de 1951 e 1957, fez pesquisa de campo entre os Kapon daquele país, e, que desde então, vem publicando uma série de artigos sobre o grupo, menciona de passagem este fato. A presente dissertação não esmiuçará portanto este recente processo de reconhecimento oficial ocorrido entre os Kapon da República da Guiana.

Inicialmente é necessário remontar à catequese holandesa no que hoje é a República da Guiana. Sabe-se, através de fontes inglesas (Bernau, 1847:62-71; Brett, s/d₁:3,7.238,241,243; 1883:4-5; Farrar, 1892:55-6), que a missão morávia Pilgerhut, fundada, em 1738, no rio Essequibo, é o marco inicial daquela catequese. Esta missão sofre sua primeira crise em 1753, por ocasião de

uma severa escassez que perdurou vários anos e de uma epidemia que ocasionou diversas mortes, sendo definitivamente abandonada, em 1763, em decorrência da revolta de negros naquele rio.

Anos antes, em 1757, os morávios instalaram duas outras missões a leste do rio Essequibo: a missão Sharon, no rio Sarameca, e a missão Ephraim, no rio Corentyn, entre os Galibi. A primeira, após um rápido crescimento, foi incendiada, em 1761, por escravos negros fugidos, perdurando até 1779, enquanto a segunda, a cargo do missionário Dahene, foi abandonada, pelos Galibi, já à época de sua fundação. Posteriormente, o mesmo missionário fundou, num trecho superior do rio Corentyne, a missão Hoop que perdurou até 1806. Isto se insere no quadro mais amplo da política indigenista holandesa que, segundo N. Farage (1991a:89) e S. Dreyfus (1993:23), não buscava converter ou aideal os índios, mas estabelecer com eles relações de comércio.

No início do século XIX, com a passagem da colonização holandesa para a inglesa, os missionários morávios transferiram-se ao Suriname, para a evangelização dos negros escravos, e, após a libertação destes, os morávios permaneceriam ali. Na Guiana Inglesa, foram sucedidos pelos missionários anglicanos, aos quais seguiram-se, já no início do século XX, jesuítas e adventistas.

Se a primeira notícia acerca da incorporação do termo *aleluia* pelos grupos indígenas da Guiana Inglesa e de áreas circunvizinhas remete-nos ao início do século XIX, o seu próximo registro lança-nos para o final do mesmo século, quando o agente governamental E. im Thurn (1885:6) reconheceu, entre os Pemon (Arekuna), tal expressão⁶. Ademais, é a partir da primeira década do século XX, que se torna recorrente, na literatura da região, que o termo *aleluia* - freqüentemente grafado "*Hallelujah*" - denote um determinado sistema ritual, extensivo aos Pemon e Kapon, cujos apanágios já conformam uma lista extensa: "*triste caricatura*", "*baile atípico*", "*baile estranho*", "*religião estranha*", "*religião louca*" (Koch-Grünberg, [1917-24]1979-82 I:118,III:145; Swan, 1958:225; Cary-Elwes, [1909-23]1985: 105).

Em tudo que precede, pode-se entrevêr primeiramente um elo perdido. Entre o registro do bispo Coleridge e o do agente colonial E. im Thurn não se vêem os rastros deste termo na

⁶ Para A. Butt Colson (1967:379-80,408;1985:114,142) o citado relato de E. im Thurn (1885) constitui a primeira referência à expressão *aleluia* entre os indígenas da Guiana Inglesa e áreas circunvizinhas.

Guiana Inglesa e nas áreas adjacentes. Contudo, neste mesmo intervalo, encontram-se diversas referências significativas à cosmologia dos Kapon e grupos contíguos, que se devem apreciar, antes do avanço em direção ao final do século XIX e da passagem para o século XX. Além disso, notícias anteriores àquela do bispo e não menos fundamentais devem ser igualmente arroladas, dado que também parecem informar sobre semelhante questão.

3. Eclosão profética em fins do século XVIII

Uma notificação endereçada ao Protetor de Índios à confluência dos rios Mazaruni, Cuyuni e Essequibo salienta que, por volta de 1797, ocorrera um completo abandono das aldeias situadas às imediações do rio Essequibo. Os habitantes, movidos pela crença de que haviam escondido deus no mar e de que o mundo estava em transformação, estariam se juntando aos índios dos rios Demerara, Mazaruni e Cuyuni (apud Rodway, 1917:296-97).

A transformação propalada era mais que iminente, posto que se afirmava que os índios já possuíam sangue branco, apenas à sua pele faltava ainda tal aparência. Dizia-se também que os brancos seriam tornados índios. Isto havia sido declarado por um chefe Kapon, que percorria a região acima mencionada no intuito de divulgar tal profecia e agregar a população. Ele se entrevistara com um fazendeiro que vasculhava a mesma área em busca de seus escravos fugidos.

Já a comunicação deste último ao Protetor de Índios, acima mencionado, foi mencionada, no início do século XX, pelo historiador guianês J.Rodway (1917:296-97)⁷. Este autor tinha o objetivo de revelar a antiguidade da idéia da transformação de índio em homem branco, da qual se encontra ecos, ainda em relação aos Kapon e também para os Pemon (Arecuna e Macuxi) nas obras de C.F.Appun (1871), E. im Thurn ([1893]1934b) e M.Swan (1958).

Assim, tocamos, pela primeira vez, o tema da transformação dos índios em seres brancos. Aliás, trata-se de brancos hiperbólicos, já que até mesmo o sangue é tornado branco. Cumpre sublinhar ainda o acesso *hic et nunc* a este ideal.

⁷ Não pudemos reproduzir tal relato visto que J.Rodway (1917) faz-lhe referência sem apresentá-lo textualmente.

Doravante, estaremos sempre às voltas com aquele tema, do qual sublinharemos duas variações principais. O termo "branco" aparece em duas acepções que nem sempre se excluem. Surge em referência aos europeus, denotando uma categoria social complexa que agruparia os "não-indios", e, também, em relação a uma cor especial, associada à idéia de brilho e luminosidade, que será adquirida, através da troca de pele, sem que se passe pela prova da morte.

4. Transplante documental

É interessante observarmos, na literatura Kapon, os recuos que empreenderam alguns de seus autores. Já mencionamos, neste sentido, o que foi realizado pelo historiador guianense J.Rodway (1917), por meio de um documento de fins do século XVIII. Espanta-nos, no livro do etnólogo M.Swan (1958:298), a menção a um relatório pretensamente venezuelano cujos detalhes coincidem de tal modo com as notícias sobre um movimento messiânico ocorrido, por volta de 1836, em Pernambuco, que somos levados a crer que o autor localizou equivocadamente um acontecimento pernambucano na Venezuela.

Podemos notar isso, a partir da descrição feita por Antônio Ático de Sousa Leite de uma eclosão messiânica ocorrida na comarca de Flores, Pernambuco, e publicada no artigo intitulado "Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado" (1903-04), de que se vale posteriormente Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965:200-02) em sua recensão do messianismo. Nesta obra, tal episódio é referido como "O Reino Encantado". Curiosamente, notícia idêntica encontra-se arrolada no apêndice F do livro *The Marches of Eldorado* de M.Swan (1958:298) como se se tratasse de um acontecimento indígena venezuelano⁸.

⁸ Escreve M.Swan (1958:298) que o Presidente da Comarca de Flores, em relatório de 25 de maio de 1838, conta que, por volta de dois anos antes, um homem da aldeia Pedra Bonita, chamado João Antônio, havia dado início a uma congregação de índios de grandes proporções. Anunciava que um "reino encantado" encontrava-se encrustrado em dois grandes rochedos, próximos àquela região, e que, sob certas condições, ele poderia ser restaurado. O profeta permaneceria organizando tal local, até novembro de 1837, quando os missionários convidaram-no a se retirar.

Era mister levar à morte alguns homens, mulheres e crianças, que, em seguida, ressuscitariam, tornando-se, a partir de então, imortais. Além disso, "todos aqueles de uma cor mais escura tornar-se-iam brancos como Europeus", e muita riqueza seria distribuída (apud Swan, 1958:298).

Com efeito, este transplante documental foi motivado pelo fato de que M.Swan (1958:224-45), em viagem à Guiana Inglesa, em meados do presente século, encontrou o ideal da troca de pele entre os Kapon. O autor, porém, não me parece de todo equivocado em suas incursões bibliográficas, posto que, indagando-se pelo tema da troca de pele, recorre, com exatidão, ao relato do viajante C.F.Appun (1871), que sublinha tal motivo entre os indígenas da Guiana Inglesa.

5. Eclosão profética de Beckeranta

O naturalista C.F.Appun viajou, na década de sessenta do século passado, pela Guiana Inglesa, onde "descobriu" para o Ocidente a região do alto Mazaruni. Para além das observações geográficas, ressalta-se a notícia que obtivera de um movimento profético que teria ocorrido por volta de 1840⁹. O motor deste acontecimento consistiria na idéia de transformação dos índios em homens brancos, professada por um xamã Pemon (Arekuna) da aldeia de Ibirima-yeng, situada, à época, na base do monte Roraima, marco da atual fronteira entre Venezuela, Brasil e República da Guiana.

Dizia-se que tal transformação fora concebida por Makunaima, um famoso tricster da mitologia Kapon e Pemon¹⁰. Ademais que teria por palco um local denominado, por aquele xamã, segundo uma palavra de origem crioula-holandesa, "*beckeranta*", cujo significado, "terra dos brancos", parecia prenunciar o evento que se seguiria (Appun, 1893:343).

Tudo isto acabaria por ser levado a efeito nos dias que antecederam o relatório em apreço, mais precisamente, em 4 e 5 de maio de 1838, quando sobreveio a morte de quarenta e dois indivíduos. O profeta, relata o Presidente (apud Swan, 1958:298), teve, por sua vez, "*um fim muito miserável*".

Estes nomes, datas e promessas remetem-nos diretamente a Pernambuco, ao que M.I.Pereira de Queiroz (1965:200) chamou de "*o mais trágico dos movimentos messiânicos brasileiros*". É preciso, pois, salientar a impropriedade a que incorreu M.Swan (1958).

⁹ Utilizaremos aqui a tradução feita por H.L.Bayrhofer para a língua inglesa do capítulo 4, "Roraima", do segundo volume do livro *Unter den Tropen* (C.F.Appun, 1871). Esta versão foi publicada, em 1893, no periódico guianense *Timehri*.

¹⁰ Segundo a mitologia Kapon e Pemon, Makunaima é um dos gêmeos míticos, filhos do sol, que cortou a árvore da vida, árvore primordial que carregava diversas espécies de alimentos vegetais e continha em seu interior abundante água destruidora. O corte desta árvore provocou uma conflagração inaugural que pôs fim ao estado de plenitude em que se vivia naqueles tempos primordiais. A ordem social subsequente é fortemente negativa, posto que surgiram as doenças, mortes e a agricultura. Veja T.Koch-Grünberg, [1924]1982.

É ainda mais notável a entrega de três fragmentos de papel impresso a cada família que se assomasse àquela aglomeração, levando oferendas ao xamã. Os papéis, segundo C.F.Appun (:342), eram concebidos pelos índios como amuletos. Profetizava o xamã que aqueles que matassem uns aos outros durante três dias, ressuscitariam, no quarto dia, em um corpo não apenas redivivo, mas, antes, composto por pele branca. Além disso, tomar-se-iam ricos e superiores aos brancos estrangeiros.

A se crer em tal relato, cerca de quatrocentos índios foram mortos. Como não sobreviesse a transformação prometida, o xamã fora morto pelo pai do intérprete de C.F.Appun, à revelia dos demais sobreviventes. Todo este episódio configurou, para o autor (:343), um "*golpe de estado*" perpetrado pelo xamã Pemon (Arekuna), que insidiosamente tocara na pedra de toque de toda a população ameríndia da Guiana Inglesa e áreas confinantes - a aquisição de pele branca -, em função da qual quaisquer meios seriam manejados.

Segundo o autor (1871), a permanência das idéias motoras desta eclosão poderia ser notada, à época de sua viagem, que a sucederia em cerca de vinte anos, através do valor que os papéis possuíam ainda para os Kapon. Conta o autor que, numa aldeia Kapon, eles eram guardados e lhe foram exibidos.

Destaca-se, pois, inicialmente, o tema da aquisição de pele branca em conexão com o da transformação dos brancos em índios. Curiosamente, esta última transformação não ecoa na literatura subsequente e, tampouco, foi corroborada pelos Kapon atuais da Serra do Sol, entre os quais realizei pesquisa de campo. Nota-se o mesmo silêncio com o tema da imortalidade retrospectiva, ou seja, a ressurreição de que se fala na eclosão de Beckeranta. Contudo, podemos pensar tal aspecto da transformação tendo em vista as proposições de E.Viveiros de Castro (1992) para semelhante problema entre os Tupinambá. Escreve o autor (:32) que "foi tanto o caso de os Tupinambá `quererem virar brancos` quanto o de quererem que os brancos virassem Tupinambá", em virtude do fato de o valor fundamental da sociedade Tupinambá consistir na mundança e não na identidade, seja esta qual for. Parece-nos que podemos estender tal característica à sociedade Kapon.

Vê-se, ainda, em primeiro plano, que a utopia realiza-se em patamar terrestre e que os papéis possuem ampla importância neste complexo profético. A hipótese de C.F. Appun de que os papéis seriam amuletos exigiria, para se consolidar, a apresentação dos fatores que os tornariam capazes de afastar malefícios. Por ora, não nos estenderemos sobre este ponto, a que retornaremos ao arrolarmos as outras formulações que posteriormente foram apresentadas para este problema.

Quanto à leitura política que C.F. Appun faz do evento, através da hipótese do "golpe de estado", vale ressaltar que esta abordagem não fez escola entre os que versaram sobre aglomerações semelhantes entre os Kapon e Pemon ¹¹.

Cumprir ainda dizer que o citado relato de C.F. Appun é mencionado por Egon Schaden (1965:238-39) numa nota de rodapé, que se insere em seus estudos sobre "mudança cultural". Para E. Schaden, trata-se da manifestação de uma sociedade indígena que luta por sua coesão social, o que excluiria necessariamente os brancos. Tratar-se-ia, pois, de uma resistência indígena à presença dominante dos brancos, uma reação anti-aculturativa.

Os Pemon possuiriam uma categoria mítica que os predisporiam àquela manifestação, o herói civilizador. A crença pré-existente em seu retorno, reencarnação ou mesmo num emissário, seu descendente ou não, indicaria a presença de um messianismo latente, cuja realização seria desdobrada quando a sociedade se encontrasse numa situação de privação. Esta crise seria semelhante a um suposto estado primordial, negativo, que o herói civilizador já teria por uma vez colocado fim, dando origem à sociedade.

A figura de um messias é, a meu ver, fundamental na cosmologia Kapon ¹². Discordo, porém, que se trate de personagem derivada de um herói civilizador. Nas mitologias Pemon e Kapon, não há um herói civilizador propriamente dito, que execute atividades positivas para

¹¹ Neste sentido, pode-se dizer que M.F. Brown (1991), em sua recente comparação dos milenarismos amazônicos, mostra-se, em certa medida, um discípulo longínquo de C.F. Appun (1871).

¹² É interessante notar que C. Lévi-Strauss (1986:246-49; (1955)1989:237-65), no estudo da mitologia Pueblo, apresenta as figuras do messias, dos dióscuros e do trickster como fórmulas de mediação. O autor sublinha ainda a transitividade entre elas e o caráter pré-colombiano do messias naquela mitologia e suas múltiplas funções: benfazeja, punitiva ou mista.

a humanidade, uma vez que a sociedade é concebida pelos Pemon e Kapon sob o signo da carência, da perda. A passagem à ordem social atual é uma "queda" e não a obtenção de artes prodigiosas¹³.

Além disso, o suposto estado de privação não parece corresponder à situação dos Pemon e Kapon. A ocupação colonial da Guiana Inglesa restringia-se, àquela época, basicamente à costa, pautando-se em uma economia açucareira. A mão de obra utilizada a partir de 1838, data da abolição da escravidão negra na Guiana Inglesa, veio a consistir de hindus e chineses, que a Inglaterra faria substituir aos negros, enquanto os imigrantes portugueses teriam se destinado, sobretudo a atividades comerciais (Kirke, [1898]1970:206-08,218,271-72; Williams, 1936:417; Farley, 1964:56-8). Tanto a colonização holandesa quanto aquela empreendida pelos ingleses haviam concentrado na região costeira suas atividades econômicas, uma vez que não se encontravam, no interior, terras propícias para o cultivo da cana-de-açúcar (Farley, 1964:56-8). Até meados do século XIX, a ocupação colonial do interior, concentrou-se no vale do rio Demerara (Schomburgk, (1848)1923 II:404; Kirke, [1898]1970:2,175).

Esta dissertação afasta-se também da hipótese de que a sociedade Kapon afirma-se em oposição aos europeus, negando o que é exterior, diferente. Neste sentido, parece-nos que os Kapon aproximam-se dos Tupi-Guarani, enquanto sociedade que se constitui na relação ao outro, e não na negação, na exclusão do outro (cf. Viveiros de Castro, 1986a:1992). O saber dos brancos - suas palavras, cantos e papéis, impressos ou não, e toda a parafernália restante - adotado pelos Pemon e Kapon foi, como se verá, muito mais do que simples superfetação.

6. A conversão espontânea

A obra do missionário anglicano W.Brett (1868:1883:s/d₁:s/d₂) é a que mais intensamente se refere à religiosidade Kapon. Em sua perspicaz tentativa de tornar menos obscuro o que lhe aprouve conceber como a "*estranha*" história Kapon (Brett, 1883:14), o missionário produziu

¹³ Veja R.M.Wright (1989:355-89) sobre a adequação e o desenvolvimento destas idéias de E.Schaden (1965) para a região do rio Negro.

um material muito interessante sobre tal grupo, que abrange cerca de quatro décadas, sobrepondo-se assim a relatos de outros viajantes arrolados nas outras seções deste capítulos.

Esta história teria início, em 1843, com o aparente malogro da catequização entre tal grupo e desdobrar-se-ia, para surpresa do missionário, em uma conversão inaudita. Ressaltam da reconstrução histórica que W.Brett (1868:255-358,474-77;1883:14-9;s/d₁:235-36) tece em relação aos Kapon, que será rastreada a seguir, dados expressivos a respeito da relação do grupo com a catequese.

Em relato sobre a atividade missionária que, a partir de 1840, ele desenrolara com certa tranqüilidade nas missões do Pomeroun e de Waramuri - localizadas a noroeste da Guiana Inglesa, visavam a catequização dos chamados Caribe -. W.Brett (1868:221,267;s/d₁:209-10;1883:14) declara-se, por vezes consecutivas, tomado de assalto pelos Kapon: "*nós não saímos em busca deste povo, mas Deus os trouxe a nós*". Sem arrogar-se aquilo que supunha ser a conversão Kapon, o missionário devota grande parte de seus escritos a este pretenso milagre.

Aferrando-se, contudo, a tornar inteligível a situação, o missionário correlaciona cinco fatos, a seu ver, capitais que, distribuídos entre 1843 e 1876, convergiram para um mesmo ponto: a perseverança Kapon em se tornarem cristãos. E, não é de espantar que, se em relação aos Kapon, nas palavras do missionário (s/d₁:236) . "*tudo havia sido surpreendente e inesperado*", o seu correspondente relato evolua em meio a uma série de arroubos.

O ponto de partida de sua tentativa situa-se num aparente malogro da catequização dos Kapon. Em 1843, sete anos após o surto de varíola que vitimou, na missão de Bartica - baixo curso do rio Essequibo -, sobretudo, os Kapon ¹⁴, o missionário Berman renunciou à catequização deste grupo. · diferença dos demais, este afigurava-se-lhe, em decorrência de tal surto, irremediavelmente avesso a qualquer tentativa de catequese.

¹⁴ À época, os Kapon eram o mais numeroso grupo ali missionado, sob o encargo do missionário T.Youd, cuja posterior fundação da missão do Pirara, na área de litígio entre Brasil e Inglaterra, é comentada de sobejo pela literatura (ver R.Schomburgh, [1847-48]1922-23; W.T.Veness, 1875; A.Butt Colson, 1967,1985).

6.1 Eclosão profética no rio Kako

No entanto, os Kapon, em todo período posterior, viriam a contrariar este prognóstico. Logo por volta de 1845, eles dariam contundentes sinais positivos. Relata o missionário W.Brett (1868:180-81.257-59;1883:15:s/d₁:83-5.198-201:s/d₂:158-59) que, àquela época, "*todos os Akawaio e muitos Caribe*" acorreram às imediações do rio Kako, localizado próximo ao monte Roraima, "*para ver God*", como se dizia. Pode-se aquilatar as dimensões deste episódio a se crer na seguinte afirmação do missionário (s/d₂:158):

"Nós fomos incapazes de deter o movimento. Eles eram tão numerosos que a comida não poderia ser obtida, e deste modo a impostura ruuiu sob o peso de seu tão grande sucesso".

Esclarece W.Brett (s/d₁:198-9.202: s/d₂:158) que o líder de tal movimento, a quem o missionário refere por "*impostor*", "*falso profeta*" e "*pseudo-Cristo*", era um branco, chamado J.Smith. Em ocasião anterior, já haveria levado a termo "*a idéia de estabelecer um domínio espiritual sobre os simples Índios do interior*", da qual nos dá notícia detalhada o missionário J.H.Bernau (1847:200-07)¹⁵.

Propalava-se que o advento iminente de "*imenso fogo e dilúvio*" devastaria tudo, exceto aquele local onde se reuniam. Obteriam dali enormes colheitas de mandioca, sem que despendessem qualquer esforço (Brett, 1868:180-83, 258: s/d₁:199-200). É importante sublinhar que àquela época, afirmava-se que a conflagração prospectiva pouparia um local no próprio patamar

¹⁵ J.H.Bernau (1847:200-07) relata que o referido J.Smith estabelecera-se primeiramente entre os Kapon do rio Essequibo, que, não sem hesitação, acolheram sua asserção de que estivera morto e ressuscitara, trazendo notícias dos antepassados dos Kapon e provas ainda mais contundentes deste feito. Estas últimas consistiriam em vários manufaturados que ele próprio, às escondidas, havia enterrado próximo a uma encosta. Conduzindo os Kapon até aquele local, disse-lhes simplesmente que escavassem. Surpreendidos pelas facas, tesouras, carretéis de linha, munição e anzóis ali ocultados, eles prontamente o fariam chefe. J.Smith concitou-os, em seguida, a incendiarem as missões de Bartica e de Waraputa, alegando que atingiriam o lugar em que estavam seus antepassados à revelia da catequização. Após três tentativas malogradas de destruir tais missões, e como os Kapon clamassem por mais manufaturados, J.Smith teria acabado por confessar-se, ao antigo chefe, um impostor. Este último deixou-o partir incólume, sob a condição de não regressar àquele local. J.Smith ali teria permanecido cerca de nove meses, e acabaria, em março de 1845, por procurar abrigo na missão de Bartica, onde o missionário J.H.Bernau acolheu-o, com a ressalva de que não se fizesse notar.

terrestre, enquanto os Kapon dizem hoje que a destruição aniquilará por completo a terra e que o lugar da abundância localiza-se no céu. Percebe-se, pois, um deslocamento vertical do paraíso.

Além disso, um pedaço de papel havia sido confiado pelo líder do movimento a um chefe Kapon do rio Barama, de quem o missionário W.Brett obteve todas as informações do ocorrido. Aquele papel consistiria numa delegação de poderes. E nele, ninguém menos que o trickster Makunaima despachara. Por meio deste objeto ímpar, o chefe Kapon ficava capacitado a agregar e conduzir a população àquele profeta (Brett, 1868:259; s/d₁:202; s/d₂:158).

A espera pela consumação da profecia perdurara aproximadamente por um ano. No seu decorrer, aliás, de armas em punho, a população agregada assegurava que se o chefe do posto ou qualquer colono branco acorresse a aquele local não sairiam dali vivos. Contudo, o movimento conheceu sua derrocada, face ao não cumprimento das profecias (1868:183,258-59;1883:15;s/d₁:202).

Adverte ainda o missionário (1868:257) que estes fatos não deveriam ser confundidos com o profetismo que se observou, anos mais tarde, entre os Warao ¹⁶. À diferença destes últimos, os Kapon apresentariam motivações que "*certamente possuíam um cunho religioso e requeriam o respeito, e ainda a simpatia dos Cristãos*", já que teriam se sujeitado a sérias privações no correr do movimento. Ao passo que os Warao estariam simplesmente eivados de "*superstição*". Esta passagem anuncia já o tratamento especial que o missionário W.Brett devotou, em seus relatos, aos Kapon.

Além disso, nesta eclosão, W.Brett (1868:182-83) detecta, com satisfação, a presença da figura do messias. Eles exibiriam uma ampla predisposição face a um redentor.

Aparecem, pois, em primeiro plano, a destruição da terra por água e fogo, e, novamente, a ampla importância dos papéis nas profecias Kapon. Junta-se o acesso *hit et nunc* à

¹⁶ Relata W.Brett (1868:250-52) que, em março de 1863, uma profetiza Warao anunciou que se entrevistara com um homem branco que, montado à cavalo, galopava pelos ares. Ele prometera dinheiro e outras riquezas a todos que se reunissem em um local denominado Kamwatta, "bambu", e que ali dançassem desde o nascer do dia até a noite mais avançada. Àqueles que dessem anuência aos missionários era vedada a profecia. A aglomeração resultante era estimada em centenas de indivíduos. Para averiguar tal fato foi enviado a Kamwatta um agente colonial, porém, os Warao não lhe revelaram o local exato da concentração. Por fim, como não sobreviessem os sinais esperados, a população dispersou-se.

utopia, posto que o paraíso era terrestre e já havia sido localizado, apenas se esperava que começasse a produzir abundantemente.

Ressalte-se ainda que esta eclosão despertou a atenção de A.Métraux (1979:193-95). Em 1928, o célebre americanista conclui *A Religião dos Tupinambá* relacionando a referida eclosão à demanda Tupi da Terra sem Mal e, ainda, a fatos Tukano e Piro. Concebe-os todos como movimentos messiânicos reativos ao contato.

A crítica desta concepção já foi feita para o caso Tupi-Guarani (cf. H.Clastres, 1978; Viveiros de Castro, 1986a). Quanto aos Kapon, mantereí a definição messiânica, porém, proporeí uma leitura positiva para a questão do contato, em que os europeus satisfazem exigências cosmológicas Kapon.

6.2 Influxos indígenas para as missões costeiras

A todo o precedente, W.Brett (1868:259-64;1883:15; s/d₁:198, 204.210) vincula um episódio verificado em 1853, que se tratava de um influxo de pequena envergadura, composto de cinquenta Kapon do rio Barama. Este se processou em direção à missão do rio Pomeroon, porção noroeste da Guiana Inglesa.

Se tal movimento, a princípio, atemorizara sobremaneira toda a missão, uma vez que os Kapon eram reputados por sua belicosidade e feitiçaria, esta primeira impressão deu lugar rapidamente a múltiplas declarações de apreço. Afirma o missionário W.Brett (1868:222) que, em pouco tempo, aqueles cinquenta Kapon, apesar das desvantagens face aos Aruak e Caribe que, à época, já dispunham de excertos da Bíblia em suas linguas nativas, excedeu "*quanto à fé e à prática cristãs, muitos daqueles que tinhamos procurado com longo e doloroso trabalho para juntá-los à Igreja de Cristo*". Apesar de serem catequisados em Aruak, por meio de um único Kapon que compreendia tal lingua, nota ainda a mesma fonte (1868:262) que "*eles fizeram mais progressos, considerando suas desvantagens, do que quaisquer indios que nós já tinhamos visto*".

Tal grupo ali permaneceria praticamente isolado dos demais Kapon até 1863. Neste ano, outro influxo surgiria, aos olhos do missionário, novamente de modo inusitado. Assestado também para as missões do Pomeroon e Waramuri, tal influxo envolveria, em larga escala, os Kapon, e, ainda, os Macuxi, Arecuna e Maiongong, desdobrando-se por três anos (Brett, 1868:264-69; 1883:16; s/d₁:206-11).

Segundo W.Brett (1868:414;1883:15-6;s/d₁:205,211), este grande influxo - iniciado em 1863 e interrompido somente pelas grandes chuvas que, em 1866, destruíram as plantações de mandioca daquelas missões - era consequência direta da distribuição de pequenos livros impressos em língua Kapon e ilustrados com passagens bíblicas, que havia sido efetuada entre diversas aldeias.

Este expediente surgira da iniciativa de um jovem Kapon chegado à missão do Pomeroon no influxo de 1853. Ele era justamente filho do chefe que recebera, na eclosão profética de 1845, o papel enviado por Makunaima, a que nos referíamos atrás. Após permanecer em tal missão por cerca de dez anos, onde a catequização era feita em Aruak, o jovem transferiu-se a uma aldeia Caribe, no intuito de preparar uma tradução para a língua Kapon da versão em Caribe do Credo dos Apóstolos e do Pai Nosso, elaborada anos antes pelo missionário W.Brett. Na tradução para Kapon, W.Brett e o jovem Philip vieram a trabalhar juntos, na costa da Guiana Inglesa, durante um ano aproximadamente (Brett, 1868:264; 1883:15; s/d₁:205-06).

Assegura W.Brett (s/d₁:206.209-10; 1883:15-6) que os Kapon, apesar de não saberem ler, ficaram fascinados pelos livros, devido, no entender do missionário, às ilustrações, sobretudo à da Crucificação. Conclui daí que foram "*estes meios simples*" que galvanizaram os Kapon, arrancando-os da apatia em que se encontrariam há dezoito anos, desde o movimento profético ocorrido em 1845, ao sul da Guiana Inglesa (Brett, s/d₁:206). Estes livros, o próprio W.Brett os encontraria posteriormente entre os Kapon do rio Demerara, para onde nos reportaremos adiante.

Os "*meios simples*" colocam-nos - como já o fizera noutra passagem o próprio missionário, bem como, o naturalista C.F.Appun (1893:342) - uma questão complexa: a razão da predileção Kapon por papéis e livros. Como se verá, o jesuíta C.Cary-Elwes e os etnólogos T.Koch-

Grünberg, M.Swan e A.Butt Colson alimentam-na ao longo do século XX¹⁷ e, hoje, ela também pode ser notada entre os Kapon do lado brasileiro.

Como mencionei anteriormente, às missões do Pomeroun e Waramuri, concorriam também grupos Maiongong, Arekuna e Macuxi, o que, segundo W.Brett (1868:267; s/d₁:198), fazia crer que tudo se passava

"como se os Acawoios, por seu extensivo intercurso com outras tribos, possuissem a chave do interior, e estivessem fazendo o possível para trazer as outras nações ao conhecimento das grandes verdades da Cristandade", visto que, "um povo de pacífica determinação, e de tais empreendedores hábitos, deve necessariamente possuir muita influência sobre outras tribos mais estacionárias. Eles (os Kapon) são os grandes alvissareiros; e rumores, se verdadeiros ou falsos, circulam rapidamente por seus meios sobre uma vasta extensão de território, e às vezes causam migrações em uma escala considerável".

Observe-se ainda que, após a elaboração da versão em língua Kapon de certas passagens bíblicas, tal idioma passou a ser concebido, por W.Brett, como nada menos que *"a chave, de fato, ao interior"* (Brett, s/d₁:209-10)¹⁸.

Estas proposições devem ser lidas com reservas, já que nos informam muito mais sobre as estratégias da evangelização, que buscava um braço direito entre os indígenas, do que propriamente sobre o sistema de trocas entre os ameríndios da Guiana, que notadamente não supunha uma intermediação monoétnica (cf.Farage, 1991a).

Trata-se, a meu ver, de atentar para uma confluência dos Macuxi, Arekuna, Maiongong e Kapon no que diz respeito à demanda do discurso catequético, de palavras estrangeiras especiais. Aspecto que fica manifesto na literatura posterior. Se o relato de W.Brett esforça-se por tornar tal procura um fenômeno manifestamente Kapon, deixa, ele próprio, entrevêr, pois, outras possibilidades.

¹⁷ Pode-se dizer que esta questão é mais central na abordagem de M.Swan (1958) do que na de A.Butt Colson (1967:1985), onde se encontra diluída em meio a uma rica e abundante massa de dados. Entretanto, esta autora fornece-nos indubitavelmente maiores subsídios à nossa discussão do que M.Swan (1958).

¹⁸ De modo igualmente apressado, A.H.Verril (1917:111), sobre a língua Kapon, assevera o mesmo: *"hoje, o dialeto Akawoias é a língua-franca dos Índios da floresta e é compreendido praticamente por todas tribos no interior da Guiana Britânica"*.

6.3 Rumo aos rios Demerara, Essequibo e Potaro

Em função da posição supostamente estratégica vislumbrada nos Kapon, tornou-se objetivo expresso dos missionários anglicanos atingir e abrir comunicação com o grupo (Brett, 1868:300.328; s/d₁:219; 1883:17). Deste modo, entre 1866 e 1869, deram início ao alargamento do campo catequético, através de uma expedição às cabeceiras dos rios Demerara e Essequibo. Isto viria compensar a interdição imposta ao influxo indígena assestado às missões do Pomeroon e Waramuri, pelas doenças e pela fome decorrentes das grandes chuvas de 1866, há pouco referidas. Cabe ressaltar que W.Brett (s/d₁:210) menciona, de passagem, que em tal influxo seguiam também "*feiticeiros*" indispostos à evangelização, cujo objetivo primordial era matar Phillip, o tradutor Kapon dos excertos bíblicos.

Se, enquanto focalizara a porção noroeste da Guiana Inglesa, o missionário W.Brett mostrava-se estupefato face à demanda Kapon pela catequese, a translação das atenções para a região central daquele país veio a consolidar ainda mais este seu estado. Contudo, não nos devem enganar, é certo, muitas das descrições inflamadas de W.Brett, que tentam encobrir a disputa pela liderança profética, que, como veremos mais adiante, ameaçava a catequização e fazia-se manifesta desde o primeiro movimento profético comandado por J.Smith. As ameaças à catequização são toldadas nos relatos de W.Brett (1851:1868:1883:s/d₁:s/d₂). Surgem mais claramente nos relatos dos missionários J.H.Bernau (1847) e C.Dance (1881). Pode-se vêr nisso outra coisa que contradição entre lideranças. Penso que se trata, antes de concorrência com relação a um mesmo discurso e a uma mesma posição de mensageiro da abundância. Atribuída aos missionários, esta posição foi, assim, disputada, por vezes, com eles. Até mesmo brancos, leigos, entraram nesta concorrência, como mostra o episódio de J.Smith¹⁹.

¹⁹ Assim, não é preciso perfilhar a hipótese de David Thomas (1982:146-57) sobre a contradição entre xamã e chefe, e, tampouco, a hipótese de Michael F.Brown (1991) sobre a contradição entre chefe e profeta, que serão examinadas mais detalhadamente no capítulo seguinte.

Nos rios Essequibo e Demerara, a expedição de W.Brett encontraria uma notável "ânsia por conhecimento cristão", que se expressaria, sobretudo, no modo bem sucedido com que os Kapon se esforçavam por cantar os hinos cristãos, até então inauditos (Brett, 1868:336). Em tal expedição o principal catequista era justamente o Kapon que, junto ao missionário W.Brett, fez a tradução dos excertos bíblicos para a língua Kapon. Nos dois anos que se seguiram a esta primeira expedição, estabeleceram-se, no Demerara, as missões Eneyuda e Muritaro, cuja audiência surpreendia profundamente os missionários ingleses (Brett, s/d₁:211-15,220-27;1883:17-8).

6.4 Eclosão profética no rio Demerara

Na missão Muritaro, o missionário anglicano Chas Daniel Dance (1881:293-94) observou, em 1873, entre os Kapon, outro fato que nos chama a atenção. Se, ao primeiro relance, parece surpreendente que W.Brett, tendo se mostrado tão interessado pelos Kapon e valendo-se inclusive de relatos de outros missionários sobre o mesmo grupo, decline arrolar tal notícia, esta impressão desfaz-se ao apreciar de perto o relato.

Tratava-se, nas palavras de C.Dance (:293-94), de "*excitamento e transtorno*" engendrados pelas profecias de um Kapon, cujo nome, Christian, não o impossibilitou de lançar-se contra a catequização. Ele ministrava que havia sido transportado para o além, onde obtivera a mensagem de que os índios deveriam recusar as prédicas dos missionários, posto que estas não os isentariam das doenças e da morte. Deste modo, tomou vulto, entre as populações do Demerara, a idéia de que a bem-aventurança no além estava assegurada somente aos que abandonassem a catequese. Entretanto, o profeta foi induzido a cerrar seu "*santuário*", sob pressões do missionário C.Dance.

Vê-se aí que o profeta Kapon pretendia abalar um poder que teria sido reconhecido nos missionários, a ciência da não-mortalidade. Ponto central da presente dissertação, esta demanda da vida longa perdurou entre os Kapon, ocupa lugar central na cosmologia contemporânea ²⁰.

²⁰ Na Guiana, a delegação da ciência da imortalidade aos missionários é registrada já na primeira metade do século XVIII, entre os Tamanaca, grupo Carib do rio Orinoco, veja E.Magaña, 1989. O jesuíta Felip

6.5 Catequese no rio Potaro

Eludindo o episódio atrás citado, W.Brett (s/d₁:220) julga a região do Demerara tão propícia à catequese que ela chegava a lhe evocar "*os primeiros dias da Igreja Cristã*". Porém, dentre toda a extensão da Guiana Inglesa, são as imediações do rio Potaro que, apesar do difícil acesso face a um cenário acidentado de perigosas cachociras, vêm sedimentar plenamente sua hipótese da conversão espontânea Kapon. Para além do valor quantitativo, a se crer nas cifras apresentadas em relação à população que acorria aos missionários - 400, 800, 967, 1200, até mesmo 1398 indivíduos (Brett, 1883:18-9:s/d₁:235; Farrar, 1892:28-9) -, a excelência da região do Potaro, habitada predominantemente pelos Kapon (Patamona), exprimia-se, sobretudo, pelo fato de que

"raramente alguma porção do grande campo catequético da Igreja pareceu mais preparada para a colheita do que aquela terra, que tão repentinamente, e como se fosse espontaneamente, estendeu suas mãos para Deus" (Brett, s/d₁:235).

Tratar-se-ia de um terreno singular que se eximia de amanhã, posto que, à chegada do missionário itinerário C.Dance, em 1876, e dos não menos pioneiros Lobertz e W.E.Pierce, em 1880, a população já conhecia, em língua Kapon, o Pai Nosso, o Credo dos Apóstolos e os Dez Mandamentos. Além disso, para espanto ainda maior desses anglicanos, observavam o que C.Dance chamou de "*preces familiares*" (apud Brett, s/d₁:233-35:1883:18; apud Farrar, 1892:28-9). É sobretudo interessante notar que quanto mais distantes da costa e dos rios de fácil navegação tanto mais "convertidos espontâneos" eram encontrados.

Esta proficiência seria decorrente, ainda segundo W.Brett (s/d₁:233), não somente daqueles influxos às missões do Pomeroron e Waramuri, entre 1863 e 1866, do qual participaram os

Salvador Gilij (apud Magaña, 1989:142-47), que permaneceu dezoito anos entre aqueles, afirma que "*otro error de los indios novicios se refiere a la persona del misionero, a los que al principio no sólo creen inmortales, sino que les parece que piensan que está puesta en manos de ellos la vida de los demás*".

É interessante sublinhar ainda que o motivo do fascínio pelos papéis ou livros, com que estaremos sempre às voltas nesta dissertação, é observado pelo jesuíta entre os Tamanaco. "*Me acordé a tiempo*", escreve, "*de la estima grande en que los papeles están entre los indios, (...)*".

Estes temas conhecem ampla disseminação na América do Sul. Veja E.Viveiros de Castro, 1992, para uma análise profunda de sua inserção na cosmologia Tupi-Guarani.

Kapon do rio Potaro, mas sobretudo da distribuição dos livros impressos em língua Kapon, há pouco referidos. Aventa o missionário que os Kapon da região "*receberam instrução de seus compatriotas (pois armados de seus pequenos livros, todo Acawoio viajante que soubesse ler tinha se tornado um professor missionário)*".

É certamente difícil acreditar, com W.Brett, que tal transmissão e sucesso tenham sido frutos de transmissão letrada. Desconsiderando o lugar central da oralidade nessas sociedades, o missionário julga, assim, que os livros teriam, para os Kapon, a função ocidental de receptáculo da memória. Cumpre, pois, descobrir o sentido e a eficácia que os Kapon dotaram-nos.

A transformação de que fala o trecho acima citado é justamente aquela que o missionário mais preza, no fito de concluir a catequização na Guiana Inglesa. O termo desta empresa seriam os povos da porção meridional: Wapixana, Atorai, Taruma, e outros ainda mais afastados. Prevê o missionário W.Brett (s/d:237) que estes serão atingidos, "*se Deus quiser, por meio de nossos conversos Acawoio, cujas longas viagens, zelo e energia, estes esboços mostraram suficientemente*".

Com efeito, os relatos de W.Brett, com relação aos Kapon, trazem considerações sobremaneira sugestivas, cuja sistematização exaustivamente buscada pelo autor não fica atrás, salvo as ressalvas já feitas. Os vínculos tecidos entre os diversos episódios que o missionário arrola apontam para uma notável religiosidade, em que a catequese veio a ocupar lugar especial.

Os influxos indígenas às missões costeiras de que nos dá notícia W.Brett foram tomados por D.Thomas (1976:6) e A.Butt Colson (1985:111-12) como expedientes de troca comercial. Neste sentido, enfatiza a autora (1985:111-12), a respeito de tais influxos, que "*não há menção a comércio, mas muito provavelmente esta era uma razão*". O tema da importância dos manufaturados entre os indígenas da Guiana já foi bastante explorado pela literatura (cf. Menezes, 1973; Thomas, 1982; Butt Colson, 1985; Farage, 1991a). Pretendo aqui sublinhar a demanda do

discurso catequético, posto que não foi somente como parceiros na troca que os brancos encontraram lugar na cosmologia Kapon ²¹.

A configuração cosmológica que predisponha os Kapon à evangelização é o problema a ser investigado, visto que daquela os relatos de W. Brett proporcionam apenas ecos por demais abafados. Teremos, pois, que buscar o sentido da abertura e do entusiasmo com que os Kapon receberam a catquese. Trata-se de compreender aquela "conversão espontânea".

7. O mais estranho pesadelo

Em 1884, o agente colonial Everard im Thurn ([1893|1934b:88) observou, às bases do Monte Roraima, um fenômeno a que se refere como "*o mais estranho pesadelo que o entusiasmo religioso ainda desenfreado já produziu*".

E. im Thurn coligiu, na aldeia Macuxi de Konkarmo, um relato segundo o qual, àquela época, num local relativamente distante dali, um movimento profético havia sido iniciado, sob a liderança de dois homens brancos. Alguns habitantes de Konkarmo teriam concorrido ao local.

Os líderes do movimento teriam ensinado a todos os que ali se juntaram uma nova língua e teriam colocado-os em vestidos brancos para que, a partir de então, fossem homens brancos, em suas respectivas regiões de origem. Os Pemon (Macuxi) que dali retornaram a Konkarmo, diz o viajante ([1893|1934b:88-89),

"foram obrigados a confessar (aos demais habitantes daquela aldeia) que suas peles ainda eram vermelhas, não brancas - mas talvez aquela troca levaria algum tempo para se efetuar. E, de qualquer modo, eles mostraram que tinham se tornado como os dois homens brancos no que tange à fala."

Esta é, a meu ver, a passagem mais importante dos relatos de viagem de E. im Thurn ([1883|1967:1885;[1885|1934a;[1893|1934b), posto que anuncia um fundamento para o profetismo

²¹ P. Santilli (1989:107), com relação aos Macuxi, já salientou com precisão a referida multiplicidade das demandas: "*penso que, (...), as demandas dos índios foram múltiplas e visavam um universo mais amplo do que o dos manufaturados, como por exemplo, o conhecimento ritual que tinham a oferecer os "padres barbados" (...)*". Em seu estudo, o autor (1989) focaliza, porém, a figura do chefe na sociedade Macuxi, através da qual as múltiplas demandas eram canalizadas.

Pemon e Kapon, a imbricação entre troca de pele e troca de linguagem, e aponta, sobretudo, para o proposição de que é possível a realização imediata de ambas.

Contudo, tal fragmento acabou sendo negligenciado pela literatura posterior, que consagrou a passagem em que E. im Thurn registra o uso da palavra aleluia pelos índios daquela região, que reproduzo mais abaixo.

Os Kapon e Pemon (Macuxi e Arcuna) que o autor visitou à base do Monte Roraima, sobre aderir àquele movimento profético, procederiam, à época, a uma tal execução de cantos, rezas e danças que E. im Thurn (1885:6) chega a se confessar extremamente incomodado pelo que chama "*a mais notável mania eclesiástica*". Entretanto, ele (1885:28) faz uma apologia desta efervescência e superatividade religiosas, sublinhando que

"(...) o mais curioso ou prazeroso assunto para ser estudado em Konkarmo era a extraordinária mania eclesiástica que, à época, tomara posse do povo daquele lugar e de toda vizinhança, induzindo-os a abandonar quase todo trabalho e, em seu lugar, devotar-se, através de todo o dia, a uma extravagante e ininteligente imitação de tais serviços igrejeiros (a catequese anglicana empreendida a norte daquela região) (...)"

É justamente em uma aldeia Arcuna que E. im Thurn obtém, em 1884, evidência da utilização do termo aleluia, que, conforme afirmei ao início do capítulo, parece corresponder ao segundo registro de que dispõe a literatura guianense a este respeito. Dali relata o viajante (1885:6) que "*um absolutamente incessante grito de 'Hallelujah! Hallelujah!'*" perdurou de um pôr-do-sol até o seguinte, acompanhando uma farta beberagem.

À prossecução destas práticas, o viajante infelizmente não assistiu, já que, ao amanhecer, partiu no regresso de sua expedição. Dez anos mais tarde, o autor ([1893]1934b:89-90) revisitou a região do monte Roraima, de onde relatou que tal movimento profético logo teria conhecido um enfraquecimento considerável devido ao assassinato do seu líder xamanístico. Além disso, menciona de passagem que a religiosidade daqueles grupos teria adquirido uma "*feição mais razoável*".

Vê-se uma vez mais um período de religiosidade intensa ser sucedido por uma fase de religiosidade moderada. A superatividade a que incorreriam as sociedades Kapon e Pemon

corresponderia aos momentos em que estas tentariam colocar em prática os fundamentos da sua religião: a troca de língua e a troca de pele.

Quanto ao contexto em que E.im Thurn verificou o uso da palavra aleluia, a etnógrafa da sociedade Kapon A.Butt Colson (1967:379-80) escreve inicialmente: "*se este era de fato o "Hallelujah" contemporâneo, ou apenas uma das muitas manifestações religiosas do período que o precedeu, eu não tenho meios de provar (...)*". Mais tarde, esta precaução é abandonada pela autora (1985:107,114,142), e o citado relato de E.im Thurn passa a ser por ela tomado sem hesitação como a primeira referência literária à religião Kapon contemporânea, cuja designação nativa seria Aleluia e cujo fundamento consistiria, ainda segundo a autora, em propiciar a multiplicação de elementos do patamar terrestre: animais comestíveis, plantas cultivadas e artefatos²².

É certo que não sabemos se a cerimônia relatada por E.im Thurn - os cantos aleluíticos, as prédicas e o consumo de bebida - era designada, àquela época, por Aleluia, tampouco sabemos se o canto aleluítico observado tão cedo quanto 1839 fariam parte de um ritual então denominado Aleluia. É somente em 1911, na etnografia de T.Koch-Grünberg, que a palavra aleluia aparece pela primeira vez na literatura como designação de um ritual.

Não creio que a simples presença da palavra aleluia seja critério suficiente para o estabelecimento de continuidades ou cortes entre uma cosmologia antiga e uma cosmologia contemporânea Kapon. Proponho que o acesso à utopia sirva como um divisor de águas. O postulado de um acesso *hic et nunc*, imediato e terrestre, caracterizaria a antiga cosmologia Kapon, ao passo que o postulado de um acesso diferido e celeste singularizaria a cosmologia contemporânea. Passa-se, assim, de um eixo horizontal para um eixo vertical e, do imediatismo para a iminência, em outras palavras, da realidade para a virtualidade. Deste modo, os antigos profetas que colocavam à prova sua profecia, chegando a fracassos e desmentidos, dão lugar a profetas de carreiras prolongadas e estáveis que adquiriram a vantagem de não mais passarem pela prova da veracidade cabal.

²² Adiantamos desde já que nos afastaremos desta leitura de A.Butt Colson.

Consagram-se, ao longo de sua vida, a discursos proféticos mas não chegam a intentar a realização daqueles.

Isto posto, os gritos de aleluia anotados por E.im Thurn fazem referência, a meu ver, à antiga cosmologia Kapon, que postulava o caráter imediato e terrestre das trocas de pele e de linguagem, por meio da execução ininterrupta de cerimônias baseadas em cantos e prédicas.

Vê-se que o valor dos relatos de E.im Thurn é, sem dúvida, alto. O autor cinge de perto temas cuja tenacidade e longevidade parecem indicar-lhes a devida importância, já que a troca de linguagem, a troca de pele e o uso do termo aleluia são tópicos ainda hoje tematizados no ritual do Aleluia, onde ocupam lugar central.

A mencionada troca de língua parece iluminar sobremaneira a demanda Kapon do discurso catequético, com a qual nos deparamos anteriormente e da qual a literatura posterior é prolixa. Ao que tudo indica, a competência na língua que os Kapon estavam predestinados a adquirir teria sido delegada aos missionários.

A aquisição de pele branca é tema que persiste na literatura Kapon. Ao que parece, tudo isto nos coloca diante de uma religião que professa uma transformação cósmica e uma metamorfose imediata da humanidade. Para tanto, é necessário cantar à exaustão.

Se tais transformações encontraram sua máxima expressão nos movimentos proféticos, quando então eram colocadas "em prática", elas não deixaram de povoar o pensamento Kapon.

8. Isenção

Cumpra ainda registrar, antes de passarmos ao século XX, a significativa, porém breve, notícia que nos legou o botânico C.A.Lloyd (1895:229-30). Em viagem pela região meridional da Guiana Inglesa, o autor observou que os índios da margem direita do rio Rupununi consideravam-se isentos de toda atividade de pesca, caça e agricultura. Ademais, que esta população já sofreria de inanição.

Segundo o botânico, a crença no recebimento de uma provisão especial seria decorrente da passagem, por aquele rio, de um missionário itinerante, que lhe precedeu em pouco tempo e que ali celebrara alguns sacramentos. Conclui C.A.Lloyd que os missionários gerariam mais males do que bem aos indígenas²³.

Esta dissertação procura, ao contrário, mostrar que os Kapon conceberam os missionários como portadores de um saber que cumpria adquirir. Este seria signo de uma vida de abundância, da ausência de morte e de trabalho.

9. Imitação honorífica

O casal Clementi, na primeira década do século XX, fez uma expedição ao Monte Roraima, partindo da costa da Guiana Inglesa. Entre os Pemon (Macuxi e Arecuna), observou determinadas cerimônias que, segundo Cecil Clementi (1917:11), consistiam em "*uma imitação muito honorífica dos serviços religiosos*" prestados pelos missionários. Assim, a autora diverge de E.im Thurn, para quem, vimo-lo já, semelhantes cerimônias seriam imitações ininteligentes da catequese.

A cerimônia era executada diariamente, ao amanhecer e ao anoitecer, numa casa a que os Pemon referiam-se pelo termo inglês "*church*", em cujo interior encontrava-se um quadro da Virgem Maria com o Menino Jesus. Conduzia a cerimônia o chefe da aldeia, cujas "*fortes tendências eclesiásticas*" lançariam-no a uma aprimorada entoação de longas preces e cânticos, em que seria especialista. Frisa C.Clementi (1916:462-63;1920:151-52,161-62) que, em tais cantos, também reconheceu marcas de extração européia como os nomes "Ave Maria" e "Spiritus Sanctus".

Vê-se aí uma vez mais que os Kapon compartilhavam com os Pemon a intensa demanda do discurso catequético. Já os desdobramentos desta demanda, ao longo do século XX,

²³ Pode-se concatenar aqui a posição de Collin Henfrey (1964:265), que, já em meados do século XX, aponta a catequização efetuada na Guiana Inglesa como a causa de um suposto enfraquecimento das habilidades indígenas de caça e agricultura, bem como de uma não menos pretensa extinção dos sistemas matrimonial e ritual.

parecem apontar alguns afastamentos entre aqueles grupos. Somente afluiremos esta questão, cuja compreensão requer um trabalho de comparação sistemático que está além dos limites da presente dissertação.

10. Religião louca

Veio a público, muito recentemente, parte considerável do diário de viagem do jesuíta Cuthbert Cary-Elwes ([1909-23]1985) que, nas duas primeiras décadas do século XX, conduziu a catequese entre os índios da porção meridional da Guiana Inglesa. Este material é de grande importância para a sistematização a que procedemos neste capítulo, já que o missionário C. Cary-Elwes, ao lado do etnólogo T. Koch-Grünberg, legou-nos as primeiras referências à palavra aleluia enquanto designação nativa de um ritual.

Repete-se, com C. Cary-Elwes, aquele tom estupefato dos missionários anglicanos frente ao que lhes parecia ser a conversão espontânea dos Kapon e grupos vizinhos ao cristianismo. De tal modo que o jesuíta (:74) chega a aventar, com relação aos Macuxi, um "*desejo inato de rezar*".

Entretanto, é importante notar que, nesta catequese tão saciada de conversos, C. Cary-Elwes faz uma ressalva crucial. Os Patamona e os Akawaio - Kapon meridionais e Kapon setentrionais - surgem, em seu relato, como povos distintos e a esta diferenciação sobrepõe-se uma outra: de um lado, os adeptos do que chama a religião do Aleluia, a quem designa "*Alleluiates*", e, de outro, os não-seguidores. Nos ditos "*Alleluiates*", o jesuíta (:68) vislumbra um obstáculo intransponível à plena realização da catequese: "*com a única exceção dos Alleluiates*, sublinha o jesuíta, *todos os Índios com quem tratei aceitaram as condições e abraçaram a Fé*". Os índios a que se refere são precisamente os Pemon (Macuxi e Arekuna), Wapixana, Waiwai e Tarumá, e as tais condições necessárias à conversão consistem, em particular, no abandono da poligamia, que, dentre todos os aspectos sociais, era o mais combatido pelo missionário.

A palavra aleluia passa, assim, a ser índice de heresia. Para C.Cary-Elwes (:105), aquilo que os índios chamam por Aleluia é nada mais que uma "*religião louca*". A esta conclusão, o jesuíta chegou após haver se debruçado demoradamente sobre os cantos do Aleluia, dos quais buscou com afinco fazer uma exegese, e haver observado atentamente algumas de suas cerimônias e, ainda, haver recolhido uma versão de origem do Aleluia, que, aliás, é a primeira de que se tem notícia na literatura.

Pode-se certamente chegar a conclusão diferente daquela, através do próprio material coligido por C.Cary-Elwes. Vê-se que, consoante tal versão de origem, o Aleluia consiste num ritual revelado por um ser celeste chamado Noé a um xamã Kapon. A eficácia do ritual torna-se manifesta na passagem seguinte:

"(...) se o povo Akawaio perseverar em executá-lo (o Aleluia), ele (Noé) virá um dia do Céu, em um navio, e trará tudo o que mais apreciam - armas e munição, cutelos, facas, roupa, etc, etc - para cada um da tribo. Noé irá juntar-se à sua dança, e depois de um tempo todos eles serão rapidamente transportados para o Céu. Ninguém mais será salvo" (Cary-Elwes, 1985:105).

Mais adiante, o jesuíta fala de um arauto dos céus e de papéis igualmente celestes. Vê-se então que, em meio a elementos já antigos como a palavra aleluia, a aquisição de papéis e de outras parafernalias dos brancos, aparece o tema da passagem para o céu. Assim encontramos, pela primeira vez, na literatura compulsada, a menção a um paraíso celeste²⁴, que parece constituir o signo da cosmologia Kapon contemporânea.

A revelação, que é também celeste dado que o xamã entrevistara-se no céu com a fonte primeira do Aleluia, não indicava, porém, o momento daquele advento. Esta competência, frise-se, foi delegada ao próprio C.Cary-Elwes. À sua chegada na aldeia Amokokupai, o líder dos 'Alleluiates' perguntou-lhe de modo inflamado: *'quando Noé está vindo?'*(Cary-Elwes, 1985:103). Contudo, o jesuíta não nos dá a conhecer sua resposta. Sublinha que a pergunta devia-se ao fato de que os Kapon assimilaram-no ao mensageiro, ao arauto dos céus. Isto, para espanto de C.Cary-Elwes (:122), teria levado os ditos avessos e numerosos 'Alleluiates' a afluir expressivamente às suas

²⁴ Segundo o significado do termo *kapon* apresentado por A.Butt Colson (1983-84b:81), "povo celeste", "povo nas alturas", a conotação celeste seria fundamental.

pregações numa aldeia Patamona, às margens do rio Ireng, a construir-lhe uma casa na aldeia Amokokupai, o centro religioso do Aleluia ²⁵, e a reservar-lhe, nas danças, a posição central. -

Importantíssimos eram, pois, os missionários para a cosmologia Kapon. Detinham eles um saber que cumpria adquirir.

Embora o relato do jesuíta não possibilite aprofundarmos naquela versão de origem, apresenta uma detalhada descrição do ritual que nos permite notar a primazia dos atos orais, como bem mostra a passagem seguinte:

"(...) uma buzina soou às duas horas e quinze minutos da madrugada. Um quarto de hora mais tarde a performance iniciou. O líder levantou-se. Após cantar por algum tempo ele principiou a curvar os joelhos e levantar-se novamente em compasso com a música. Todos o imitavam, mantendo perfeito compasso. A esta altura, havia um aglomerado de setenta homens e mulheres, dispostos em um círculo, a mão direita de cada dançarino repousando no ombro esquerdo do seu vizinho. Após avançar e retrair por cerca de três minutos, o líder conduziu-os sempre às voltas de um círculo, dançando durante todo o tempo, dois passos adiante e um atrás, cantando todo o tempo. (...) Após cerca de uma hora o líder inicia a curvar seus joelhos e levantar-se novamente como o fizera no começo. Cada vez menos numerosos são os que cantam com ele, por fim, ele está cantando sozinho. Cada vez mais suavemente ele canta até que, por fim, ele está apenas trauteando. Cada vez mais lentamente ele canta e, finalmente, cessa por completo. Então todos, exceto ele, ajoelham-se, enquanto ele anuncia uma prece, que eles repetem, na sequência, com grande rapidez - é evidente que a prece é conhecida de memória. Isto se encerra com uma ladainha regular: Noé, Moisés, Davi, Elias etc. Maria, José e o Nome Sagrado. Então, após alguns poucos minutos de intervalo, todo o processo começa outra vez com referência a um canto ligeiramente diferente" (:104)

Em meio ao ritual, confessa o jesuíta (:104) que *"o canto e a dança convidam a dançar mais efetivamente do que qualquer música que eu já ouvi, ou dança que já tenha visto. É quase irresistível"*.

Preocupado, antes, com o significado do Aleluia, C.Cary-Elwes aferra-se em transcrever os cantos do ritual, que eram entoados de modo lamurioso e repetitivo ²⁶, e esforça-se, ainda, em proceder à sua exegese. Diante desta tentativa, lamenta-se que (:107)

²⁵ Buscamos, nesta dissertação, mostrar um deslocamento por que passou a cosmologia Kapon: do postulado de um acesso imediato e terrestre à utopia para a forma simétrica de um acesso diferido e celeste. Neste movimento, pode-se notar que o patamar terrestre não se tornou insignificante. O antigo paraíso terrestre transformou-se em centro religioso. Entre os Kapon, assim como entre os Pemon, há aldeias consideradas centros religiosos, veja A.Butt Colson, 1967:410;1971:45; D.Thomas, 1976:85; G.Andrello, 1993:148-49. Deste modo, Amokokupai:Kapon :: Avikara e Maurak:Pemon.

²⁶ Afirma o jesuíta (:153) que os Kapon cantavam a mesma frase por dez a quinze minutos antes de passar à seguinte. Assim sendo, o repertório que recolhera era pequeno: dezesseis frases.

"se trata de um dos mais difíceis bocados de trabalho intelectual que já realizei. Eu desisti antes que terminássemos totalmente, posto que tinha vertigens e minha cabeça recusava a funcionar adiante".

Uma vez encerrada a primeira fase do trabalho, como solicitassem os Kapon, C.Cary-Elwes leu a transcrição, diante do que chama de um grupo que "*Council Chamber*", e ressalta (:107), "*embora eu não a compreendesse, eles aparentemente o fizeram. Eles apenas fizeram umas poucas correções*".

Posteriormente, o missionário procedeu à tradução livre do material, um conjunto de dezesseis frases, que, para nossa decepção, não constam do volume organizado por J.Bridges (1985), de que me sirvo. Em uma única alusão ao teor dos cantos, o missionário (:153-54) adverte laconicamente que pouco sentido residia ali.

Talvez pudéssemos, com Lévi-Strauss ([1973]1976:237), dizer que

"não há nada de inconcebível nisto, pois a obscuridade de um ritual não atinge necessariamente seu prestígio, mas deve-se levar em consideração esta diferença fantástica entre a prática ritual e sua expressão verbal".

No entanto, a exegese a que procedi entre os Kapon da Serra do Sol indicou-me que o Aleluia não nos coloca diante deste problema específico.

Tudo o que precede é, para o jesuíta (:105), resultado da catequese conduzida pelos Adventistas do Sétimo Dia. Sobre estes, C.Cary-Elwes (:143) arrola somente, noutra passagem, um registro de sacramentos assinado pelo missionário adventista O.E.Davis²⁷, que havia encontrado numa aldeia de '*Alleluiates*', às bases do monte Roraima.

Os rastros da palavra aleluia arrastam-nos, pois, por uma gama de doutrinas religiosas. Já havíamos deparado com os irmãos morávios, com os anglicanos e jesuítas. Os adventistas, por sua vez, tiveram, até a primeira década deste século, quando escreve C.Cary-Elwes, uma atuação muito restrita, que se resume às breves atividades do missionário O.E.Davis. Segundo G.Andrello (1993:127-32), após a morte de O.E.Davis, os Taurepang viriam a ser novamente alvo dos adventistas no período compreendido entre 1926 e 1931. O missionário A.W.Cott, que conduziu

²⁷ A respeito do referido adventista, afirmam A.Butt Colson (1985:126) e G.Andrello (1993:119-32) que sua atividade missionária na região aqui em foco foi bastante breve, reduzindo-se ao ano de 1911, quando O.E.Davis deu início à catequese numa aldeia Taurepang, em território venezuelano, às imediações do monte Roraima, e logo em seguida, veio a falecer.

a evangelização neste período, foi expulso pelo governo venezuelano, sucedendo-lhe, na catequese dos Taurepang, religiosos da ordem franciscana.

É difícil aquilatar com precisão a influência de cada uma destas catequese na cosmologia Pemon e Kapon. Entretanto, parece-me equivocada a focalização nos adventistas, que relega a um segundo plano fontes importantes e anteriores de palavras especiais, como os morávios e anglicanos. Sejam quais forem os pesos respectivos das diversas catequese, é certo que a demanda do discurso catequético era alta entre os Kapon.

O relato do jesuíta surpreende ainda por tocar como nenhum outro na predileção Kapon por papéis, escritos ou não. Este fascínio fica patente em um diálogo ímpar cuja relevância justifica uma tão longa citação:

"Ele contou-me que possuía o Aleluia em um pedaço de papel que viera do Céu. 'Que interessante', eu disse. 'Mostre-o a mim'. Ele trouxe uma pequena caixa, repleta de algodão em rama, em cujo centro estava um pedaço de papel branco de, aproximadamente, uma polegada quadrada, onde nada se encontrava escrito. Ele também trouxe uma garrafa, em cujo interior havia penetrado mercúrio, que advinha 'também do Céu'. 'Quem lhe deu aquele pedaço de papel?' Eu lhe perguntei. 'Kosari', ele respondeu, indicando um homem a postos. 'Como você é capaz de fazer tal coisa?' Eu disse ao homem. 'Por que você mentiu para este homem?' 'Um homem de Kamarang deu isto para mim', ele respondeu, assegurando que isto provinha do Céu. 'Você é tolo o suficiente', eu lhe disse, 'para acreditar em tal absurdo?' Então, voltando-me para o chefe, Kapurakong, eu disse: 'Assim que você chegar em casa, ponha aqueles pedaços de papel no fogo'. 'Bem, dê-me um papel com preces', foi sua mais surpreendente resposta. Eu redigi o Padre Nosso, a Ave Maria e o Credo, em Akawaio e lho dei, juntamente a um pequeno crucifixo. Eu senti, em certa medida, que havia mais esperança neste homem" (Cary-Elwes, 1985:154).

É desnecessário acrescentar à passagem acima outras afins, posto que ela expressa com máximo vigor, em primeiro lugar, a conotação celeste dos papéis e sugere que talvez não fosse propriamente a escrita que estivesse em jogo. Note-se que o Aleluia estava contido num pedaço de papel aparentemente em branco. Tratava-se, ao que tudo indica, de inscrição invisível. Ademais, exprime-se de modo importante a perfeita equivalência entre os papéis fornecidos pelos missionários e os papéis ditos celestes, visto que os missionários seriam os arautos dos céus. Aliás, os papéis integram, por excelência, o fluxo sempre atualizado de objetos entre céu e terra que os Kapon de modo tão

recorrente professam pelo menos desde o início do século XX. Para tal fluxo vertical é C.Cary-Elwes quem desperta primeiramente nossa atenção.

Se tudo isto não chega a intrigar o jesuíta, tampouco o faria o fato notável de haver percebido que, não somente entre os Kapon mas também entre os Waiwai, eram às mulheres que se delegavam a aquisição e o ensino das preces (Cary-Elwes, [1909-23]1985:99,124,160). Esta orientação feminina reaparecerá na obra de Audrey Butt Colson (1967:1985), onde recebe um lugar de destaque e um tratamento pormenorizado. Para a presente dissertação, é do maior interesse esta observação, que é tão rara quanto seminal. Tal orientação feminina afigura-se nos aspectos fundamentais do ritual do Aleluia.

Por fim, pode-se dizer que, consoante os relatos do missionário C.Cary-Elwes, a sociedade Kapon encontrava-se, acerca do período que se estende 1916 a 1921, num estado de intensa expectativa em torno à subida aos céus e à aquisição da parafernália dos brancos. Não se tem, porém, notícia de que, no período posterior, tivesse sucedido alguma eclosão profética que intentasse a realização imediata daquela utopia. O líder do Aleluia, à época da visita de C.Cary-Elwes a Amokokupai, não demarcaria, pois, um momento para o cumprimento da profecia, tampouco os demais líderes o fariam. No lugar disso, sabe-se que a expectativa não esmoreceu e a ênfase foi posta na representação, na ritualização, da mensagem profética. Assim, o ritual do Aleluia institucionalizou-se a tal ponto na sociedade Kapon que, em junho de 1977, o Conselho de Igrejas da República da Guiana oficializou o Aleluia como um seu membro e, em 21 de outubro, o Governo da República da Guiana sancionou a pertença (cf. A.Butt Colson, 1983:450).

11. De muito perto

Em 1946, a literatura Kapon dá um grande salto com a publicação do livro *Children of the Silence* de Frederick W.Kenswil. Dentre todos os observadores da sociedade Kapon, este autor, sem dúvida, desfrutou o mais largo convívio com o grupo. Desde cerca de 1919 até sua morte

em 1950²⁸, o guianense F.W.Kenswil, que fora um mineiro e casara-se entre os Kapon, permaneceria em meio a eles.

Nas vinte e quatro páginas em que se compõem o *Children of the Silence*, o autor apresenta os elementos que se lhe afiguram os aspectos fundamentais da sociedade Kapon. Este livro diverge dos que viemos examinando até o momento por seu estilo conciso e pelo caráter sistemático das informações. Composto de dezesseis tópicos - "comida e bebida", "casamento", "xamã", "kanaima", "religião", "artes", "lendas", dentre outros -, o livro é particularmente dirigido aos funcionários indigenistas que haviam sido recém-aloçados entre os Kapon do alto Mazaruni. O autor saúda enfaticamente tal atividade governamental, porém adverte que os agentes designados pouco sabiam a respeito da sociedade Kapon, e frisa ainda que o aprendizado da língua nativa era um imperativo para o sucesso daquela política indigenista. Por outro lado, F.W.Kenswil (:16) mostra-se categoricamente contrário à atividade dos missionários, a ponto de afirmar que "*pouco ou nenhum valor espiritual já foi obtido pelos Índios do contato com as missões*".

Entre os Kapon, o autor (:17,19) estudou minuciosamente a arte dos trançados bem como as fórmulas terapêuticas (*tar-eng*), e, por isso, afirma que era reconhecidamente proficiente em ambas as áreas. Contudo, estes temas não se sobressaem no livro, onde o tópico intitulado "religião" é de longe o mais extenso. Isto surge como um imperativo, uma vez que os Kapon são apresentados como um grupo tão religioso a ponto de atingir, nas palavras do autor (:13), o fanatismo. A religião, ao lado da poligamia, aparece como uma das "*coisas mais inflexíveis*" da sociedade Kapon. Isto não leva, porém, F.W.Kenswil a se espantar face à designação "Aleluia", usada pelos Kapon para, segundo o autor, referirem-se à sua própria religião. Tal *inflexibilidade* não deve, pois, ser entendida como fechamento ao exterior.

Do "fanatismo" enunciado logo de partida, o autor deixa entrevêr apenas um esboço. Conta que assistira a um "culto" do Aleluia em que os participantes "*cantavam e dançavam com tal*

²⁸ Na década dos cinqüenta, a antropóloga A.Butt Colson fez trabalho de campo entre os Kapon da Guiana Inglesa, a partir da aldeia Tagaikapai. Ali residira F.W.Kenswil, que morreu no ano anterior à chegada da antropóloga. Dentre os informantes de A.Butt Colson contavam-se o filho mais velho de F.W.Kenswil e a esposa daquele, veja A.Butt Colson, 1965-66:158; 1967:406.

frenesi que homens e mulheres tornavam-se histéricos e começavam a gritar e rolar pelo chão" (Kenswil, 1946:14). A significação que isto traz consigo permanece obscura, posto que F.W.Kenswil afirma somente que tudo seria fruto do *temperamento* de alguns líderes *inescrupulosos*.

De resto, o autor arrola, sem outros arroubos, uma série dita histórica de líderes político-religiosos e suas respectivas mensagens e feitos. Isto recobriria desde um passado obscuro até a década dos quarenta do século atual. Perfaz-se assim um total de cinco líderes Kapon, que são apresentados como líderes *tribais*, chefe-profetas da totalidade da sociedade Kapon, aos quais somam-se, ainda, dois líderes Pemon (Arekuna).

O fundador do Aleluia, Bichiwung, teria ouvido, pela primeira vez, menção a *God* durante uma longa expedição a local não determinado. Posteriormente, em sonho, encontrou *God*, no céu, ladeado por uma multidão de espíritos, seus mensageiros. Estes informaram o que *God* reservara aos Kapon: se aos brancos havia dado um livro e ordenado que cantassem, ajoelhassem e rezassem, aos índios, além de cantar, ajoelhar, rezar, cabiam dançar e beber, uma vez que não seriam capacitados a ler. A este conjunto de atos deveriam se referir por "Hallilicujah" e deveriam dedicar à sua execução determinadas épocas do ano.

O Aleluia possui, consoante esta versão, um caráter ritual e periódico. Entretanto, o autor não apresenta uma descrição do mesmo e não nos dá a conhecer em detalhes sua periodicidade. Prossegue, antes, na enumeração dos líderes e das respectivas mensagens proféticas.

O sucessor Abel teria vaticinado a chegada de missionários que tentariam proibir o consumo de certas carnes e, ainda, ensinar-lhes a religião dos brancos. Tudo isso deveria ser rechaçado pelos Kapon, a favor do que *God* lhes prescrevera por meio de Bichiwung. Os Kapon delegavam àquele líder a ciência da vida longa, posto que se dizia que ele vivia para ser muito velho. Já morto à época da estadia de F.W.Kenswil, seria ainda recordado com grande reverência pelos Kapon.

O terceiro líder tratava-se de um xamã chamado Christ, autor de uma série de atos mágicos como a transformação de água em caxiri e a produção, *ex nihilo*, de papéis impressos. Além

disso, perpetrara uma série de mortes, atingindo, sobretudo, mulheres jovens que lhe recusavam o casamento. Ele foi morto pelos próprios Kapon.

Já o quarto líder do Aleluia, Quecn Mule, predisse que *God* iria destruir este mundo e construir outro, onde a imortalidade encontrava-se assegurada a todos os adeptos do Aleluia. Após a morte deste líder, seguiu-se um período considerável em que a sucessão não se efetuou. Sublinha F.W.Kenswil (14) que, apesar da forte semelhança com o cristianismo, tal profecia era autêntica dado que o seu propalador nunca entrara em contato com os missionários.

O quinto líder Kapon, Awaima, acabou por surgir, à época da estadia de F.W.Kenswil entre os Kapon, como um fiel continuador das profecias do predecessor.

Além destes, o Aleluia teria conhecido dois líderes Pemon. A profetiza chamada Perri Bashi que teria sido líder até sua morte, por volta de 1939. Ela residia no alto curso do rio Kamarang, afluente esquerdo do Mazaruni, para onde "*delegados*" de diversas regiões afluíam regularmente a fim de receberem instrução²⁹.

Esta líder havia inicialmente vaticinado a chegada, naquela região, de vários missionários, cujos ensinamentos seriam contraditórios e deveriam todos ser recusados. Pouco antes de sua morte, enviara um mensageiro chamado Noé aos Pemon (Arekuna) que atendiam aos Adventistas do Sétimo Dia, com a instrução de que abandonassem a catequese, até mesmo os folhetos e pinturas fornecidos pelos missionários, sob pena de sofrerem fome e morte enviadas pelo "*Grande Espírito*", no que foi atendida.

Ainda entre os Pemon, o autor destaca, já na Venezuela, em um afluente do rio Kukenang, outro líder do Aleluia, Akwa, cuja doutrina diferia, em certa medida, das anteriores, já que sancionava a proibição do consumo de carne de porco e bebidas alcoólicas. Como os outros citados, este líder renunciou a chegada dos missionários, à qual se contrapôs parcialmente, uma vez que franqueava o trabalho indígena nas missões e o recebimento de presentes³⁰.

²⁹ M.Swan (1958:226) também menciona a existência de líderes regionais vinculados a um líder mais inclusivo.

³⁰ Como se verá adiante, este foco na sucessão dos líderes do Aleluia parecem ter exercido sobre A.Butt Colson (1965:1985) grande influência. Entre os Kapon, a autora recolheu, de modo ainda mais

Nota-se no livro em apreço uma ênfase exagerada no caráter autêntico do Aleluia, que tolda completamente a demanda Kapon do discurso catequético, da qual tivemos fartas notícias até 1921, quando o jesuíta C. Cary-Elwes visitou pela segunda vez os 'Alleluiates'. A suposta recusa da catequese parece-me dizer respeito mais à postura do autor do que propriamente aos Kapon.

Alguns temas sobressaem naquelas mensagens proféticas. O hermético tema dos papéis reaparece sob duas formas: de modo negativo, já que os Kapon são ditos aqueles que não receberam um livro do céu; e positivamente, através da produção *ex nihilo* de papéis impressos. E, em primeiro plano, ressaltam os temas da destruição da terra e o da imortalidade.

Entre as profecias anunciadas pelos líderes do Aleluia, aquelas que se cumpriram - a chegada dos missionários e o ensinamento de determinados preceitos - parecem por demais retrospectivas, ao passo que a profecia capital - a destruição da terra e a imortalização da humanidade - não parece ter sido submetida à experiência. Muito embora o autor fale de "fanatismo", não dá notícia de que aqueles líderes do Aleluia tenham levantado a sociedade Kapon em eclosões proféticas, lançando-a contra muros de impossibilidade. Os líderes que professavam tal profecia angariariam a adesão da população sem que lhes fornecessem provas de veracidade, talvez porque operassem não à vista mas sim à prazo, pregando um acesso diferido à imortalidade. Daí a possibilidade do caráter periódico do ritual que a propiciaria. Vê-se ainda que o acesso é deslocado no espaço, para "*um outro mundo*", do qual o autor não oferece as coordenadas.

Além disso, vê-se que o ritual do Aleluia ocupava um lugar de destaque também na sociedade Pemon, pelo menos até cerca de 1939. Em período posterior, viria a conhecer um declínio, sendo sucedido por rituais que, sob denominações diversas, tais como Chochiman e São Miguel, guardam, ao que parece, suas idéias fundamentais, constituindo-se em variantes (cf. Thomas, 1976). Adiantamos já que concordamos com D. Thomas (1976) quanto tal continuidade, porém a edificamos sobre outras bases. Se o ritual do Aleluia veio a declinar, isto não se verificou entre os Kapon, onde se institucionalizou a ponto de entrar para os autos governamentais da República da Guiana.

pormenorizado, semelhante série sucessorial de líderes, por meio da qual buscou desvelar uma lógica de transmissão para o Aleluia.

12. Epílogo

Estivemos amalhando sempre à superfície, em virtude das limitações do material compulsado, as informações legadas por observadores diversos, não propriamente etnógrafos, sobre a cosmologia Kapon. Se não pudemos proceder a um exame mais detalhado, silhuetas esboçaram-se aos poucos, por meio da recorrência de certos temas. Estes nos fizeram assistir, porém, a um deslocamento. Da sociedade Kapon que professava o acesso imediato e terrestre à utopia passamos à sociedade que postula um acesso diferido, no tempo e no espaço, à utopia. A palavra aleluia, como um fio condutor, atravessou ambas. Outros elementos não menos centrais também o fizeram. Destacam-se o tema da conflagração prospectiva, o fascínio pelos papéis, a demanda do discurso catequético e o tema da pele branca. Acrescentem-se os motivos da abundância e da imortalidade, bem como o advento de uma figura, o messias, que vem instaurar a nova ordem cósmica, e, ainda, a liderança exercida pelos xamãs nas eclosões proféticas. Não quero com isto dizer que somente os xamãs detinham importância em tal liderança. Chefes indígenas, que não xamãs, e homens brancos ocuparam também esta posição. É importante sublinharmos que xamãs e chefes não constituíam termos de uma oposição com respeito ao discurso sobre a abundância, que era, antes, ideal comum a ambos. Além disso, aos brancos foi dado partilhar o espaço povoado pelos chefes e xamãs. Na mesma esfera da abundância, eles disputaram por vezes a posição de mensageiro deste ideal.

Estes temas principais encontram-se dispostos, segundo a fonte referente, na tabela seguinte, que não oferece senão o interesse de ajudar provisoriamente a memória (veja tabela 2).

FONTE	Coleridge	J.Rodway	C.F. Appun	W.Breit	C.Dance	E.mil Thurn	C.Lloyd	C.Cary-Elwes	F.W.Konswil
TEMA									
acesso imediato		+	+	+		+	+		
acesso diferido								+	
abundância				+			+	+	+
pele branca		+	+						
imortalidade			+		+				+
palavra aleluia	+					+		+	+
conflagração		+		+					+
papéis			+	+				+	+
demanda da catequese				+		+	+	+	
eixo horizontal		+	+	+		+			
eixo vertical								+	
messias				+				+	
xamã			+		+	+		+	+

TABELA 2

CAPÍTULO II

SEIS ANTROPÓLOGOS ÀS VOLTAS COM O ALELUIA

O Aleluia tem lugar na reflexão etnológica desde a década dos dez, mas veio a ganhar notoriedade de forma crescente na segunda metade deste século. As análises a que procederam seus estudiosos serão apresentadas, neste capítulo, em seus pontos centrais. Sobre estes, tecerei algumas considerações que serão retomadas e ampliadas no capítulo seguinte.

Como se viu, os Kapon do lado brasileiro estiveram ao largo do roteiro de viagem dos diversos observadores que examinamos anteriormente. Neste capítulo, eles ainda permanecerão desfocados, posto que, no Brasil, o Aleluia foi significativamente registrado entre os Pemon. Entre os Kapon foi observado, em 1946, por Nunes Pereira, porém, o autor (1980) menciona-o somente à legenda de uma fotografia.

1. Theodor Koch-Grünberg

O primeiro etnólogo que mencionou o Aleluia foi T. Koch-Grünberg ([1917-24]1979-82), em sua magistral etnografia dos Taurepang, que data da primeira década deste século. Esta obra resultou de uma extensa viagem à porção Branco-Orinoco, em que o autor entrevistou-se com os Wapixana, Maiongong, Macuxi e Taurepang. Aquele ritual ocupa um lugar menor nos escritos de T. Koch-Grünberg, que o considerava tema de pouco interesse à etnologia.

O Aleluia foi observado pelo etnólogo em duas aldeias Pemon e definido como um "baile", ou melhor, como "baile atípico", ou ainda, "baile estranho" (Koch-Grünberg, I:118; III:145). Afigura-se-lhe uma particularidade dos Taurepang, porém, nas festas inter-étnicas, os Wapixana e Macuxi concorrerem também àquela dança. A descrição que T. Koch-Grünberg ([1917]1979 I:74) legou-nos do Aleluia é a seguinte:

"Os dançarinos formam um círculo estreito. Em grupos de dois ou de três, ou mais freqüentemente separados segundo sexo, andam de braços dados ou com a mão direita posta sobre o ombro esquerdo do companheiro, uns atrás dos outros, golpeando com o pé direito. Isso é acompanhado por várias melodias sobre texto indígena ou em inglês corrompido. (...) As vezes, os primeiros dançarinos dão uma volta, e, então, os dois semicírculos dançam por pouco tempo um frente ao outro, já que uma metade anda para frente e a outra para trás, lançando violentamente, ora para frente, ora para trás, a parte superior do corpo. Ao terminar uma canção, voltados para o centro do círculo.

todos param por pouco tempo até que os primeiros dançarinos começam uma canção nova".

Já as canções do Aleluia seriam, segundo o autor ([1917]1979 I:74), "*aparentemente canções eclesiásticas inglesas*" cuja melodia causaria uma "*impressão lastimosa*". Tanto o faria que T.Koch-Grünberg ([1917]1979 I:114,118) chega a valer-se da expressão "*aborrecedor 'araruya'*" e, a afirmar: "*danço um pouco com eles, mas me retiro prontamente. A coisa é demasiado tola para mim*". Sobre os aspectos melódicos, o musicólogo E.M.von Hornbostel ([1924]1982:362), que analisou as gravações tomadas por T.Koch-Grünberg durante os rituais do Aleluia, afirma:

"as melodias são canções populares inglesas (escocesas ou irlandesas) que foram transmitidas simplesmente e acabaram intactas na aparência. A adaptação ao costume indígena (...) limita-se provavelmente ao grande retardamento do tempo. (...)".

Acrescenta ainda T.Koch-Grünberg ([1917]1979 I:114) que o Aleluia consistiria em marca apenas superficial deixada indiretamente pela catequese anglicana. Até a década dos dez, assegura o etnólogo que se pode dizer dos Taurepang que não possuem idéia acerca do cristianismo e "*somente conhecem algumas orações, um 'mixtum compositum' de indígena e inglês, mas sem compreender o sentido.*"

Toda esta suposta algaravia é, para o autor ([1924]1982 III:107-11,173), um caso particular do procedimento mais geral da imitação, que se lhe afigura parte fundamental do xamanismo. Afirma o etnólogo que os xamãs reproduziam com perfeição tanto os mais diversos sons da natureza quanto as prédicas dos missionários. No entanto, salienta que se tal procedimento mimético encontrava sua máxima expressão entre os xamãs, não lhes constituía prerrogativa, era, em menor grau, extensivo, à população como um todo³¹. Esta espécie de glossolalia acabaria, pois, por engendrar o chamado Aleluia.

No bojo deste entusiasmo mimético, T.Koch-Grünberg (I:55,67,76,317) surpreende-se ainda com o uso regular que os Pemon faziam, às rezas coletivas, dos livros impressos pela London Missionary Society, em língua Kapon, que eram guardados em alta conta por eles. Vê-se

³¹ A mesma observação pode ser ainda encontrada no relato do geógrafo George H.H. Tate (1930:593). Este autor, que também percorreu as imediações do monte Roraima, afirma "*os índios são capazes de imitar o som de pássaros e animais quase exatamente. Com efeito, eles parecem compelidos a tentar copiar qualquer som que escutem.*"

ainda que outros livros, para espanto do etnólogo, eram igualmente apreciados e utilizados, como mostra a passagem abaixo:

"William lê as orações em um livrinho encadernado em vermelho e já muito deteriorado. Até o momento, eu o havia tomado por um livro de orações em inglês, mas, ao me aproximar, li surpreendido, através de seu ombro: "The cow gives us milk. Thank you, good cow". É um livro de ensino elementar de inglês!" (Koch-Grünberg, I:67).

Para Koch-Grünberg (III:111), este mimetismo possui uma face positiva, já que atestaria a *"rápida e aguda capacidade de compreensão"* dos Pemon, porém o autor (I:74.114) entrevê, por outro lado, um quadro nefasto calcado na degenerescência das tradições indígenas. Os rituais ditos tradicionais, o tukui e o parixara³², já teriam sido quase completamente substituídos pela cerimônia do Aleluia

Este segundo aspecto é notório em sua obra. Os Carib aparecem ali caracterizados, em oposição aos Aruaque, pela *"pobreza cultural"* (Koch-Grünberg, I:55). A passagem abaixo mostra claramente o tom pesaroso que perpassa seu relato:

"De onde provém a decadência? Este povo quase não tem nenhuma relação com os brancos.(...) A maioria não viu um branco, e apesar de tudo, sua originalidade está desaparecendo. Com efeito, não portam, todavia, roupa: (...). Mas onde estão as belas maças de madeira pesada de negro esplendor, onde estão os graciosos tecidos com seus artísticos desenhos, onde estão o adorno de penas de cores vistosas e tantas coisas semelhantes que todavia observou Schomburgk aqui?" (Koch-Grünberg, [1917]1979 I:239)

Haveria uma espécie de auto-aculturação a imperar de modo irreversível nas sociedades indígenas da porção Branco-Orinoco. A entropia seria alta e independente da presença dos brancos. Hoje, a Guiana aparece ainda, na literatura, sob o signo da ausência: faltam classes de idade, grupos cerimoniais, unidades de troca matrimonial (Rivière, 1984). Pode-se dizer que o que falta é notadamente uma formulação positiva para a região (cf. Viveiros de Castro, 1986b).

É interessante frisar que T.Koch-Grünberg, assim como outros observadores que já examinamos, apresenta as sociedades indígenas não como objetos passivos que simplesmente reagiriam a uma suposta presença determinante dos brancos. Ao contrário, sugerem-nas como

³² Sobre estes rituais veja T.Koch-Grünberg, I:71-3 e A.Butt Colson & C.Armellada, 1989:184-87.

tenazes empunhadoras de enigmáticos projetos próprios que, segundo seus termos, envolveriam invariavelmente os brancos.

Pode-se dizer sem exagero que T.Koch-Grünberg nos convida a esquecer o Aleluia. Cumpre, porém, declinar o convite, já que há porque duvidar que esse ritual seja um papaguear. A demanda do discurso catequético, pela duração e pela intensidade, parece antes falar de coisas importantes para os Pemon e Kapon. Muito embora o Aleluia não tenha possuído entre os Pemon, vida tão longa e intensa quanto entre os Kapon (cf. Thomas, 1976:13; Andreillo, 1993:154-57). Ao que nos parece, foi substituído entre aqueles por variantes como os rituais de São Miguel e do Chochiman³³. Manifestamente entre os Kapon, o Aleluia continuou sendo executado com regularidade. Estamos, pois, na presença de um ritual cuja importância já flutuou na história: conheceu apogeu e declínio.

Por último, cabe lembrar que T.Koch-Grünberg menciona, na coreografia do Aleluia, metades que se entrecrocavam a certa altura do ritual. Para esta dissertação, isto é aspecto fundamental. As cerimônias do Aleluia a que assisti em Roraima sugeriram-me que este corresponde ao ponto máximo da cerimônia. Propõe-se nesta dissertação que uma metade representa os imortais, e a outra, os mortais.

2. Michael Swan

Na década dos vinte, Michael Swan realizou, sob os auspícios do Smithsonian Institution, um primeiro trabalho de campo entre os Caribe da Guiana Inglesa, e, na década dos cinquenta, fez uma segunda viagem àquele país. Esta última resultou no livro, *The Marches of Eldorado* (1958), onde o autor tece várias considerações a respeito do Aleluia. Inspiradas num modelo evolucionista, estas guardam, porém, contribuições importantes.

³³ Segundo G.Andreillo (1993:154-57), os Taurepang recordam-se hoje da época em que passavam longas noites dançando o Aleluia e, ainda, de alguns cantos ensinados pelos pais.

M.Swan (1958:226) define o Aleluia como uma "*religião estranha*" cujo aspecto fundamental seria a troca de pele. Edificando-se sobre tal princípio, o Aleluia vaticinaria que os seus adeptos perderão a "*pele cùprea*", uma vez que irão trocá-la e, assim, tornar-se-ão "*palanagula*", "*faces pálidas*"³⁴.

Isto posto, o autor (:224-45) relaciona o Aleluia a três eventos do século passado, que já foram mencionados no capítulo anterior. Trata-se dos movimentos proféticos de Beckeranta, do rio Cako e da Comarca de Flores. A relação entre o Aleluia e estes três últimos estaria fundada em um denominador comum: a troca de pele.

Segundo o autor (:226), esta seria uma idéia extensiva a todos os grupos indígenas da Guiana Inglesa e áreas confinantes, que teria sido manifestada de forma "*obsessiva*", no século passado, e, conheceria, no século XX, apenas um enfraquecimento. "*O desejo ainda existe*, diz M.Swan (:226), *mas é bem menos obsessivo*". O Aleluia aparece assim como uma manifestação moderada do ideal da troca de pele.

Além disso, vê-se que, para o autor (:226,228-29,245), subjaz a este ideal uma associação causal entre, de um lado, a "*vida luxuosa*", a "*força*" e as "*vantagens*" dos brancos e, de outro, a pigmentação branca e os papéis escritos e impressos. Estes últimos seriam concebidos pelos grupos supracitados como amuletos e como meios mágicos que engendrariam os primeiros privilégios.

Já a especificidade do Aleluia, frente aos movimentos do século passado acima referidos, residiria no fato de que ao fundamento da troca de pele estariam concatenados conceitos, expressões e figuras de origem cristã: hospitalidade, bondade, fidelidade conjugal, "hallelujah", Jesus Cristo e Maria. O Aleluia teria sido criado por um Macuxi chamado Bichiwung, a partir de um breve contato deste com o cristianismo, e, logo em seguida, transmitido aos Kapon, entre os quais ganharia robustez e amplitude surpreendentes.

³⁴ S.Dreyfus (1993:28) afirma, de modo correlato, que os holandeses eram referidos pelo termo *parana-kiri*, "pessoas amarelas do mar". Contudo, N.Farage (1991a:116) mostra que tal palavra, cujo significado literal é "aquilo que emerge do mar", consiste em questão controversa.

Desde modo, conclui o autor (:225), que o Aleluia consistiria em

"religião, viva e apaixonadamente mantida, que, se seu dogma não teria sido totalmente aceito no Vaticano, era Cristã em princípio", mas "que existiu quase inteiramente sem o benefício dos ensinamentos catequéticos".

Se o ponto de partida de M.Swan, a troca de pele, é interessante, o de chegada decepciona-nos sobremaneira: o Aleluia, diz ele (:225-27), deveria ser estudado por todos missionários, alocados nas mais diversas regiões do mundo, posto que exprimiria não um "lip service" mas antes uma "ponte necessária"³⁵ entre o "primitivo estado de animismo" e as "sutilezas metafísicas do cristianismo". Colocando nestes termos a questão, propõe simplesmente um evolucionismo infrutífero.

Embora caminhe para conclusões tão decepcionantes como as que acabo de mencionar, M.Swan (1958) marca profundamente a literatura Kapon por meio da proposição da troca de pele como aspecto fundamental do Aleluia. Pode-se certamente discordar de sua interpretação, mas dificilmente, diminuir a importância do tema da troca de pele, dada a recorrência com que aparece referências na literatura à aquisição de pele branca.

Além disso, não me parece exagerada a importância que M.Swan assinala nos papéis, excertos de jornais, guardados pelos Kapon, haja visto as observações concorrentes de tantos viajantes. É interessante sublinhar ainda que, com o intuito de tornar menos bizarra a predileção por papéis, M.Swan (1958:245) tenta uma analogia entre os papéis e as relíquias. Os Kapon guardariam os papéis "assim como os Cristãos podiam entesourar uma lasca da Verdadeira Cruz". Esboça assim a hipótese já aventada por C.F.Appun (1893:342) de que os papéis seriam amuletos, acrescentando que seriam objetos tão simbólicos quanto as relíquias. A obscuridade daquele fascínio permaneceu, a meu ver, inabalada, apesar dos esforços empreendidos pelo autor.

Por último, cumpre frisar a proposição de que o Aleluia exprimiria um enfraquecimento do ideal da troca de pele. Creio que M.Swan confunde representação, ritualização, com enlanguescimento. O fato de não mais se verificarem eclosões proféticas não significa que, em

³⁵ A metáfora da ponte reaparece na obra de A.Butt Colson (1985:142): "os pensamentos e sonhos destes filósofos indígenas criaram uma ponte para o entendimento do evento e assim diminuíram o impacto de um crescente choque de estruturas diferentes".

semelhante intensidade, aquele ideal não possa se expressar de outra maneira. A via do real, da atualização, teria sido substituída pela do ritual, da representação. É precisamente a maneira peculiar do Aleluia que resta a investigar.

3. Audrey Butt Colson

Em 1954 é realizada a primeira etnografia dos Kapon. Esta etnografia consistiu na tese de doutoramento de Audrey Butt Colson e circulou, em edição restrita, na Guiana Inglesa, nos anos 50. Permanece depositada na Bodleyan Library, Oxford, Inglaterra, mas, por decisão da autora, é vedada ao público.

O trabalho de campo de A. Butt Colson foi primeiramente realizado no ano de 1951, e, em 1957, a antropóloga retornou aos Kapon da Guiana Inglesa. Isto gerou muitos frutos: a já citada tese e uma extensa série de artigos que estão sendo publicados até a presente década e que recobrem diversos aspectos da sociedade Kapon, com ênfase no xamanismo e no Aleluia. Cumpre salientar ainda sua parceria intelectual com o padre capuchino Cesáreo de Armellada, que conviveu por mais de quarenta anos com os Pemon da Venezuela. A obra de Fr.C.de Armellada sobre os Pemon é vasta e rica. Destacam-se um dicionário pemon-espanhol e coletâneas de mitos e fórmulas mágicas.

A. Butt Colson (1967:408-09, 429-30; 1983-84a:30; 1985:104, 137) define o Aleluia como um "*culto*" que, nas palavras da autora, consiste propriamente em uma "*religião*" porque possui igreja e um conjunto particular de doutrinas. Para referi-lo vale-se ainda do termo "*saber*". Assim, parece recusar o termo "*movimento religioso*", no que tange ao Aleluia.

Frise-se que a autora não o apresenta como um fenômeno que teria conhecido duas fases - a fase do movimento religioso e a fase da institucionalização -, tampouco creio que esta seria uma leitura adequada a ser feita a partir de sua obra.

Em seus estudos, A. Butt Colson enfatiza um aspecto que chama de "*rotas de disseminação*" do Aleluia, como bem mostra a passagem abaixo:

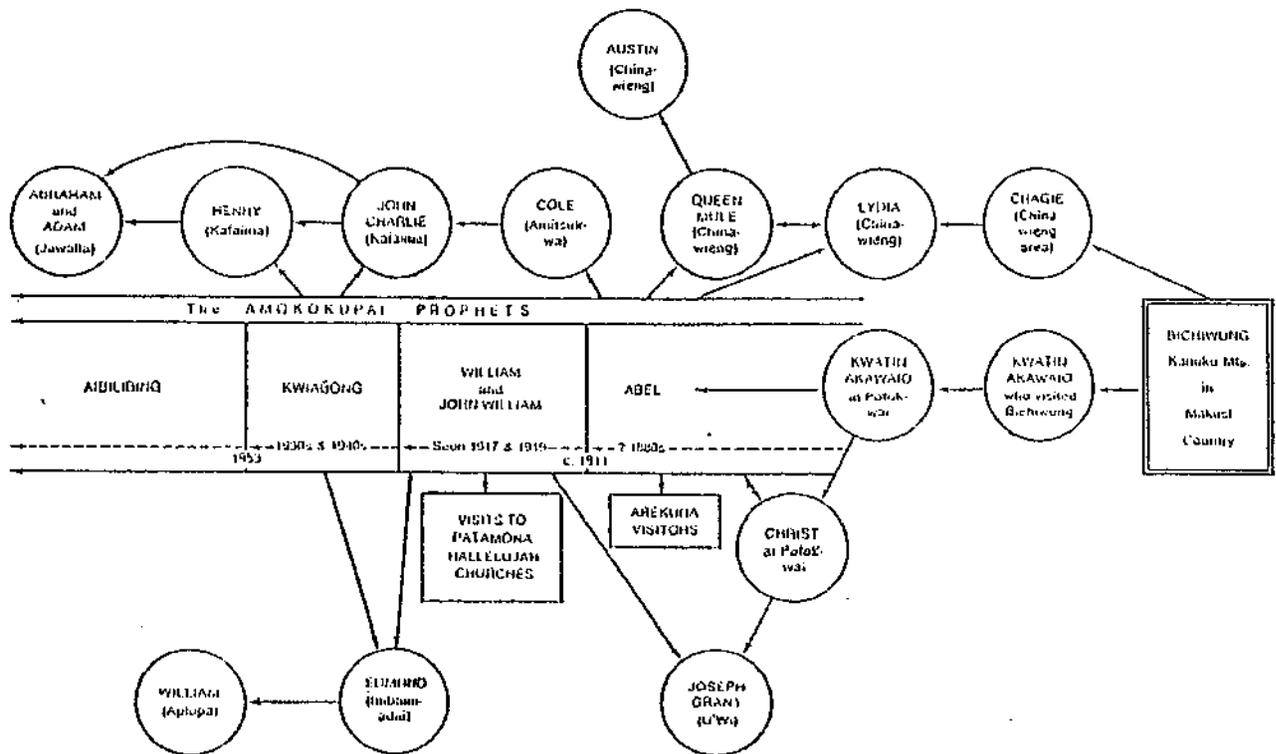
"Eu não estou preocupada aqui com a natureza deste culto, seu modo de prática ou organização, (...). Ao invés, meu foco está nas rotas, ou caminhos, de disseminação deste novo saber (...)" (Butt Colson, 1985:104).

O Aleluia teria um fundador histórico, um Macuxi chamado Bichiwung, a partir de quem poderia ser observado paulatinamente em sua progressiva transmissão. Esta investigação repousa num pressuposto, por assim dizer radcliffe-browniano, anunciado pela autora (1985:136), segundo o qual *"saber, práticas e valores associados são transmitidos de pessoa a pessoa dentro e entre comunidades"*, e inspira-se, a meu ver, fortemente nas observações de F.W.Kenswil (1946) sobre o Aleluia, que colocam em relevo uma sucessão de líderes de carreira prolongada. A. Butt Colson, que cita o autor, complexifica o quadro legado por F.W.Kenswil, elaborando diagramas, que indicariam as trajetórias do Aleluia (veja a seguir diagrama).

Conclui a autora que o Aleluia teria seguido uma direção nordeste a partir das savanas do Rupununi, precisamente sobre tradicionais redes comerciais. Frisa que isto não seria fortuito, uma vez que referências a elementos materiais seriam encontradas nas versões de origem do Aleluia: perfumes ou óleos medicinais, moedas, sementes, livros, todos de procedência celeste, teriam sido trazidos para a Terra juntamente às danças e fórmulas daquele *"culto"*.

Além disso, sublinha a autora que o vetor de transmissão do Aleluia seriam os homens uxori-localizados, que em sua mobilidade matrimonial distribuiriam-no, enquanto as mulheres seriam os receptores por excelência (Butt Colson, 1967:380,426; 1985:139).

Quanto às origens geográfica e histórica do Aleluia, a autora (1967:407) estimou, em seu artigo inaugural, que teria origem no período entre 1845 e 1885, marcos aproximados da primeira missão nas savanas Rupununi - mais exatamente no rio Pirara - e do suposto primeiro registro do termo aleluia entre os Kapon e Pemon, pelo agente colonial E. im Thurn (1885); e geograficamente teria base na Inglaterra, para onde teria viajado o Macuxi fundador do Aleluia. Mais recentemente, A. Butt Colson (1985:111-114) veio a aventar a hipótese de que o Aleluia edificou-se às proximidades da costa da Guiana Inglesa, chamada *Engran* ("England") pelos Pemon, mais provavelmente na missão Muritaro, rio Demerara, e teve início entre 1860 e 1875, período em que ocorreu, por iniciativa da igreja anglicana, uma intensa distribuição de material catequético entre



"O diagrama mostra os principais agentes através dos quais o saber do Hallelujah foi adquirido por líderes aldeões. (Note-se: Todos Profetas de Amokokupal tiveram alguma influência sobre os líderes aldeões seja direta seja indiretamente, através de seus predecessores)"

(diagrama e legenda: A. Butt Colson, 1967:416)

os Kapon: mais de 1000 cópias de tratados religiosos, em língua Kapon, foram então distribuídos, bem como fragmentos da Bíblia, publicados na mesma língua. Quanto aos efeitos destas publicações entre os Kapon, A. Butt Colson oscila entre duas abordagens: de um lado, afirma que os Kapon teriam interpretado tais publicações como papéis celestes, que, por esse motivo, teriam sido extremamente valorizadas e tematizadas (Butt Colson, 1967:404,427; 1971:33,37,49-50;1985:111,113) ³⁶. De outro, a autora (Butt Colson, 1971:36-37) sugere que, ao contrário, as publicações teriam tido um destino insignificante em oposição ao dos hinos religiosos, uma vez tratar-se de um povo iletrado. Vê-se assim que se avoluma uma vez mais a hermética questão da predileção Kapon por papéis.

É nos artigos recentes de A. Butt Colson que as considerações sobre a natureza do Aleluia surgem em primeiro plano. Segundo a autora (1989:22; Butt Colson & Armellada, 1989:185;1990:70-1), a execução do Aleluia propicia um aumento geral de força espiritual (*akwaru*) de origem celeste, para que floresçam os elementos do patamar terrestre: animais, plantas cultivadas e artefatos. O xamanismo teria semelhante objetivo, mas operaria a partir de contatos com seres de patamares inferiores ao céu. Vê-se, pois, que, para A. Butt Colson, o Aleluia consiste em um ritual de multiplicação.

Além disso, a autora (Butt Colson, 1967:402) vislumbra no Aleluia um preeminente caráter sincrético que a faz reduzi-lo à seguinte fórmula: "*uma gloriosa mistura de crenças tradicionais e itens de ensinamento cristão imperfeitamente compreendidos*". Os Kapon, a partir de contatos esporádicos com a catequese, teriam emprestado aos missionários as noções de divindade, culto e prece; várias figuras cristãs como anjos, arcanjos, Noé, Maria, Jesus Cristo e Espírito Santo; expressões como glória e aleluia; e objetos como a bíblia. Estes empréstimos estariam, segundo a autora (1983-84:30), diretamente vinculados ao sistema de filiação cognática dos Kapon, que, por meio de suas "*fronteiras vagas*", tornaria possíveis os "*sincretismos de todos os tipos*".

³⁶ Em 1951, os Kapon relataram a A. Butt Colson (1967:404) que um livro havia caído do céu àquela época, porém não lhe exibiram o exemplar.

e graus", "criando incertezas quanto ao que é indígena e ao que é devido a um processo de adoção e adaptação e se aí houve verdadeiramente uma transformação estrutural".

Estas dificuldades não impediriam, entretanto, a autora (1985:144-45;1989a:25) aventar que o Aleluia evidenciaria uma alta capacidade de inovação e adaptação dos Kapon à sociedade ocidental e indicaria que eles teriam atingido "uma acomodação bem sucedida a um mundo em mudança". A. Butt Colson chega, assim, por vias muito diferentes, à metáfora da ponte de que já lançara mão M. Swan (1958:226-27). O Aleluia seria, diz A. Butt Colson (1985:142), "uma ponte para o entendimento do novo".

Adianto por ora que a exegese do Aleluia a que procedi entre os Kapon da Serra do Sol afastou-me consideravelmente da leitura acima, bem como da hipótese do ritual de multiplicação, colocando-me frente a uma cosmologia que fala da destruição iminente da terra e da transcendência da condição humana sem passar pela prova da morte. O paralelismo com as doutrinas cristãs parece-me, pois, equivocado. Faremos a discussão das numerosas proposições de A. Butt Colson a partir dos elementos que coligi entre os Kapon da Serra do Sol, no capítulo seguinte.

4. Alfred Métraux

Em 1962, o célebre americanista A. Métraux publica uma resenha do artigo inaugural de A. Butt Colson sobre o Aleluia, "The Birth of a religion" ([1960]1967). A leitura de A. Métraux, sobre seguir de perto as linhas básicas do referido artigo, apresenta o Aleluia como uma religião sincrética.

Ressalta A. Métraux (:123-24) que o Aleluia faria parte da grande família de profetismos e messianismos surgida entre os ameríndios, sob influência do cristianismo, porém distinguir-se-ia dela em aspectos essenciais. Estes últimos consistiriam no fato de que o Aleluia não pregaria uma volta ao passado, nem anunciaria o fim dos tempos e, tampouco, vaticinaria o advento de uma nova era.

Ao contrário, estaria em pauta a continuidade da sociedade Kapon, sob o acréscimo de um "verniz cristão" aplicado pelo Aleluia (Métraux, 1962:123). Os empréstimos que os Kapon teriam feito ao cristianismo não implicariam um afastamento considerável de sua própria cosmologia e práticas rituais.

Vê-se assim que A.Métraux vale-se, com relação aos Kapon, de uma visão por muito tempo corrente na etnologia sul-americana que, como diz Viveiros de Castro (1992:41), *"implica uma concepção estática e reificada da cultura como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor à guisa de camuflagem."* Como sugeriu o capítulo anterior, o discurso catequético satisfazia exigências não de superfície mas sim essenciais, haja visto a intensidade com que a sociedade Kapon apropriou-se de alguns elementos carregados pelos missionários e a longevidade que eles alcançaram no interior da cosmologia Kapon. Resta inquirir a incorporação que os Kapon realizaram, saber os lugares que foram atribuídos aos elementos catequéticos.

Quanto à leitura do Aleluia como um profetismo sem profecia, a exegese a que procedi na Serra do Sol bem como observações de autores que já examinamos, como F.W.Kenswil, contrariam-na duplamente. No Aleluia anuncia-se, sim, o fim dos tempos, mas não se faz à maneira das eclosões proféticas, já que os líderes do Aleluia não lançam a sociedade rumo ao cumprimento imediato da profecia. Os líderes do Aleluia constituem-se em mestres de cerimônias que postulam um acesso diferido, no tempo e no espaço, à utopia. Eles permanecem no plano do ritual e, assim, são profetas que não mais "fracassam". O Aleluia manifesta ritualmente, no plano da representação, aquilo que o profetismo colocava "em prática": a transcendência da condição humana por meio da troca de pele.

5. David Thomas

No período compreendido entre maio de 1970 e junho de 1971 e entre junho e julho de 1975, David Thomas realizou uma etnografia dos Pemon situados na Venezuela. O material obtido foi organizado numa tese de doutoramento apresentada, em 1973, à Universidade de

Michigan, assim como numa série de seis artigos e num livro. Nesta obra, D.Thomas concentra-se nos temas do parentesco e comércio.

Interessa-nos sublinhar, porém, a cosmologia Pemon, uma vez que o ritual do Aleluia inscreve-se ali também. Assim sendo, focalizaremos inicialmente o artigo intitulado "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon", que foi publicado em 1976.

Este artigo é extremamente rico. Encontram-se nele um longo relato de um líder religioso Pemon, o fragmento de uma reza e três cantos. Um dos méritos de D.Thomas (1976) consiste em expôr vários dados que ficaram à margem da sistematização empreendida no artigo. Vê-se com facilidade que o referido material não foi exaustivamente explorado, o que torna a leitura do artigo um tanto árdua. De modo concorrente, o autor (1976:42) salienta que somente pesquisas futuras poderão proceder a uma análise mais completa da cosmologia Pemon³⁷.

O ponto central do argumento de D.Thomas (1976) é que existe uma continuidade forte entre os chamados *Aleluia*, *Chochimu* e *São Miguel*. Estes três são definidos como movimentos religiosos baseados numa ética de purificação pessoal pela continência sexual e pela repetição intensiva de cantos e danças. Esta ética aparece como a via de salvação ao fim do mundo, cuja data não é conhecida, nem mesmo pelos profetas. Vê-se, pois, que os profetas não falam de um acesso imediato à utopia.

D.Thomas (1976:15.39.49) frisa ainda que a observação de tais preccitos permite atingir uma almejada visão extraordinária, um estado de transe, designado pelo termo *aponok*. Segundo o autor, a raiz *ldaponol* (*-taponl*, *-yaponl*), que literalmente significaria "lugar", tem "*presença ubíqua*" nos cantos de *São Miguel* e teria sido tomada de empréstimo ao *Aleluia* e *Chochimuh*, formas anteriores ao chamado *São Miguel*.

Estas duas formas mais antigas estariam já muito enfraquecidas à época da estada do antropólogo entre os Pemon, carecendo de "*uma ampla dimensão cosmológica*". As

³⁷ Em resenha do livro *Order without Government*, Robert W. Shirley (1983:601-02) afirma, com certa razão, que o Aleluia é ali referido "*repetidamente sem descrição ou análise do significado histórico e psicológico (...)*". Com efeito D.Thomas (1982) não se dedica neste trabalho posterior a uma análise exaustiva dos rituais Pemon. É precisamente o artigo "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon" (1976) que apresenta os dados e esboços de sistema mais valiosos.

contemporâneas versões do Aleluia e do Chochimuh seriam caracterizadas pela "falta de elaboração cosmológica" e pelo "relativo esvaziamento ou superficialidade do conteúdo" (Thomas, 1976:13). Surpreende-nos, pois, a duração e a intensidade de uma cerimônia do Aleluia a que assistiu o próprio autor entre os Pemon. Ele a descreve em detalhes na passagem seguinte:

"(...) Homens e mulheres dançam em duas filas separadas (...) ao redor do poste central (...). Cada indivíduo põe a mão direita sobre o ombro da pessoa à frente, ou o pulso no espaço livre entre o braço esquerdo e a cintura da pessoa à frente. O ponto de dança consiste em quatro passos adiante, seguidos por uma volta em que se fazem dois meios passos laterais, (...). No quinto passo, golpea-se fortemente com o pé sobre o compacto solo de terra. À medida que a dança continua, o tempo cresce gradualmente até que as filas se rompam, e formem-se pequenos grupos de três ou quatro que, de braços dados, começam a dar saltos, golpeando o solo a cada segundo passo. (...) dançam este passo a um ritmo crescente ao redor do poste central, (...). Após certo tempo, várias mulheres, em um lado, e vários homens, no centro, caem de joelhos, completamente exaustos. Embora nenhum dos participantes chegasse ao extremo de desvanecer-se, muitos requeriam assistência, já que se encontravam em estado próximo ao transe, à medida que davam pulos, movidos por um frenesi moderado. Não há dúvida de que, enquanto forma intensa de dança, este passo saltado representa um tipo de catarsis e quase arremessa alguns dos participantes ao estado de transe (...). (...), a rezadora continua com os cantos, que haviam sido abandonados quando se executou a dança em passo saltado. (...). Após uma breve seção de cantos, durante a qual todos estão de joelhos, (...), a anciã levanta-se e dirige-se ao centro do círculo de postes (que suportam o teto) e começa uma narrativa (...). A narrativa relata a história bíblica do dilúvio e a posterior regeneração do mundo. Em seguida, há uma breve seção de cantos semelhantes a hinos, dirigidos pela rezadora. (...); finalmente, com a congregação de joelhos, a rezadora dirige uma série de frases repetidas, nas quais a maioria das palavras em Pemon estava mesclada à palavras espanholas tais como Deus, Roma, Caracas, padre. Entre as vozes Pemon, a proeminente é ina ("nós"), maimu ("palavra") e uyapon ("meu lugar"). (...)"

Tudo isto nos faz crer que, no estudo do Aleluia, uma observação assim tão acurada deve ser dispensada face ao que se ouve em tais cerimônias. O discurso do Aleluia precisa ser examinado também passo a passo, para que hipóteses sobre seu conteúdo possam ser aventadas.

O capítulo seguinte retomará vários elementos presentes neste artigo, cujo sumário não pode arrolar. O mais importante deles é, sem dúvida, a figura de um banco que perpassa todo o canto de *São Miguel* apresentado por D.Thomas (1976:40)³⁸. Muito embora o autor, na tradução do

³⁸ A tradução espanhola do canto é a seguinte:

"Buena es nuestra iglesia/ Nosotros anunciamos oreko/ En el trono de San Miguel/ Nosotros oreko/ Me está cambiando mi trono/ Estoy entronado/ Se va trono de rezo/ Se va trono de rezo iglesia/ Me convirtió en iglesia San Miguel/ Me convirtió en santo San Miguel/ Me está dando trono de San Miguel/ Es bueno costumbre San Miguel/ Es bueno el trono de San Miguel/ Perseveraré anunciando tu palabra Jesucristo/ Me haga salvo anunciaré tu palabra, Jesucristo".

canto, utilize o significado "trono" para os termos *yapon* e *dapono*, isto não é retomado na exegese. O "trono" é completamente esquecido. Em seus comentários, D.Thomas recorre a outro sentido que a raiz *ldapono/* também indicaria: a idéia do transe, do êxtase.

Esta questão central será ampliada por meio de outros autores que glosaram os termos *yapon* e *aponok*, como T.Koch-Grünberg ([1924]1982), Claudius H. de Goejc (1944), A. Butt Colson (1989) e N.Fock (1963), bem como através da exegese do Aleluia que realizei entre os Kapon de Roraima.

Em trabalho posterior, D. Thomas (1982) veio a desenvolver uma hipótese já anunciada no artigo acima referido acerca de uma oposição entre líderes políticos e xamãs na sociedade Pemón, da qual emergiria a posição do profeta. Este último consiste, segundo o autor (1982:155), em figura de aparição recente na sociedade Pemón. Corresponderia à última parte do século XIX. O profeta seria o resultado de uma tensão crescente na sociedade Pemón entre chefia e xamanismo, entre dois tipos distintos de poder. Consistiria em "*uma síntese, dialética das forças opostas dos chefes e xamãs*" (Thomas, 1982:155).

Contudo, os elementos que o autor coloca à base da formulação acima sugerem-nos outra leitura. Escreve D.Thomas (:155):

"quando o bem-estar geral da comunidade é ameaçado (por exemplo, à época de epidemia, como em 1970-71), o capitão, enquanto figura de prestígio secular, é visado para alguma resposta. O uso do xamã como bode-expiatório parece uma alternativa razoável, mas o chefe não pode condenar todos xamãs, apenas aqueles com os quais ele pode entrar em conflito."

Em tais conflitos, ocorreria, ainda segundo o autor, um alinhamento de chefes e xamãs, de um lado, contra alinhamento semelhante, de chefes e xamãs, de outro lado. Isto pode ser visto no episódio relatado pelo autor em que os chefes Jaime Portales e Losada juntaram-se ao xamã Abel, de um lado, e o chefe Landaeta aliou-se ao xamã Flavio, de outro (:146-57). O referido expediente do bode expiatório utilizado pelos chefes às custas de xamãs não impediria, pois, uma concomitante união entre chefes e xamãs, o que indicaria, sobretudo, confluência entre ambos. Como bem diz a passagem

Segundo D.Thomas (1976:19,34), o termo *oreko* designa os antigos líderes do Aleluia e do Chochimuh, e seria uma corruptela da expressão inglesa "Holy Ghost".

acima, o chefe "*não pode condenar todos os xamãs*". Não haveria, pois, propriamente contradição entre eles.

A oposição entre chefe e xamã de que fala o autor residiria na existência de dois tipos de poder na sociedade Pemon: o poder generalizado e o poder particularizado.

O primeiro diz respeito à capacidade de resolver conflitos que envolveriam a totalidade da "*comunidade*" ou, até mesmo, da "*tribo*". O chefe (*capitan*) tradicionalmente deteria, em situação conflituosa, o poder generalizado. No estado normal da sociedade, os chefes acionariam antes o poder particularizado e sempre em contextos não-espirituais.

Já o xamã deteria, em contexto "*espiritual*", o poder particularizado, capaz de solucionar problemas que, a cada turno, envolveriam poucas pessoas, e que não seriam tornados gerais em virtude do fato de a sociedade Pemon ser perpassada por uma forte fragmentação estrutural que a afastaria da concepção de que a parte vale o todo. Além disso, os xamãs usariam seus procedimentos em sentido maléfico, para produzir doenças e mortes, e, precisamente por isso, seriam geralmente tomados pelos chefes como "*hode expiatório*".

O autor (:154) aventa que a sociedade Pemon contemporânea estaria demandando de modo crescente o poder generalizado - haveria, pois, ameaças recentes que colocariam a totalidade da comunidade em pauta, as quais o autor não externa -, contribuindo, assim, para a emergência de novas lideranças generalistas, os profetas. Estes últimos seriam um termo intermediário entre xamãs e chefes, que se valeria dos procedimentos xamanísticos tendo em vista somente o bem da comunidade.

Simplificamos ao máximo este modelo que envolve, em suas linhas principais, outros elementos. A seu respeito, P.Rivière (1983:428-29), em resenha do livro *Order without Government*, afirma que consiste numa formulação "*elegante*", porém extremamente alheia às concepções nativas. Conclui P.Rivière (:429) que "*é improvável que alcancemos muita compreensão disso (da natureza do poder na sociedade Pemon) permanecendo fiéis às nossas próprias formulações do problema*".

Pretendo mostrar, na presente dissertação, que, entre chefes, profetas e xamãs há, sobretudo, um denominador comum: a busca da abundância. Nas sessões xamanísticas, os seres que

detêm a abundância, os senhores, ou pais, das espécies naturais, falam pela boca do xamã, e a audiência lhes pede que liberem animais para a caça, dentre outras coisas. Enquanto os profetas pregam que a humanidade passará por uma metamorfose inicial em que se transformará justamente na sombra, no espectro, destes senhores de todas as coisas. Asseveram ainda que a humanidade já totalmente transformada viverá ao lado destes seres³⁹ num lugar de abundância, onde a imortalidade será atingida.

6. Michael F. Brown

Muito recentemente, Michael F. Brown (1991), a partir de uma abordagem comparativa, propõe nova interpretação para o Aelúia. Nesta empresa, o autor remonta à América pré-colombiana e remete-se ao debate que gira em seu redor.

Refutando o modelo de P.Clastres para a América do Sul pré-Conquista, que se baseia em sociedades autóctones igualitárias, o autor adere às proposições de Anna Roosevelt (1987) e de outros estudiosos, segundo as quais, àquela época, encontravam-se, antes, na América, sociedades hierarquizadas e densamente povoadas - cacicados (*chiefdoms*) -, que posteriormente teriam sido destruídas pela Conquista.

Para M.F.Brown, estes cacicados seriam resultado do contato anterior ao século XVI entre as sociedades das terras baixas e as hierárquicas sociedades andinas. Este contato primordial teria engendrado nas sociedades das terras baixas uma contradição entre os princípios da igualdade e da hierarquia. Os cacicados emergentes teriam sido, num momento seguinte, o foco de disseminação do princípio hierárquico na Amazônia, promovendo o alastramento daquela contradição.

Hoje tal tensão ocuparia ainda lugar central nas sociedades amazônicas, onde produziria crises culturais cíclicas, os chamados "*movimentos milenaristas*". Nestes, a sociedade

³⁹ Deste modo, é importante sublinhar o significado do nome do fundador do Aelúia, Bichiwüng, "senhor das espécies naturais" (cf. Butt Colson, 1985:111).

igualitária seria lançada rumo à hierarquia⁴⁰. Todos os movimentos milenaristas tentariam, por meio dos profetas, a criação de uma sociedade hierárquica. Assim, M.F.Brown inverte a hipótese de Pierre e Hélène Clastres de que os líderes religiosos lutariam pela manutenção da igualdade, contra a emergência de um Estado, de uma ordem hierárquica.

M.F.Brown (1991:406) vislumbra ainda outras tensões internas às sociedades amazônicas. No plano dos gêneros narrativos, haveria uma tensão entre mito e narrativa livre; no plano morfológico, uma tensão entre um princípio étnico e um supra-étnico de recrutamento de membros para grupos; no plano cosmológico, uma tensão entre fechamento ao exterior e abertura.

Entre os cinco "*milenarismos*" da comparação empreendida pelo autor - Ashaninka (Peru Central); Tukano e Aruak (alto rio Negro); Canela (Maranhão); Tikuna e Cocama (Amazonas e Peru); Kapon e Pemon (República da Guiana, Venezuela e Roraima) -, aquilo que chama de "*movimento Aleluia*" seria o único que não fez surgir em seu bojo uma organização hierárquica. Entretanto, o simples fato de os Kapon executarem rituais indicaria a presença da tensão entre igualdade e hierarquia. A razão disso reside numa concepção segundo a qual o rito

"serve como um catalisador para a reflexão sobre graus de pureza cerimonial e, por consequência, sobre distinções de camadas sociais (...). Porque participantes nos movimentos milenaristas vêem-se penetrando em lugar e tempo sagrados, eles podem rapidamente reformar seu mundo social para seguir um modelo hierárquico. Na maioria dos casos, contudo, esta hierarquia entra em colapso com a intrusão do mundo profano na vida dos participantes" (Brown, 1991:403).

Deste modo, o Aleluia, em sua particular evolução rumo à institucionalização, saberia muito bem "*dirigir sociedades nativas entre as águas agitadas das suas próprias contradições internas*" (Brown, 1991:406), posto que teria assimilado elementos do exterior, a partir da catequese, e promovido a formação de agrupamentos supra-étnicos.

Estas linhas principais do argumento de M.F.Brown merecem várias considerações. Em virtude dos limites da presente dissertação, limitaremos-nos a afluir-las aqui.

Em primeiro lugar, sabe-se que a oposição entre hierarquia e igualdade é fundamental em certas sociedades sul-americanas, sobretudo, mas não exclusivamente, nas rio-

⁴⁰ Isto lembra, em certa medida, o sistema *gumsa/gumlao* proposto por E.Leach (1954) para os Kachin da Birmânia, que se baseia na oscilação entre hierarquia e igualdade.

negrinas. Contudo, parece-me apressado estendê-la a todas as sociedades amazônicas, tendo em vista que a importante síntese de P.Rivière (1984) para a Guiana não aponta tal oposição como aspecto pertinente ao norte-amazônico.

Quanto à questão do cacicado americano, algumas críticas ao modelo baseado numa paisagem hierárquica para a América pré-colombiana como um todo já foram levantadas por C.Fausto (1992) e E.Viveiros de Castro (1993b).

Proponho, a partir da exegese a que procedi na Serra do Sol, uma crítica, por assim dizer, interna às proposições de M.F.Brown para o Aleluia. Como se verá no próximo capítulo, os Kapon buscam, através do ritual do Aleluia, o fim da diferença mais radical, entre imortais e mortais. Esta diferença está posta não para ser objeto de culto, mas sim para ser superada. Sem passar pela prova da morte, os Kapon, através da troca de pele, tornar-se-ão imortais. O que se almeja é a liquidação de várias diferenças não o fortalecimento das diferenças por meio da instalação de uma sociedade hierárquica.



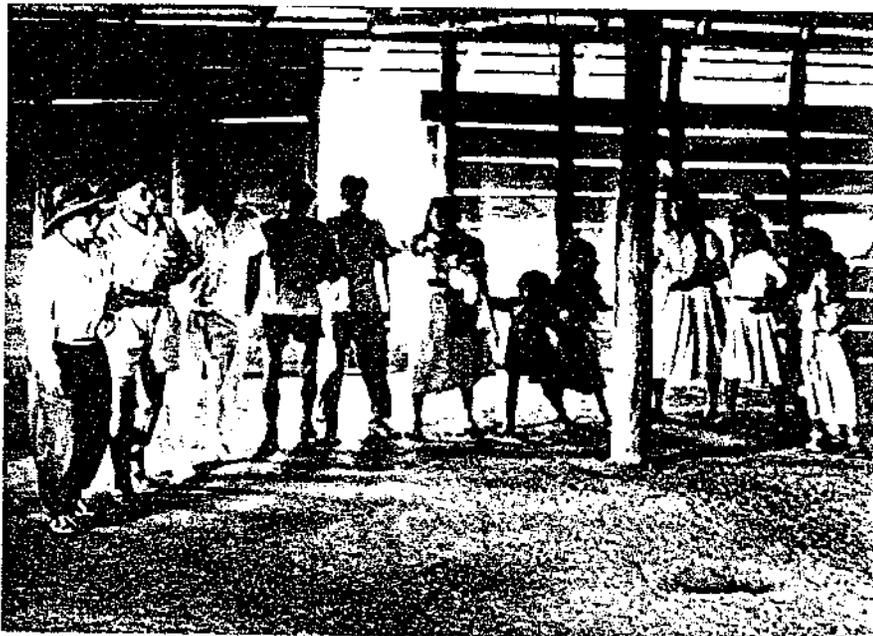
"Índios Ingariçó, do alto rio Cotingo.
Bailarinos da Dança Aleluia." 1945.
(Foto e legenda: Nunes Pereira, 1980)



"Dança Hallelujah no alvorecer. As crianças estão no centro, e os adultos, à periferia do círculo. Aldeia Kataima". 1951.
(Foto: Audrey Butt; Legenda: Alfred Métraux, 1973)



"Prece da manhã após uma noite de dança, culto Hallelujah". 1951.
(Foto: Audrey Butt; Legenda: Alfred Métraux, 1973)



"Dança Hallelujah em Amokokupal. Este clichê mostra a mais recente igreja do Hallelujah, de plano quadrado e não mais oval, feita de tábuas serradas e de cobertura de telha de madeira. Aldeia Amokokupal." 1962. (Foto: Colin Henfrey; Legenda: Alfred Métraux, 1973)



"Prece Hallelujah na igreja da aldeia de Kalbarupal, Índios Patamona, rio Ireng, Guiana." 1962. (Foto: Colin Henfrey; Legenda: Alfred Métraux, 1973)

CAPÍTULO III

O ALELUIA HOJE

A incursão feita pelos capítulos anteriores à literatura Kapon destinou-se a rastrear a fortuna feita pela palavra aleluia entre os Kapon e grupos circunvizinhos. Esbarrou-se assim em vários temas - transformação dos índios em homens brancos, conflagração, imortalidade, troca de pele e predileção por papéis - que, se não nos permitiam construir sistemas inequívocos, colocaram-nos consideráveis enigmas e apontaram para uma singular configuração cosmológica.

Creio que muito dessas peças e pedaços ecoam hoje entre os Kapon, o que sugere a possibilidade do estabelecimento de um diálogo entre estas informações até há pouco esparsas e o que atualmente dizem os Kapon. Diálogo mediado, posto que, à diferença da sociedade Kapon dos movimentos proféticos, os Kapon postulam hoje um acesso diferido e deslocado à utopia, a que correspondem cerimônias periódicas que representam o que profetismo intentava tornar realidade.

Os Kapon falam hoje de uma conflagração universal e prospectiva, em torno da qual fazem gravitar danças e récitas num rito por eles denominado Aleluia. O sentido atual desta configuração cosmológica constitui o escopo deste capítulo, cujos meios serão uma etnografia contemporânea do Aleluia.

1. O curso do rito

No presente período que antecede ao cataclismo, não há seqüência fixa de atos, tampouco duração determinada para o rito do Aleluia. Desde já podemos dizer que se notam variantes de máximo alcance entre as cerimônias, posto que é somente à conflagração que cantos e danças devem ser executados de modo ininterrupto até que todas as modificações se efetuem.

Entre as mais ricas cerimônias e as menos desenvolvidas, percebe-se, sobretudo, uma diferença no contingente de circunstantes e no repertório entoado, já que a diversificação deste último não é seguida *pari passu* pela dos movimentos corpóreos, tampouco por uma elaboração seja do local seja do curso da cerimônia ou da parafernália ritual.

Assisti a duas grandes cerimônias do Aleluia, que se estenderam por dois dias, e, a três outras, cujos períodos de duração não ultrapassaram duas horas. Pode-se aquilatar melhor tal gradação pelo seguinte: o repertório do mais dilatado ritual compunha-se de trinta e oito cantos (*eren*), enquanto o dos mais simples somava apenas dois.

Afirmam os Kapon que uma grande cerimônia do Aleluia é sempre realizada no início da estação chuvosa, em fins de março ⁴¹. No mês de janeiro, assisti a duas grandes cerimônias, há pouco mencionadas, que, ao que tudo indica, foram realizadas extraordinariamente em virtude do meu manifesto interesse pelo Aleluia.

Além disso, designam o sábado (*sabado atay*) como o dia reservado para o rito, que pode avançar pelo domingo (*domingo atay*), porém não há observância semanal. Em seus discursos, o mestre de cerimônia advertia que o sábado deve ser dedicado às rezas. Contudo, enquanto ele fazia tais admoestações, em uma das cerimônias do Aleluia, podia-se ver de muito próximo um homem na construção de sua nova casa.

O local da cerimônia é sempre uma grande casa redonda, *sochi* (corruptela de "church", "igreja") ⁴², reservada para tal evento, e, por vezes, inclui o pátio contíguo. No seu perímetro, encontravam-se dispostos longos bancos de madeira e ao centro, duas grandes mesas redondas, e nada mais a preenchia: era uma grande casa vazia. Faz-se-lhe menção em dois cantos que indicam que é em tal casa cerimonial que deve ser executado o Aleluia. No entanto, o mestre de

⁴¹ Aflorei aqui a hipótese de que a associação entre Aleluia e chuva baseia-se num denominador comum a estes termos: o tema da descida do banco celeste e o da abundância. Para os Pemon e Kapon, as chuvas são anunciadas pelo desaparecimento da constelação das Plêiades no céu. Conta o mito de origem desta constelação que ela originou-se de um homem que, na terra, teve uma das pernas cortadas. Em virtude deste infortúnio, ele se transferiu para o céu, levando uma flauta e um banco amarrado à perna ílesa. O banco transformou-se na constelação de Rigel, que é adjacente às Plêiades. Veja T.Koch-Grünberg, [1924]1982, II:207-221; III:236-37; C.Lévi-Strauss, [1968]1987a:220-25; [1964]1991:211-ss; A.Butt Colson & C.Armellada, 1989.

Pode-se, pois, vislumbrar um termo conexo ao desaparecimento periódico das Plêiades: a descida de Rigel, noutras palavras, a descida de um banco. Acrescente-se que tais desaparecimentos anunciam a abundância de peixe.

Podemos relacionar estes temas míticos à idéia central do ritual Aleluia que consiste na descida de um banco celeste e na abundância plena.

⁴² Este termo é recorrente na literatura Pemon e Kapon. Veja C.Clementi, 1920:161-62; A.Butt Colson, 1967:379; 1985:117, 141; 1989:20; D.Thomas, 1976:12, 17, 33; 1982:147.

cerimônia salientava que o Aleluia também deveria ser cantado e rezado por todos em suas próprias casas.

As cerimônias iniciam-se pela manhã: as grandes comportam um intervalo em que todos abandonam a igreja, para lá retornarem na madrugada do dia seguinte. A cerimônia mais prolongada que observei teve início por volta das seis horas de um sábado. Estendeu-se por toda manhã, com uma breve interrupção para uma refeição coletiva no mesmo local, avançando pela tarde até às dezessete horas. Seguiu-se um intervalo: e o ritual foi retomado, no dia seguinte, às duas horas da madrugada, encerrando-se por volta das oito horas da manhã daquele dia.

Esses longos períodos foram preenchidos em quase toda sua extensão por formas discursivas, sendo as pausas intercalares muito breves. Nota-se ainda que, dentre tais formas, os cantos predominam, nas grandes cerimônias, sobre as rezas e sobre as prédicas do oficiante (*ina epuru*), e que o procedimento da repetição é notável no Aleluia. O mesmo verso de um canto é repetido por muitas vezes, ao qual se segue, no mais das vezes, versos aparentados, que também são repetidos exaustivamente. As ocorrências são impressionantes, como se pode perceber nas frequências seguintes, que indicam o número de vezes que as respectivas frases de três cantos foram repetidas: (50.10.4.20.4.12.2); (101.8.6.4); (43.14.10)⁴³. Se tal contagem fosse aqui estendida a todos os cantos coletados, sem dúvida, as frequências correspondentes continuariam a surpreender.

Além disso, a repetição inscreve-se nas rezas. Nestas, o oficiante recita um fragmento que, a seguir, é por todos reproduzido, conformando séries de até trezentas e quarenta e cinco unidades. Pode-se, pois, chamá-las de reza ecológica. Elas não consistem numa fragmentação direta dos cantos, mas na recitação de elementos que aparecem nos cantos segundo uma sintaxe clara: tais rezas afiguram-se bastante elípticas e herméticas, posto que seqüenciam termos que não conformam predicados. Deste modo, o sentido que veiculam é pouco explícito, e, para um estrangeiro, as rezas são, à partida, muito mais obscuras do que os cantos, apesar de sua aparente simplicidade. Vale ressaltar que os Kapon consideram as rezas de mais fácil aprendizado do que os

⁴³ Por ora, interessa-nos somente ressaltar o procedimento da repetição. Assim, não remeteremos o leitor aos cantos propriamente ditos.

cantos, e é de se notar ainda que o procedimento iterativo é concebido como um fardo das mulheres, dado que estas apresentariam grandes dificuldades de aprendizagem⁴⁴.

Não menos contínuos foram os movimentos corpóreos. Os movimentos de dança são basicamente de dois tipos. No primeiro, os participantes adultos, de ambos sexos, conformam, de braços dados, um arco que descreve um círculo, nos sentidos horário e anti-horário, segundo quatro passos adiante e um quinto em que uma perna cruza a outra por trás. O mestre de cerimônia (*ina epuru*), apesar do epíteto que se lhe outorgam - "nossa ponta", "nossa extremidade" - nem sempre se posiciona numa extremidade do arco de dança. Por vezes, sua esposa ocupava tal posição, à qual ele secundava. Este ponto parece-nos importante e requer interpretação. Por ora, levantaremos apenas tal questão. No decorrer do cerimonial, os adendos de dançarinos são feitos ou pela outra extremidade ou mesmo ao longo do arco. De modo semelhante, as crianças descrevem um círculo interior àquele dos adultos. Este passo de dança é inequivocamente predominante no ritual (veja fotos 4.5.8).

No outro movimento, todos participantes se dispõem aos pares, que, dispostos em coluna, caminham ora em sentido horário ora em sentido anti-horário. A certa altura, o primeiro par, em que figura sempre o oficiante, volta-se em direção oposta aos demais pares e caminha contra eles, ora em sentido horário, ora em sentido anti-horário. Este é o ponto alto da cerimônia⁴⁵ (veja fotos 6.7).

Além disso, há posturas especiais que prescrevem que, às prédicas do mestre de cerimônia, todos se sentem nos longos bancos de madeira e, à reza final, ajoelhem-se, dispondo-se pelo perímetro da casa cerimonial. Estes atos finais são, por vezes, realizados no pátio contíguo àquela casa (veja fotos 9,10).

⁴⁴ Para semelhantes procedimentos orais entre os Pemon veja D.Thomas, 1976.

⁴⁵ É interessante lembrar que T.Koch-Grünberg ([1917]1979 I:74) descreve dois movimentos de dança no ritual do Aleluia, que guardam grande semelhança com os executados hoje pelos Kapon da Serra do Sol. O fundamental entrechoque de metades é mencionado pelo etnólogo alemão, porém não lhe propõe uma interpretação.

As considerações de A.Butt Colson (1967:410-11) sobre a dança no Aleluia acrescentam que a dança seria elemento cronologicamente secundário, posto que teria tomado parte no ritual Kapon somente a partir do terceiro profeta. Além disso, aventa a autora (1967:411) que o Aleluia não teria sido registrado entre os Macuxi, ou melhor, teria sido confundido com uma atividade completamente cristã, uma vez que não haveria qualquer tipo de dança no Aleluia executado por aquele grupo.

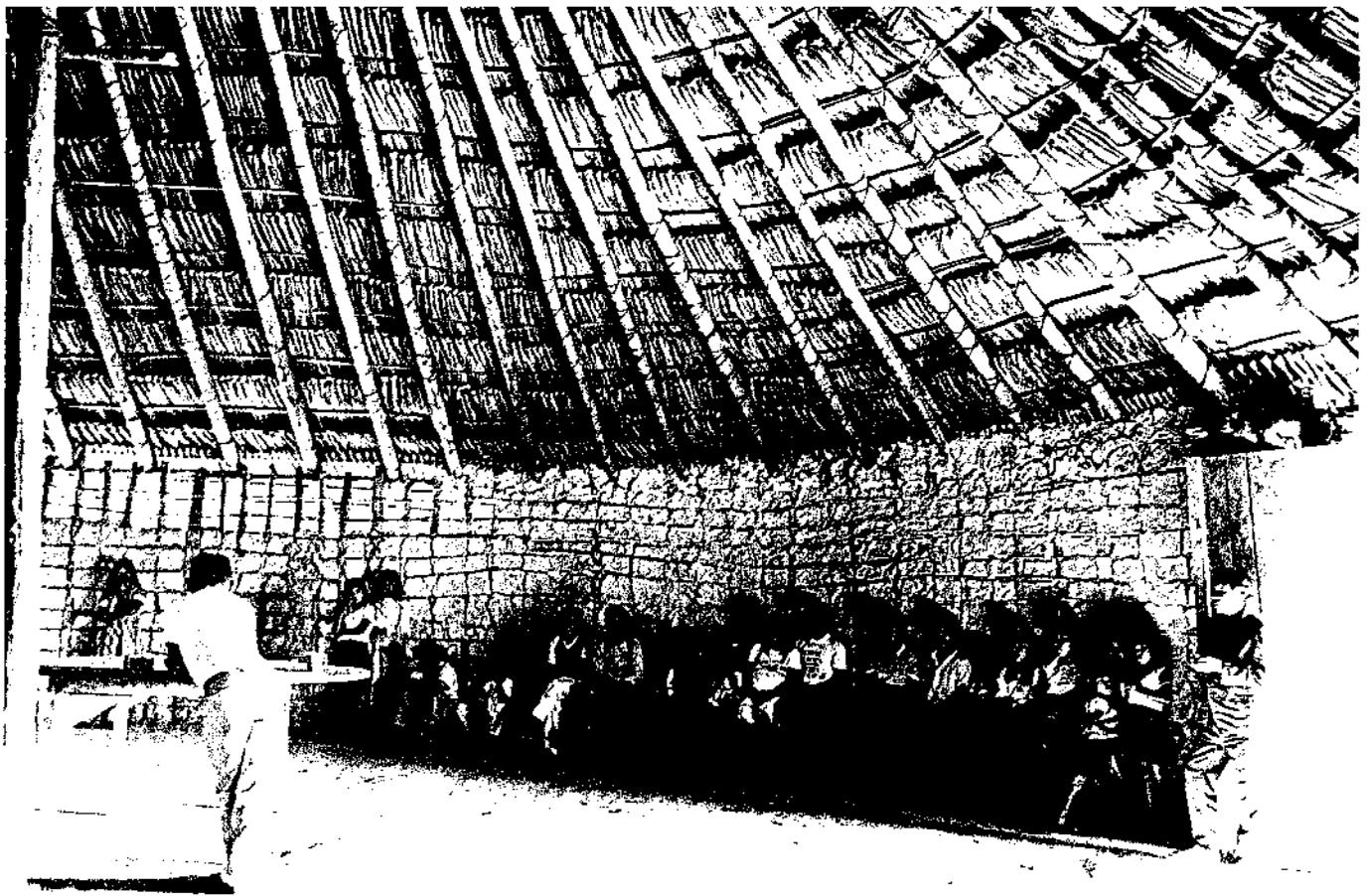


A casa cerimonial (no centro da foto).
A casa do caxiri em construção (à esquerda, ao fundo).



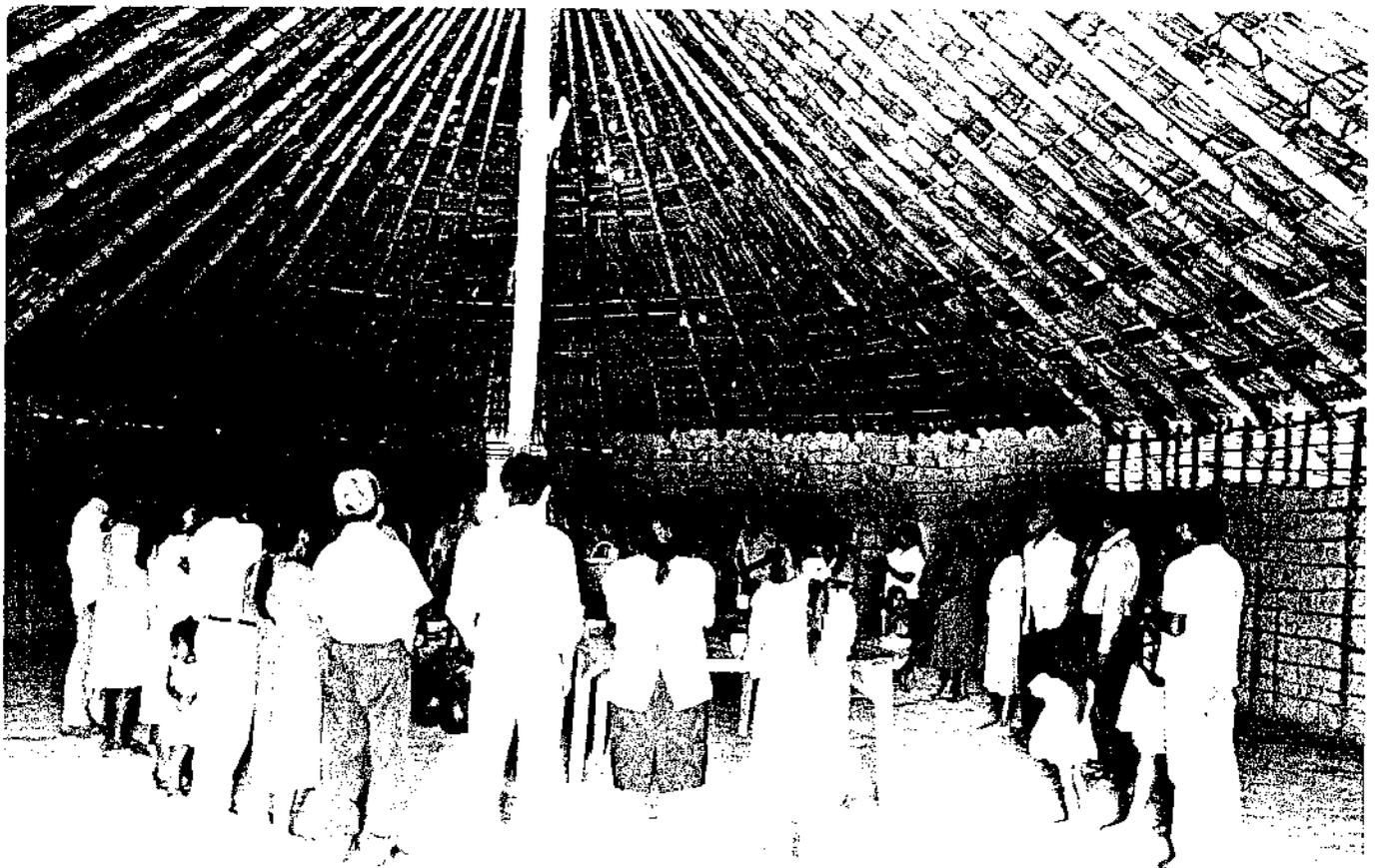
1. O mestre de cerimônia chama para o ritual do Aleluia*.

* As fotografias que se seguem (1-11) são de Arnilton Trindade. Foram tomadas durante um mesmo ritual do Aleluia, na aldeia Serra do Sol, em fevereiro de 1993.



2. Ao início da cerimônia, os participantes permanecem sentados.

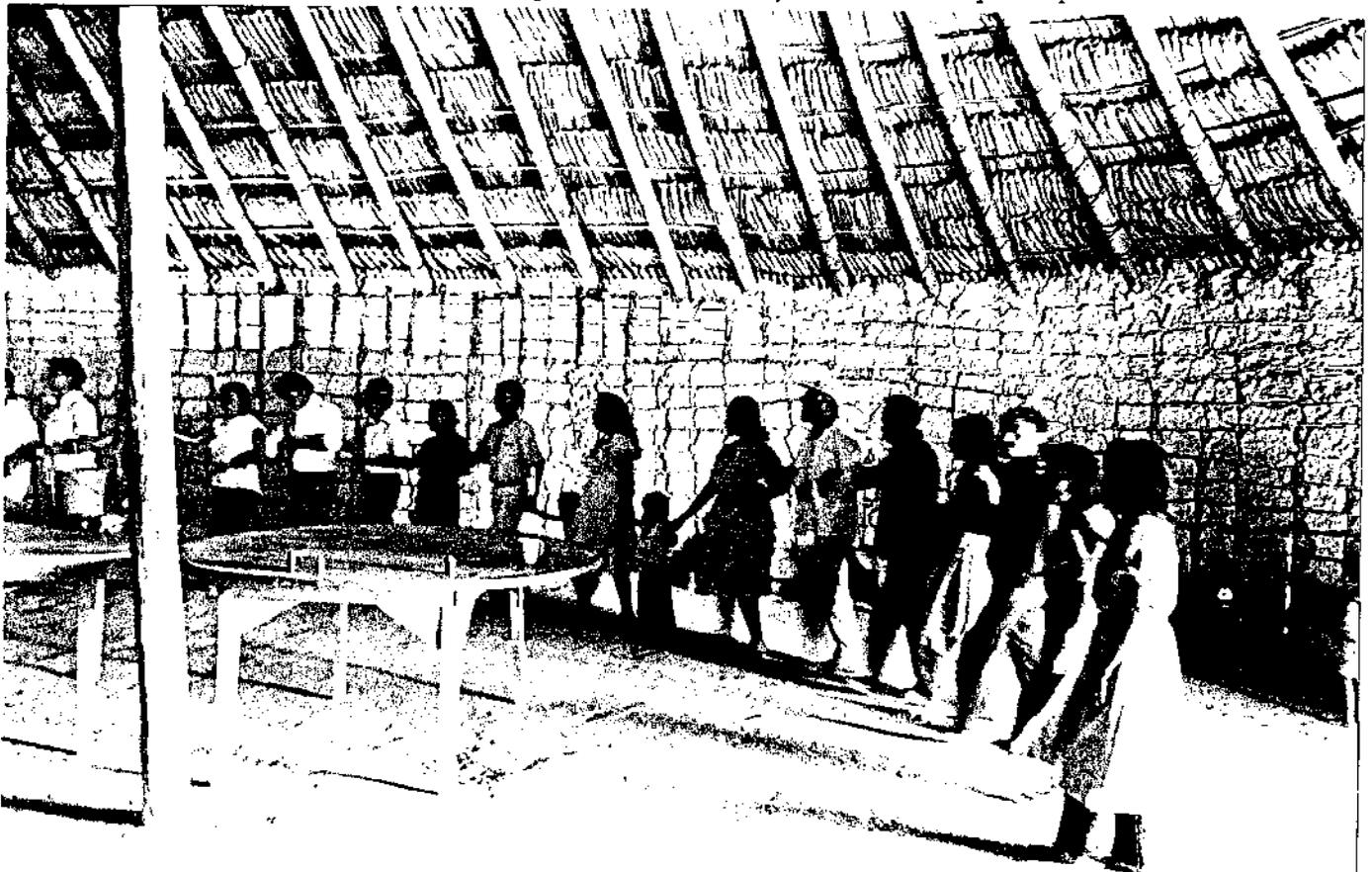
3. Ao redor do poste central, os participantes dispõem-se para a dança.





4. Esta extremidade do arco de dança conduz os participantes.
As crianças dispõem-se num arco paralelo.

5. A extremidade oposta do arco de dança com os demais participantes.





6. Em coluna, os participantes dançam aos pares. Este padrão sucede ao do arco de dança, o que corresponde a uma intensificação do ritual.

7. O ponto máximo do ritual: uma metade entrechoca-se à outra.





8. O ritual pode avançar pelo pátio contíguo à casa cerimonial.

9. À pré-dica do mestre de cerimônia, os participantes dispõem-se em círculo.





10. O penúltimo ato da cerimônia: os participantes, ajoelhados, proferem a reza final.

11. O consumo de comida e bebida encerra o ritual do Aleluia.



A parafernália ritual parece inexistente. Não se vêem instrumentos musicais, atavios, e, tampouco, a manipulação de objetos, à exceção de um chifre de boi com o que o mestre de cerimônia exorta, às primeiras horas da manhã ou da madrugada, todos ao ritual. Contudo, os cantos fazem referência a uma parafernália de proveniência celeste (*epîn winon*, "do céu empíreo") composta por vários instrumentos musicais - *wai*, *rikarika*, *kîran* - papéis escritos e livros (*mayin apon* e *kareda*), e, ainda, por uma máquina fotográfica (*tikamano*). À conflagração, estes itens intervirão, como dizem os cantos, para que a passagem seja bem sucedida, no que se mostram fundamentais. Sobre as especificidades de cada um deles e de seus manipuladores, os Kapon foram como sempre bastante reticentes: tergiversavam alegando que se tratava ora de gaita ora de gravador ⁴⁶.

O curso da cerimônia pode ser esquematizado em poucas palavras. À exortação inicial seguem-se cantos, que são ou não acompanhados de dança. A decisão depende não somente do volume de participantes mas também do estado de espírito, de ânimo. Nas grandes cerimônias, interpolam-se, aos cantos, prédicas e rezas; nas demais, há uma prédica ininterrupta que sucede e supera em extensão os cantos, e, na sua seqüência, entoa-se uma reza que consiste no penúltimo ato da cerimônia. O consumo de bebida e comida vem encerrá-la, apenas nas cerimônias extremamente breves ele não ocorria.

As grandes cerimônias possibilitaram-me a apreensão, em particular, de alguns papéis rituais: *kaxirîfinin*, *oakînin*, *otînin* e *sochikonekanin*. Trata-se de papéis atribuídos, permanentes, porém, recusáveis. Ao mestre de cerimônia (*inq epuru*) incumbe selecionar as pessoas, que podem, no decorrer da vida, desfazer-se dos papéis. Dizem que, após o casamento, as mulheres acabam por abandoná-los devido aos ciosos maridos. O uso excessivo de bebida é também motivo

⁴⁶ Na obra de A. Butt Colson encontram-se os termos *likalika*, *tarikiran* e *kareda* que parecem semelhantes aos que recolhi entre os Kapon da Serra do Sol. O primeiro a autora (1967:401;1989:22) glosa por "música proveniente do céu" ou "instrumento musical usado no céu" e, num sentido estreito, refere a "acordião e gaita"; o segundo traduz "telegrama" (1985:131); e o terceiro, por "papel", "livro", "carta", "biblia ameríndia" (1967:390;1985:111,114;1989:21). Revela-se, assim, entre estes dados e os que recolhi, uma grande discrepância semântica quanto ao termo *tarikiran*.

Entre os Pemon (Taurepang), há uma trombeta designada pelo termo *uayi*, que parece remeter ao *wai* de que falam hoje os Kapon; veja Koch-Grünberg, 1982 II:195-97,213,215,217.

alegado para a abdicação. E não raro era o fato de que outras pessoas faziam as vezes dos *kaxirifinin* designados.

Há dois *kaxirifinin*, servidores de caxiri, que percorrem juntos todo o perímetro da igreja, onde se espalham os participantes. O primeiro fornece uma vasilha repleta da bebida, e o segundo a lava. *Oakinin* é aquele que corta a carne a ser distribuída; e *ofinin* é aquele que distribui a carne já cortada. Estes três executam os atos finais de uma grande cerimônia. E *sochikonekanin* é o responsável pela construção das casas públicas, não somente da igreja mas também da casa do caxiri.

A carne de caça ou de abate é artigo de excelência, que raramente figura no consumo alimentar do Aelúia; eventualmente são consumidos pequenos peixes, os únicos que surgem naquela região serrana. O artigo mais comum é o beiju de mandioca embebido em forte caldo de pimenta, chamado *damorida*. O consumo de bebida é farto, mas a suavidade do caxiri Kapon é tal que não chega a provocar embriagamento.

No primeiro Aelúia a que assisti, o *oakinin* designado não desempenhou seu encargo e expôs ao público que abandonava a função de cortador devido ao seu uso excessivo de bebida, em que houve consenso. Porém, não obtive notícia de sua sucessão.

Já o papel de *ina epuru* está associado às revelações, ao contato com os seres celestes que são a fonte dos cantos. Consiste, pois, numa posição cerimonial fundamental⁴⁷. O termo é por nós analisado em "mestre de cerimônia", "oficiante", "profeta", e literalmente significa "nossa ponta", "nossa extremidade", ao passo que na versão regional, o termo aparece traduzido por "pastor". Pode-se dizer, não sem hesitação, que alude também à esfera política. Esta hipótese funda-se em considerações retiradas, sobretudo, da literatura. Como foi breve minha estadia entre os

⁴⁷ Ao que parece, os profetas Kapon dispõem-se segundo uma organização centralizada. Os Kapon externaram a este respeito que os *ina epuru* reúnem-se periodicamente na aldeia de Amokokupai, situada na República da Guiana, à proximidade do monte Roraima, porém, não consegui informações mais detalhadas sobre tal centralismo. Desde o início do século, há referências a este aspecto, nas quais a aldeia de Amokokupai já aparece como o centro religioso Kapon, veja C.Cary-Elwes, [1909-23]1985. Isto coloca questões interessantes que somente uma pesquisa mais intensiva entre os Kapon poderá esclarecer.

Kapon, minhas incursões por estas vias surgem muito precárias, e a questão da confluência de ambos os poderes, político e religioso, pode apenas ser afforada aqui ⁴⁸.

Os Kapon afirmam que o *ina epuru* constitui-se por meio de revelações em que os *indjeri*, "sombras dos pais e mães dos recursos naturais", comunicam-lhe as palavras do ser celeste supremo chamado *papay*, "papai" ⁴⁹. Isto se passa no céu empíreo (*epîn*) durante os sonhos do profeta cuja língua, em tais ocasiões, fica luzente, plena de luz. Em virtude das revelações, o profeta assevera que ninguém pode chamá-lo *epukena*, "sábio", já que, nas cerimônias do Aleluia, ele está simplesmente transmitindo o que lhe fora anteriormente comunicado ⁵⁰. A fonte primeira de tudo o que ensina não é ele próprio, mas tal figura paterna celeste, que, ao que tudo indica, é um senhor da espécie humana. Assim, o profeta conforma, ao lado dos *indjeri*, um par de mediação, de mensageiros. Cada um surge como um semi-mediador entre os dois pólos mais distantes: *papay* e os humanos. Pode-se entrevêr uma dupla mediação nas observações de A. Butt Colson (1989:22) que dizem respeito a uma cadeia formada pelos quatro termos seguintes: o deus cristão e os anjos, figuras que os Kapon teriam tomado de empréstimo aos missionários, o profeta e os demais humanos. Se a posição do profeta na cadeia cósmica e na sociedade foi sobremaneira sublinhada pela literatura (Butt Colson, 1967:1985; Thomas, 1982; Whitehead, 1993), sua mensagem permanece obscura.

⁴⁸ Esta confluência aparece no primeiro artigo de A. Butt Colson sobre o Aleluia (1967), para desaparecer progressivamente ao longo de sua obra, onde predomina uma separação de poderes entre *xamã* (*piachan*), líder (*epuru*) e profeta (*ipu-kenak*), a partir da qual eventuais conjunções seriam atingidas.

P. Rivière (1983:428) afirma que, na Guiana, não é rara a conjunção dos papéis de líder, comerciante e *xamã*. Mas que, em tal região, é, sim, incomum o papel de profeta, que surgiria apenas entre os Pemon, Kapon e Waiyana.

No estudo do sistema político Macuxi, P. Santilli (1989:115-16) sublinha que, muito embora não focalize a relação entre liderança política e liderança ritual, estas esferas, entre os Macuxi, podem ou não se recobrir.

Já N. Whitehead (1993:298) entrevê, na Guiana, uma disseminada tradição de liderança de profética que teria permitido às sociedades daquela região inovações e adaptações constantes ao longo dos séculos.

⁴⁹ Segundo A. Butt Colson (1983-84c:369; 1989:20; Butt Colson & Armellada, 1990:35), os Kapon usariam, no Aleluia, o termo *papa*, "avô", para se referirem a deus. Assim, afirma a autora (1983-84c:369) "no lugar de 'Deus, o Pai' nós encontramos 'Deus, o Avô'". Ao passo que, o termo *papai* designaria "pai" (1977:56; 1985:132). Assevera, ainda, que os Pemon, sob influência da língua espanhola, teriam substituído o termo *papa* por *papai*, descrevendo deus como pai e conformando-se, pois, ao uso corrente no cristianismo, veja A. Butt Colson & C. Armellada, 1990:36.

⁵⁰ A. Butt Colson (1967:403, 411, 425; 1985:103-04, 120, 135, 137, 140; 1989:20, 22; Butt Colson & Armellada, 1990:13, 71-2, 83), para se referir à posição do líder religioso, utiliza-se do termo *ipu-kenak* (*pogenak*), "sábio" e reserva o termo *epuru* para uma liderança eminentemente política, denotaria "líder de grupo ribeirinho ou de aldeia".

Como urge um exame intensivo da mensagem profética, a discussão acima deverá ficar subsumida a tal exame.

Não sem hesitação pode-se falar sobre a completude da lista de papéis rituais acima referida, já que algumas mulheres pareciam desempenhar um papel específico na condução dos cantos, porém, tal suspeita não chegou a ser superada. Além disso, o oficiante do Aleluia foi, por vezes, a esposa do chamado "pastor". Ela ocupava uma extremidade do arco da dança, conduzia os cantos e as rezas e proferia as prédicas. Entretanto, não consegui saber se o fazia de acordo com um papel distinto ao de *ina epuru*, ou se fazia as vezes deste. Levanto a hipótese de que aí esteja em jogo uma reciprocidade de perspectivas, que faz com que os papéis sejam invertidos no decurso do ritual. As posições de mestre e de aprendiz circulariam entre homens e mulheres. Esta dualidade é fundamental.

2. Cantos

O tema da conflagração prospectiva é veiculado principalmente nas prédicas, rezas e cantos durante a cerimônia do Aleluia. Ao que parece, é no repertório de cantos que se concentram de modo mais denso as proposições Kapon atinentes à destruição da terra e à possibilidade de se furtar ao cataclismo. Esta foi, aliás, a fonte a que recorri, em larga medida, para entrevêr as proposições acima mencionadas.

Os cantos e rezas do Aleluia são formas de prece, de comunicação dos homens com os seres celestes. Estes últimos nada dizem, não perguntam tampouco respondem. Ao passo que os humanos perguntam, ordenam e declaram.

A exegese deste material defrontou uma série de dificuldades de monta. Ora claudicava a tradução justalinear ora, a tradução livre, quando não, ambas a um só tempo. Assim, o volume passível de ser apresentado nesta dissertação acabou sendo pequeno. Creio que um trabalho mais intensivo entre os Kapon possa preencher as lacunas e sanar as irregularidades decorrentes desta primeira empreitada exegética, possibilitando a elaboração de um *corpus* de pelo menos

cinquenta cantos, que já se encontram gravados e transcritos, e de rezas com até trezentas e cinquenta unidades constitutivas.

Os oito cantos abaixo reproduzidos não fazem juz à verve Kapon, porém, constituem uma amostra não totalmente viciada do repertório compilado. Entre os cantos selecionados para a exposição e os demais não há uma distância considerável na tessitura. Estes cantos anunciam alguns dos elementos sobre os quais estaremos debruçados no correr deste capítulo. Entretanto nossa exposição não se limitará a estes oito cantos. É certo, pois, que nem todos os tópicos que abordaremos nas seções seguintes poderão ser vistos diretamente nos cantos onde fomos buscá-los.

O canto como um todo é proferido uma única vez durante a cerimônia, e a disposição em que aparecem abaixo não corresponde a uma ordem necessária. No que tange às rezas, não reproduziremos nenhuma delas, em virtude das dificuldades acima referidas.

Entraremos, assim, diretamente na atmosfera de idéias em que se movimentará este capítulo.

I.

1. pazigo wîpîremanpîman papay
meninas estão rezando papai

As meninas estão rezando, papai

2. to ilebakí papay
elas ajude papai

Ajude-as, papai

3. pazigo wemaymupapîman papay
meninas estão aprendendo a falar papai

As meninas estão aprendendo a falar, papai

4. pazigo usenzimapîman papay
meninas estão trocando de pele papai

As meninas estão trocando de pele, papai

5. to yeramayk papay
elas olhe papai

Olhe-as, papai

As meninas estão rezando, papai Ajude-as, papai As meninas estão aprendendo a falar, papai As meninas estão trocando de pele, papai Olhe-as, papai
--

II

1. pazigo wîpîremapîman to wîpîremapîman papay
meninas estão rezando elas estão rezando papai

As meninas estão rezando, elas estão rezando, papai

2. a kareta pona mayin imenukakî
seu livro em palavra inscreva

Faça inscrições em seu livro

3. pazigo wemaymupanpîman
meninas estão aprendendo a falar

to wemaymupanpîman papay
elas estão aprendendo a falar papai

As meninas estão aprendendo a falar, elas estão aprendendo a falar, papai

4. pazigo usenzimanpîman
meninas estão trocando de pele

to usenzimanpîman papay
elas estão trocando de pele papai

As meninas estão trocando de pele, elas estão trocando de pele, papai

As meninas estão rezando, elas estão rezando, papai Faça inscrições em seu livro As meninas estão aprendendo a falar, elas estão aprendendo a falar, papai As meninas estão trocando de pele, elas estão trocando de pele, papai

III

1. aleluya sîrî pazigo
Aleluia mesmo meninas

O Aleluia mesmo, meninas

2. umaymukon be papay nikupîpî
nossa palavra para papai fez

Papai fez para nossa palavra

3. aypilipin sîrî pazigo
aypilipin mesmo meninas

O Aypilipin mesmo, meninas

O Aleluia mesmo, meninas Papai fez para nossa palavra O Aypilipin mesmo, meninas
--

IV

1. wakî pe eyeseru wesipîk wîpîrema
bonita como palavra por isso estou rezando

sîrî papay
mesmo papai

É bonita sua palavra por isso estou rezando mesmo, papai

2. wakî pe aleluya wesipîk wemaymupa
bonito como Aleluia por isso aprendendo a falar

sîrî papay
mesmo papai

É bonito o Aleluia por isso estou aprendendo a falar mesmo, papai

3. wakî pe epîn winon wesipîk
bonito como céu empireo do por isso

usenziman sîrî papay
estou trocando de pele mesmo papai

É bonito o que vem do céu empireo por isso estou trocando de pele mesmo, papai

É bonita sua palavra por isso estou rezando mesmo, papai É bonito o Aleluia por isso estou aprendendo a falar mesmo, papai É bonito o que vem do céu empireo por isso estou trocando de pele mesmo, papai

V

1. wîpîrema yedanikî epukena
estou rezando olhe sábio

Estou rezando. olhe. sábio

2. aleluya pîk yedanikî epukena
aleluia este olhe sábio

Este Aleluia. olhe. sábio

3. wemaymupa yedanikî epukena
aprendendo a falar olhe sábio

Estou aprendendo a falar. olhe. sábio

4. eyeseru pîk yedanikî epukena
palavra esta olhe sábio

Esta palavra. olhe. sábio

5. aypilipin pîk yedanikî epukena
aypilipin este olhe sábio

Este Aypilipin. olhe. sábio

6. usenzima yedanikî epukena
estou trocando de pele olhe sábio

Estou trocando de pele. olhe. sábio

<p>Estou rezando. olhe. sábio Este Aleluia. olhe. sábio Estou aprendendo a falar. olhe. sábio Esta palavra. olhe. sábio Este Aypilipin. olhe. sábio Estou trocando de pele. olhe. sábio</p>
--

VI

1. sisosikray a maymu kupî metaypek
Jesus Cristo sua palavra fiz ouviu

Jesus Cristo, ouviu que fiz (cantei) sua palavra?
2. tiwîpîremay a maymu kupî metaypek
rezei sua palavra fiz ouviu

Ouviu que fiz (cantei) e rezei sua palavra?
3. tiwemaymupay a maymu kupî metaypek
aprendi a falar sua palavra fiz ouviu

Ouviu que aprendi a falar e fiz (cantei) sua palavra?
4. epukena a maymu kupî metaypek
sábio sua palavra fiz ouviu

Sábio, ouviu que fiz (cantei) sua palavra?
5. tivesenzimay a maymu kupî metaypek
troquei de pele sua palavra fiz ouviu

Ouviu que troquei de pele e fiz (cantei) sua palavra?
6. papay mumu a maymu kupî metaypek
filho do meu pai sua palavra fiz ouviu

Filho do meu pai, ouviu que fiz (cantei) sua palavra?
7. ui kîray a maymu kupî metaypek
irmão mais velho Cristo sua palavra fiz ouviu

Irmão mais velho, Cristo, ouviu que fiz (cantei) sua palavra?

<p>Jesus Cristo, ouviu que fiz(cantei) sua palavra? Ouviu que fiz(cantei) e rezei a sua palavra? Ouviu que aprendi a falar e fiz(cantei) sua palavra? Sábio, ouviu que fiz(cantei) sua palavra? Ouviu que troquei de pele e fiz(cantei) sua palavra? Filho do meu pai, ouviu que fiz(cantei) sua palavra? Irmão mais velho, Cristo, ouviu que fiz(cantei) sua palavra?</p>
--

VII

1. epukena ekonekapî umaymukon menukapîman
sábio transformado nossa palavra está inscrevendo

O sábio. transformado. está inscrevendo nossa palavra

2. sîrîba po ekonekapî umaymukon - menukapîman
banco em transformado nossa palavra está inscrevendo

Transformado em banco. está inscrevendo nossa palavra

3. pîrada po ekonekapî umaymukon menukapîman
banco em transformado nossa palavra está inscrevendo

Transformado em banco. está inscrevendo nossa palavra

O sábio. transformado. está inscrevendo nossa palavra
Transformado em banco. está inscrevendo nossa palavra
Transformado em banco. está inscrevendo nossa palavra

VIII

1. sisosikray kareda mayin apon uyepî
Jesus Cristo livro palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) de Jesus Cristo está vindo

2. wakî pe wîpîrema to mayin apon uyepî
bonito como rezar bem palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu rezar bem e bonito.

3. wakî pe wemaymupa to mayin apon uyepî
bonito como aprender a falar bem palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu aprender a falar bem e bonito.

4. epukena kareda mayin apon uyepî
sábio livro palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) do sábio está vindo.

5. wakî pe usenzima to mayin apon uyepî
bonito como trocar de pele bem palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu aprender a falar bem e bonito.

6. papay mumu kareda mayin apon uyepî
filho do pai livro palavra banco está vindo

O livro inscrito (o banco das palavras) do filho do meu pai está vindo

<p>O livro inscrito (o banco das palavras) de Jesus Cristo está vindo O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu rezar bem e bonito. O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu aprender a falar bem e bonito. O livro inscrito (o banco das palavras) do sábio está vindo. O livro inscrito (o banco das palavras) está vindo para eu aprender a falar bem e bonito. O livro inscrito (o banco das palavras) do filho do meu pai está vindo</p>

3. A água incandescente e o banco celeste

A porção cosmológica em apreço não constitui, para os Kapon, terra de ninguém. Trata-se, antes, de um domínio do *ina epuru*, que analisamos atrás em "mestre de cerimônia" e "profeta", e que literalmente significa, "nossa ponta", "nossa extremidade": na versão regional, o termo aparece traduzido por "pastor"⁵¹. Este especialista se constitui por meio de revelações, o que o torna conhecedor das rezas e cantos do Aleluia, e, apto, pois, a ensiná-los aos demais, a antevêr a destruição da terra, anunciar a chegada do messias e propugnar a troca de pele e a passagem para o além.

No entanto, tudo isto não chega a conformar matéria cristalina, posto que a população parece hesitar frente à profecia. Se, entre os Kapon, não há, a respeito daqueles temas, uma proliferação sincrônica de profecias que dificulte a abordagem, depara-se, sim, com dificuldades introduzidas pela postura um tanto descrente daqueles face à cataclismologia.

Com efeito, o mestre de cerimônia reiteradamente dizia em suas prédicas: "ninguém está acreditando". Ao que tudo indica, a conflagração, a chegada do messias, a passagem para o além e todos os temas correlatos não configuram, para os Kapon, matéria de autêntica fé. Voltaremos a isto

O profeta da aldeia Serra do Sol falava de uma profecia sem data fixa, em cujo centro colocava a chegada do filho do senhor da raça humana, a iminência da conflagração universal cujo propulsor último será uma abundante água incandescente, e a passagem para a sobrenatureza. Com a chegada daquele personagem será instaurada uma nova ordem cósmica. Trata-se, pois, de um messias. Além disso, é preciso dizer que os Kapon referem-se ao filho do senhor da raça humana de

⁵¹ O termo *epuru* e seus cognatos são recorrentes na literatura: *tepuru*, "mestre de cerimônia" (Roth, 1924:476); *epururu*, "coisa que está no final" (Gillin, 1936:24); *ebulu*, "líder religioso", "líder aldeão" (Butt, 1965-66:151,178;1967:425); *epuru*, "líder de grupo ribeirinho" (Butt Colson 1983-84b:111); *tok epuru*, "seu manipulador", "líder aldeão", onde *tok*, "eles", *epu*, "um cabo, trato, alguma coisa que manipula" e *ru*, "sufixo possessivo" (Butt Colson, 1983:494); *tepuru*, "capitão" (Thomas, 1982:131).

diversas maneiras: "sábio", "irmão mais velho", "filho do pai", "Jesus Cristo" e "banco", dentre outros (veja canto VI). Cumpre, por ora, retêr que tal personagem é um banco celeste que fala.

Aparentemente a figura do banco celeste, que nos parece capital no Aleluia, não esteve presente em nenhum dos relatos sumarizados no capítulo anterior ⁵². O ponto mais interessante a se perceber é que, nos relatos atrás apresentados, havia, sim, um análogo oculto do banco celeste nos papéis e livros, que tão recorrentemente foram noticiados pela literatura Kapon. O presente capítulo converge para o descortinamento desta questão.

O profeta exortava todos à aprendizagem das danças, rezas e cantos do Aleluia, asseverando que, somente por esta via, a passagem para o além será propiciada e a aniquilação terrestre será contornada. A prática do Aleluia aparece frequentemente referida nos próprios cantos, por meio das expressões "fazer o alcluia" (*alehuya kupī*) e "fazer o aypilipin" (*aypilipin kupī*): o ritual é referido pelos Kapon através destes dois termos: *aypilipin* e *alehuya* (veja canto III). Muito embora tal sinonímia tenha sido colocada fora de dúvidas na exegese dos cantos, optamos em designar o rito em apreço somente pelo termo aleluia, uma vez que pertence à da literatura corrente sobre os Kapon e parece-nos inútil substituí-la pela outra.

É somente à chegada do banco celeste que o rito, além de significar, produzirá efeitos, modificações. Estas referem-se a uma dupla troca de pele e a uma subida para o céu empíreo, ambas de caráter cabal e irreversível. Já as cerimônias que se observam atualmente têm um caráter incompleto, visto que estamos não precisamente no fim deste mundo, mas às suas vésperas. Prova disso são os recém-nascidos com deficiências físicas, a duração dos dias, as deformações terrestres, a altura dos indivíduos, o envelhecimento, as doenças e a morte, dentre outros. A este respeito, diz-se que a amplitude do dia está diminuindo paulatinamente, visto que o sol passa cada vez mais rapidamente pelo céu, tornando as semanas cada vez menores. De modo concorrente, afirma-se que os próprios indivíduos vão se tornando gradativa e inelutavelmente *ipun umadī*, "indivíduos diminuídos": a cada geração nascem, segundo a cataclismologia Kapon, indivíduos que

⁵² Na literatura Kapon, há, porém, algumas referências diretas a certos bancos, cujo lugar irrisório não nos permitiu que as abordássemos no capítulo anterior; neste o serão oportunamente.

serão de estatura física menor do que os da geração anterior. Além disso, que se trata de pessoas reduzidas a verdadeiros autômatos, *ipun pira*, "sem vontade própria". Este estágio figura, nos cantos do Aleluia, dentre os motivos pelos quais o rito é realizado. Afirmam ainda que o envelhecimento vem-se acelerando também progressivamente, tornando demasiadamente velhos os indivíduos nascidos há não tanto tempo; e que as doenças estão igualmente aumentando num prenúncio da destruição da terra. Ademais, asseveram que se têm verificado grandes deformações terrestres sob a forma de crateras profundas, o que indicaria a mesma aniquilação. É interessante ressaltar que deste último sinal conflagratório tem-se já notícia em fins do século passado, por ocasião da passagem do geólogo Charles Barrington Brown (1877:283) por aldeias Kapon (Patamona) situadas na porção meridional da então Guiana Inglesa. Pode-se ver na citação abaixo o significativo apontamento feito pelo autor:

"(...) era correntemente dito entre os habitantes da circunvizinçaça que agora que um homem branco tinha chegado entre eles, seu pais desapareceria sob água e outros infortúnios cairiam sobre eles. Geólogos mostraram que grandes áreas do pais estão sofrendo depressão, mas esta é a primeira vez que um geólogo foi acusado de ser a causa de tal processo de desabamento."

Entretanto, parece-nos que os brancos - geólogos ou missionários - foram concebidos, antes, como mensageiros privilegiados da aniquilação terrestre vindoura e da subsequente vida celeste de abundância

Esta lista de índices conflagratórios não se encerra aí, tanto que meu manifesto e exacerbado interesse pelo Aleluia foi também concebido como índice do cataclismo. Dentre esses, o mais impressionante consiste no lançamento de livros. Emprega-se aí o sentido próprio da palavra lançamento, visto que os Kapon afirmam hoje que livros são enviados do céu para a terra. Não exibiram para mim tais exemplares, porém relataram-me que tal fato havia sido, há pouco, observado naquela região. Como salientou o capítulo anterior, a recorrência deste tema remonta ao século passado; hoje, figura nos cantos do Aleluia de onde ilumina a hermética questão da predileção Kapon por papéis, escritos ou não, de tal modo que fornece pistas valiosas para a razão deste fascínio.

Além disso, afirmava o profeta, em suas prédicas durante o Aleluia, que é na cidade que os índices da conflagração tornam-se, com maior freqüência, patentes. Dizia ele que em São

Paulo estava acontecendo "muita coisa ruim e grande" - muitas mortes -, e que, por isso, eu havia ido para a Serra do Sol com o intuito de aprender o Aleluia. E que ele não se fazia acreditar pelos Kapon porque estes, estando longe da cidade, não tinham ao alcance dos olhos muitos fatos comprobatórios da conflagração. Se os vissem tal como estão de fato acontecendo, acreditariam no que falava, ficariam com medo e iriam imediatamente para a igreja, sequer ficariam em casa ⁵³.

A esta teratoscopia é somente o *ina epuru* que pode proceder cabalmente, já que, à diferença das demais pessoas, vê todos os presságios ⁵⁴. Estes já foram enunciados, em algum momento prévio, pelo ser celeste a quem chamam *papay*, que se valeu de "palavras catastróficas", *tekarê*, que já estão se tornando realidade e que são conhecidas apenas pelo *ina epuru*.

Já a conflagração universal é esperada sob a forma de água abundante que não constitui propriamente um dilúvio, dado que se trata de uma água que queima ⁵⁵. É como gasolina, explicam os Kapon. Este compósito água-fogo (*paraw*) é tema muito raro nos cantos, em apenas dois destes foi enunciado, aliás, juntamente a *iri* e *makoy* - termos ditos sinônimos glosados por "sujeira", "bicho", "velhice", "satanás" -, que representam igualmente agentes malévolos ⁵⁶. Os cantos do

⁵³ Entre outros grupos Carib da Guiana, o tema do fim do mundo é também registrado, veja C.Lévi-Strauss, [1968]1987a:225:[1964]1991:222. A culminação diurna da constelação do Corvo e o encontro entre uma serpente celeste devoradora e as Plêiades aparecem naquela região como sinais do fim deste mundo. Veja D.Thomas, 1976 e G.Andrello, 1993 para o mesmo tema entre os Pemon.

⁵⁴ Os termos kapon *eneogei*, "vidente" e *enewadare*, "aquele dotado de extraordinária percepção ou visão", apresentados por A.Butt Colson (1965-66:183;1977:43;1985:142), parecem corresponder ao atributo acima salientado.

⁵⁵ Lembre-se que o missionário W.Brett, na primeira metade do século passado, também encontrou, entre os Kapon, menção a um "fogo imenso e dilúvio" que destruiriam o mundo. Na obra de A.Butt Colson (1971:40), pode-se observar algo semelhante na seguinte declaração de um Kapon: "Se as pessoas beberem muito, elas serão más; (...). Deste modo, elas não O atingirão, mas irão para água e fogo, escuridão e pecado." Esta conjunção de água e fogo não é, porém, tema explorado pela autora.

Para os Pemon (Taurepang), T.Koch-Grünberg (1982 II:18-9.39-43) menciona um cataclisma inaugural provocado por dilúvio seguido de um incêndio de grandes proporções. Mais recentemente, G.Andrello (1993:152) assinala um "lago de fogo" na cataclismologia contemporânea Taurepang.

Vê-se ainda o tema da água que queima na mitologia guianense do mel (cf. Roth, 1915:200-01; Lévi-Strauss, [1968]1987a:134.207). Do ponto de vista do mel, a água é fogo, pois, como explica W.Roth, "do mesmo modo que a água misturada ao mel enfraquece e deteriora este último, assim o fogo funde e destrói a cera".

⁵⁶ M.Swan (1958:226) glosa *magoy* por "pecado". O mesmo faz A.Butt Colson (1967:409-10;1989:22;Butt Colson & Armellada, 1990:72.82), que apresenta ainda o termo *ōri*, "mal".

Segundo T.Koch-Grünberg (1982 II:18) o termo Kapon para "mal, maligno" seria *mahgee*. Na cosmologia Taurepang, G.Andrello (1993:139-40) verifica também semelhante termo. Afirma que *makoi* possui duas acepções: é um ato e uma entidade. Significa "pecado" e "inimigo", "predador", "Satanás".

Aleluia sublinham, antes, os meios de se furtar a tais perigos. No entanto, não se trata propriamente de um rito conjuratório, posto que não se pode retardar a conflagração, muito embora se possa contorná-la ⁵⁷.

Esta conflagração vindoura é associada ao cataclismo originário que, através de um dilúvio, pôs fim ao estado primevo de imortalidade e abundância em que viviam os antepassados dos Kapon, ao qual se seguiu a presente condição humana, um estado de mortalidade, trabalho e sofrimento em que se vive atualmente. Contudo, não obtive uma versão contemporânea do mito da árvore da vida que versa sobre tal conflagração inaugural, de que se conhece, na literatura Kapon, uma variante recolhida no século passado ⁵⁸. De modo reticente, os Kapon disseram-me somente que hoje não se encontram mais os peixes grandes que outrora abundariam naquela região serrana

A associação acima mencionada é negativa, posto que cumpre impedir que a conflagração vindoura se torne, tal como aquela primordial, incontornável. Isto será conseguido somente por meio da prática do Aleluia: das danças, rezas e cantos de que este se compõe. Se o primeiro cataclismo degradou a vida em virtude do comportamento impróprio de Makunaima, um trickster, que culminou no indevido corte da gigantesca árvore da vida, a segunda será ainda mais radical, produzirá a aniquilação terrestre. Diz o mestre de cerimônia que isto decorrerá do comportamento igualmente impróprio dos Kapon atuais: as brigas, fofocas, embriaguez e assassinatos ⁵⁹.

⁵⁷ A cataclismologia que se nos afigura aspecto fundamental da cosmologia Kapon é mencionada de passagem por A. Butt Colson (1967:423), com relação a um profeta do Aleluia cujas preocupações com o fim do mundo e com a imortalidade seriam fruto da catequese efetuada, entre os Kapon, na segunda metade deste século, pela missão Adventista do Sétimo Dia, situada no rio Kamarang, a noroeste da República da Guiana.

⁵⁸ O missionário anglicano W. Brett (s/d₂:126-34) apresenta uma versão Kapon do mito da árvore da vida em que o corte da árvore é efetuado por um filho de Makunaima. Este ato, considerado pelas outras versões guianesas extramamente desastroso, aparece ali como uma bênção: "*embora mais trabalho para mim, isto, uma bênção será*". diria o filho de Makunaima. A respeito desta versão T. Koch-Grünberg (1982, II:226) escreve que se nota facilmente "*a mão corretora*" do missionário, que teria tornado o malévolo Makunaima numa figura misericordiosa, e, ainda, um seu irmão em seu filho. Forjando, assim, um paralelo com o cristianismo num estranho estilo poético.

⁵⁹ Se a primeira água letal provinha do interior da gigantesca árvore da vida, a fonte da água incandescente que produzirá a segunda conflagração é tópico que desconheço.

Como já aludi, a água que queima e seus pródromos mais modestos não inspiram aos Kapon um temor que os obceque. Ao contrário, os discursos do mestre de cerimônia e os cantos buscam persuadi-los dessa ameaça bem como da chegada do banco celeste que instará a nova ordem cósmica⁶⁰. A ênfase na descrença torna-se patente no verso seguinte -

yetanin pîra yapinin pîra

"ninguém está escutando, ninguém está segurando (acreditando)" -

que foi reiteradamente entoado, como de costume, em um canto do Aleluia. Contudo, pode-se entrevêr o outro lado desta descrença aparentemente generalizada a partir das menções do mestre de cerimônia a *esenday*, à "dissonância" gerada pela coexistência de *yapîrî*, "adptos", e *inîmîraq*, "descrentes, recalcitrantes". Contra este estado de discórdia também se voltam as admoestações do mestre de cerimônia que parece buscar adeptos incondicionais⁶¹.

Poder-se-ia vislumbrar na ênfase à descrença mera retórica, porém, esta me parece uma hipótese pouco verossímil. Com efeito, são poucos os que sabem os cantos do Aleluia - nota-se que o oficiante é seguido aos tropeços pelo público -, bem como, os que afluem assiduamente às cerimônias. Além disso, as fitas que gravei no Aleluia exerciam sobre os Kapon um irrisório apelo se comparado ao da gravação feita em uma sessão xamanística, que era, sim, inequívoco. Não estou certa sobre o tema mais "popular" de conversação entre os Kapon, mas seguramente os cantos do

⁶⁰ Isto parece marcar uma diferença dos Kapon com relação a outros povos que falam também de uma conflagração, porém, que o fazem notadamente com temor, como os Xerente (Lévi-Strauss, [1964]1991:188,275-77), os Guarani (Schaden, 1962:134) e os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a:196).

⁶¹ A. Butt Colson (1967:432) salienta que não há oposição organizada ao Aleluia, porque, na sociedade Kapon, não reside um poder coercitivo que impusesse a crença. Detecta, sim, ceticismo e apatia face ao Aleluia. Isto adviria de uma fraca organização social, que caracterizaria os Kapon como um "*povo fracamente organizado e de mentalidade independente*" ("*loosely organized and independent-minded people*"). Afirma a autora que dificilmente os Kapon concentram, por longo tempo, os interesses numa mesma direção. Veja A. Butt Colson, 1967:409,413, 432.

A autora (1967:409) sublinha ainda o ceticismo das mulheres, que teria levado o fundador do Aleluia a ensinar tal ritual aos homens.

Este traço da descrença é também apresentado por D. Thomas (1976:13:36) com relação aos Pemon. O autor perfilha a referida hipótese de A. Butt Colson, afirmando que "*a estrutura social permite uma ampla margem de voluntarismo que caracteriza as atividades religiosas dos Pemon e a liberdade de não participar nelas, para fazer praticamente o que cada um queira*".

Penso que uma correlação simples entre estrutura social e estrutura cosmológica é falaciosa. Parece-me necessário indagar sobre a especificidade da adesão religiosa Kapon, como bem procedeu Viveiros de Castro (1992) para os Tupi-Guarani.

De resto, a literatura compulsada, aponta, antes, para um suposto fanatismo religioso dos Kapon.

Aleluia não o são. Entretanto, o Aleluia parece-me via analítica privilegiada, posto que fala de proposições fundamentais acerca da condição humana.

O *ina epuru* tentava ainda combater, em suas prédicas, a apatia face à aprendizagem dos cantos do Aleluia, apelando para os brancos. Preconizava que, após a minha estadia na Serra do Sol, mais e mais brancos (*karaiwa*) igualmente desejosos de conhecer o Aleluia chegariam naquela aldeia, e que eles, os Kapon precisavam aprender os cantos para ensiná-los aos brancos. Advertia, porém, que não poderiam deixar-se gravar individualmente porque isto lhes deixaria com mais preguiça, e que acabariam por desistir do aprendizado do Aleluia. Não estou bem certa de todas as implicações desta assertiva, mas havia nisso um manifesto à memória pessoal tanto que, noutra passagem, o *ina epuru* alertava o público contra o esquecimento dos cantos, frisando que o guardião por excelência da memória deveria ser não o gravador mas as próprias pessoas.

Os Kapon fazem tal descrença remontar, como aludem os cantos, à fundação do Aleluia, ao "tempo dos antigos", em que os Kapon, através dos Pemon (Macuxi) na região da Raposa, território contíguo ao dos Kapon, teriam entrado em contato pela primeira vez com o Aleluia.⁶² Malgrado a fragmentaridade desta informação, sugere-se aí que o Aleluia, desde sua fundação, esteve longe de ser objeto de autêntica fé.

As observações precedentes encontram eco na mitologia da região, como mostra um mito Macuxi que relata a tentativa malograda de um xamã em safar o grupo de uma catástrofe iminente. Como não se fizesse acreditar, foram todos mortos, à exceção do próprio xamã, esposa e filhos, que se refugiaram em uma serra (Diniz, 1961:83-4). Tudo o que precede nos coloca diante de um estilo de religiosidade em que, como bem diz Viveiros de Castro (1992:36), a adesão está "*condicionada à veracidade das profecias e à eficácia das curas*".

As balizas identificadas acima circunscrevem o campo em que nos situamos. É menos à cataclismologia propriamente dita que nos voltaremos e, muito mais à passagem para a sobrenatureza que o ritual do Aleluia possibilita.

⁶² Esta versão acerca da fundação do Aleluia é condizente com aquelas recolhidas por A. Butt Colson (1967:1985).

4. As pesadas mulheres

O quadro anteriormente esboçado é complexificado por uma distinção que, por vezes, foi sobreposta àquela entre *inimira*, "descrente, recalcitrante" e *yapiri*, "adepto". Trata-se da diferenciação entre homens e mulheres.

Afirma o *ina epuru*, em suas prédicas, que as mulheres precisam dedicar-se mais do que os homens ao aprendizado do Aleluia porque elas são pesadas (*inane?*). Esta assertiva, que comporta uma conotação pejorativa, fala de uma incapacidade feminina. O termo *inane?*, com que os Kapon qualificam as mulheres, refere-se não só ao peso mas também à preguiça. Expressa-se, por seu meio, que as mulheres não aprendem tão facilmente quanto os homens e, por isso, precisam entoar mais exaustivamente as tão notáveis repetições de que se constroem os cantos do Aleluia: ao passo que aos homens, porque são fortes, bastam esforços menores para aprender a cantar e dançar o Aleluia⁶³. Além disso, o peso, apanágio feminino, dificulta a troca de pele por que passarão todos os que, à chegada do banco celeste, cantarem e dançarem em fuga para a sobrenatureza. Assim, afirmam os Kapon que as mulheres não são propensas à troca de pele, que é tema que ocupa lugar de destaque na cosmologia Kapon⁶⁴.

Nota-se que a incapacidade feminina já está expressa no termo com qual as mulheres são referidas nos cantos, *pajiko*, "meninas" (veja os cantos I.II.III). Ao que parece, as mulheres, da perspectiva do Aleluia, são sempre aprendizas, isto é, meninas. Nos cantos, as referências a elas são fartas e, nos cerimoniais, as mulheres avultam no contingente bem como na impostação da voz. Nos cerca de cinquenta cantos (*eren*) que recolhi não se encontra menção a qualquer outro segmento

⁶³ Entre os Guarani, o peso excessivo impede a todos que alcancem a Terra sem mal. Segundo C.Nimuedaju ([1914]1987:104), o excesso de peso é decorrente do consumo de alimentos europeus e do uso de vestimentas européias. Acrescenta posteriormente H.Clastres (1978:103) que "*talvez o peso não venha ao corpo somente das comidas que ingere, mas de todo o peso da lei social*". Tratar-se-ia, pois, de um excesso de sociedade, de relações, das quais seria necessário desembaraçar-se. O Além, para os Guarani, seria o lugar da não-relação, da solidão.

⁶⁴ Os Kapon invertem assim a proposição Barasana que associa às mulheres a capacidade de longa vida, em virtude da menstruação que seria uma troca de pele natural (cf. C.Hugh-Jones, 1979).

social - a coletividade surge como objeto do enunciado, sendo referida por *ina*, "nós" -, ao passo que, em dez cantos, as "meninas" aparecem e, quase sempre, em todos os versos, o que as faz um dos tópicos mais recorrentes.

Vê-se, nos cantos com que introduzimos este capítulo, que elas inscrevem-se como sujeito e objeto do enunciado e, também, como vocativo (veja cantos I, II, III). Muito embora parcela significativa da população masculina não afluísse ao Aleluia, esta orientação feminina do ritual não tornava herméticos os cantos do Aleluia a meninos, rapazes e homens adultos.

Além disso, o oficiante das cerimônias nem sempre coincidia com aquele a quem designavam "pastor" (*ina epuru*). No mais das vezes, quem as conduzia era sua esposa. Esta mulher oficiou várias das cerimônias a que assisti, até mesmo um dos grandes rituais, enquanto o "pastor" secundava-lhe no arco da dança, bem como na impostação da voz durante os cantos e rezas. Isto vem reforçar ainda mais a orientação feminina do Aleluia⁶⁵. Não pude saber se o fazia de acordo com um papel distinto ao de *ina epuru*, ou se fazia as vezes deste último, num jogo de perspectivas, onde as posições de mestre e de aprendiz circulam entre homens e mulheres.

Na literatura, pode-se entrevêr esta orientação na seguinte passagem de T.Koch-Grünberg ([1917]1979 I:67):

"Todas as manhãs e todas as tardes às seis, o cacique com sua estimada buzina, (...), chama a todos os "crentes". (...). Então se podem observar cenas graciosas. (...). As moças são as mais piedosas. (...)"

E, em uma das versões recolhidas por A. Butt Colson (1967:401) sobre a fundação do Aleluia, encontra-se com mais clareza referência à incapacidade feminina acima referida. A passagem seguinte dá-nos tal notícia:

"Então a ele (o fundador do Aleluia), Deus, que lhe estava falando, disse que devia rezar pelas mulheres. Homens podem rezar por si mesmos porque eles sabem como rezar corretamente, mas meninas não sabem nada acerca de rezas" (Butt Colson, 1967:401).

⁶⁵ É interessante notar que, no norte amazônico, a mitologia do mel sublinha também a uma educação das mulheres (cf. Lévi-Strauss, [1968]1987a). Tal mitologia fala de uma educação que capacite as mulheres à vida em sociedade, através da eliminação das características femininas anti-sociais: a avareza e avidez. Já no ritual do Aleluia, vê-se uma educação que prepara principalmente as mulheres para a sobrenatureza, posto que os homens seriam mais propícios àquela.

Frise-se a utilização dos termos mulheres e meninas, os quais, ao primeiro relance, parecem remeter a duas realidades distintas. Creio que o segundo termo deveria vir acompanhado por aspas para indicar o seu sentido metafórico. A. Butt Colson (1967) não toca neste aspecto específico, porém, em sua obra, o viés feminino do Aleluia atinge grande visibilidade. Ali a questão é inicialmente tangenciada na passagem seguinte:

"A princípio, os dois (os profetas fundadores do Aleluia) ensinaram seus parentes femininos apenas, suas filhas em particular. Então, por causa do ceticismo (pecados nas mulheres), eles ensinaram os homens. A princípio, eu era incapaz de compreender porque ambos os profetas tentavam ensinar as mulheres anteriormente aos homens, e eu assumi que isto poderia advir da prática dos missionários de dizer aos seus visitantes ameríndios, que frequentemente seriam grupos de homens que iam trabalhar na costa, que ensinassem as mulheres e crianças, em seu retorno. Contudo, a interpretação ameríndia da história de Adão e Eva, ilustrativa da fraqueza das mulheres, parece ser a causa" (Butt Colson, 1967:409-10).

Contudo, esta última hipótese não é desenvolvida no decorrer do referido artigo: com efeito, encerra-se no ponto acima reproduzido. Posteriormente, A. Butt Colson (1983-84c:364-65; 1985:140) veio a abordar tal questão recorrendo à uxorilocalidade, que se lhe afigura regra fundamental da sociedade Kapon. Assim, sustenta a autora que os homens seriam, em sua mobilidade, os vetores da cultura material e não-material, em que estaria incluído o Aleluia, e as mulheres figurariam os receptores.

Entre as hipóteses de A. Butt Colson pode-se notar mudanças consideráveis. Se as duas primeiras ancoram-se no contato dos Kapon com os missionários, a terceira busca as razões internas à sociedade. Neste movimento, todos os atributos, contraditórios ou não, emprestados inicialmente às mulheres - descrença, incapacidade e volubilidade - são simplesmente substituídos por um caráter imóvel, que seria decorrente de uma uxorilocalidade supostamente normativa.

Como o padrão residencial Kapon não é assunto inequívoco, haja visto que não há trabalhos intensivos a este respeito e que, na Guiana, o que predomina é, antes, a tendência uxorilocal e o ideal de endogamia aldeã, a terceira hipótese parece-me precária. Além disso, depreende-se dos relatos do jesuíta C. Cary-Elwes ([1909-23]1985:124) que, entre os Kapon e Waiwai, cabia às

mulheres as expedições de coleta de preces, o que pode ser visto nas passagens seguintes. Surpreso, o jesuíta pergunta aos Kapon,

"Como vocês sabem isto?" Eu lhes disse.. 'Eu nunca a ensinei a ninguém aqui'. 'Nós ouvimos dizer que, na aldeia de St.Francis Xavier, tinham uma nova reza' eles disseram, 'assim, nós enviamos três mulheres para aprendê-la e elas ensinaram-na para nós' "

e, aos Waiwai, indaga o seguinte:

"Como vocês chegaram a aprender as rezas? Eu perguntei-lhes. 'Nós enviamos quatro mulheres para o país dos Wapishana' (uma viagem de quinze dias, no mínimo) 'e dissemo-lhes que não retornassem até que elas soubessem as rezas perfeitamente' "

Acrescente-se ainda que D.Thomas (1982:151) nos fala de uma profetiza do Aleluia chamada Consuelo que, entre os Pemon, dispunha de *"uma forte reputação que lhe permitia presidir diferentes congregações, em áreas muito remotas umas das outras, durante o curso de muitos anos"*.

Assim, a hipótese "ginecostática" de A.Butt Colson parece-nos inadequada ⁶⁶. Resta reexaminar a sua segunda hipótese que envolve o mito de Adão e Eva. Dentre os elementos que esta hipótese arrola, encontra-se eco, hoje, entre os Kapon, a descrença, a incapacidade, e, ainda, um interesse pelo mito de Adão e Eva. Não se trata aqui de retomar o argumento de que as concepções Kapon acerca da diferenciação sexual resultem do contato com os missionários, mas de apontar para a persistência dos três elementos acima enumerados e de salientar que a impropriedade feminina face à passagem para a imortalidade propiciada pelo Aleluia parece ter sido correlacionada à perda cristã da imortalidade provocada pelo comportamento inadequado de Eva. Creio que assim os Kapon reafirmam uma equação bastante dissimulada no continente, a saber, homem:mulher :: céu:terra (cf.Lévi-Strauss, [1964]1991:275). Esta dissertação prolongará esta correlação acrescentando-lhe outro par, imortais:mortais.

Resta certamente muito a ser explorado sobre a noção de gênero entre os Kapon. Entretanto, isto transbordaria os limites da presente dissertação.

⁶⁶ É interessante acrescentar ainda que D.Thomas (1982:39) afirma que as mulheres faziam expedições especiais às roças de "amigos ou parentes" para obterem novas variedades de pimenta.

5. A passagem para o além

Ao profeta são revelados cantos e rezas, que são modos de comunicação dos homens com os seres celestes. Nos cantos parecem se concentrar, mais do que em qualquer outro lugar, como já mencionei, as proposições atinentes à destruição da terra. Uma vez revelada, a mensagem passa a ser ensinada pelo profeta. É a seu conteúdo que nos voltaremos doravante.

Os cantos enfatizam não os agentes da conflagração, mas uma possibilidade de fuga a esta situação inexorável, ou melhor, narram já a passagem para o além. Isto nos coloca diante de assertivas do tipo: "eu estou subindo mesmo", "eu estou trocando de pele mesmo". Assim, os cantos consistem inteiramente numa passagem a sobrenatureza, consagram um lugar muito amplo às ações de passagem, que descrevem sem apelar a uma linguagem metafórica. Recorrem, sobretudo, ao procedimento da repetição.

Segundo os Kapon, ainda não há uma correspondência entre o que eles dizem nos cantos e o que experienciam no momento em que cantam: o rito do Aleluia não tem, por ora, eficácia. Assim sendo, sustentam que, durante e após os cantos do Aleluia, permanecem em patamar terrestre, continuam mortais, falantes da língua Kapon e portadores da mesma pele. O interessante é que esta defasagem entre o que se fala no Aleluia e o que se vive está fadada ao desaparecimento, ou, mais precisamente, já está prestes a se anular. Estamos, pois, no âmbito da iminência e não no do imediatismo. Ao advento do banco celeste, os cantos produzirão realidade, ganharão o caráter de experiência vivida. Então, a passagem ocorrerá no momento exato em que se fala dela, em que se canta o Aleluia. O rito terá, enfim, eficácia. O que é, por ora, do plano da virtualidade passará, muito em breve, para a ordem do vivido. Somente aqueles que, à chegada do banco, cantarem, enunciarem a fuga, passarão para o além. Vê-se assim que a via das palavras ocupa, neste sistema, um lugar capital.

À diferença da inescrutabilidade por vezes encontrada em repertórios Kapon e Pemon por Teodor Koch-Grünberg ([1924]1982 II:17,96;III:101,106,312) e Walter Roth

(1924:476). os cantos do Aleluia mostram-se um material franqueado ao procedimento de tradução e exegese. No entanto, neles repousa um certo hermetismo, que não é secundário e que não advém do recurso a uma linguagem metafórica ou elíptica de difícil tradução. Tampouco se fala, no Aleluia, uma linguagem arcaica. fala-se de uma língua celeste que deve ser aprendida e, para este fim, emprega-se uma linguagem cujas especificidades afastam-na parcialmente da língua corrente. Aqui não se pretende, porém, uma análise de sintaxe e vocabulário a partir dos cantos do Aleluia. O que nos interessa é salientar inicialmente o aspecto hermético do Aleluia, acima anunciado, que, embora não impossibilite a tradução, não é um traço menor; e, destrinçar, em seguida, a passagem para a sobrenatureza propiciada pelo rito e tematizada nos cantos.

A própria designação da cerimônia já nos fala do aspecto em apreço. O rito do Aleluia é referido por dois termos que, nos cantos, aparecem de modo alternado: *alehuya* e *aypilipin* (veja cantos III, V). Como se viu no capítulo anterior, a primeira forma ganhou notoriedade, há muito, na literatura Kapon. O mesmo não se pode dizer sobre esta designação desdobrada, já que não se encontra notícia, nas fontes escritas, de semelhante paridade.

Ao primeiro relance, a disposição alternada destes termos parecia fornecer uma chave para a elucidação do empréstimo do termo aleluia. O problema parecia se reduzir ao seguinte: um termo estrangeiro, "aleluia", viera ocupar, por algum motivo obscuro, a mesma posição semântica de uma palavra vernacular, "aypilipin". Porém, este segundo termo não se afigura aos Kapon mais familiar do que o primeiro.

Embora atribuam a ambas as palavras um mesmo sentido inequívoco - designam um único conjunto de danças, rezas e cantos -, os Kapon parecem reservar-lhes um certo hermetismo. "*Eu nunca entendi direito esta palavra*", disseram-me quando insisti na exegese do termo "aypilipin". Infelizmente, os Kapon não se aprofundaram neste aspecto hermético, tampouco especularam sobre origens, empréstimos e etimologias nativas. Já a literatura Kapon dá-nos uma notícia que pode aclarar a discussão. Dentre as corruptelas que A. Butt Colson (1967:412;1971:28;1989:21) identificou na língua Kapon, nota-se facilmente a similaridade entre o

termo acima mencionado, "aypilipin", e "aibilibing" ou "I-bilibing" que a autora afirma derivar da expressão inglesa "I believe in Him".

Pode-se entrevêr então que se trata de dois termos estrangeiros que designam ambos um mesmo conjunto de danças, cantos e rezas, com relação aos quais não são empregados termos autóctones. Isto parece anunciar que "aleluia" e "aypilipin" são termos que vieram a ocupar um lugar cujos contornos estavam dados em côncavo pela existência de uma língua inaudita, celeste, que os Kapon, ou melhor, a totalidade da humanidade está destinada a falar. Colocaram, assim, em relevo tais contornos. Neste sentido, os missionários teriam oferecido uma nomenclatura privilegiada para uma porção cosmológica que, sobre consistir domínio apartado da experiência, radicalmente diferente e quase totalmente incógnito, mantinha abertas as possibilidades de empréstimo a culturas estrangeiras, cujas línguas poderiam ser identificadas àquela língua especial que cumpre aprender.

Este "vazio", se assim se pode dizer, que a cosmologia Kapon parece comportar sugere-o inicialmente a língua celeste cuja aprendizagem é prescrita a todos. Como ela é conhecida apenas pelos *ina epuru*, termos estrangeiros podem vir a ser identificados como pertencentes àquela língua. Assim sendo, o hermetismo que encontramos no Aleluia parece vinculado a esta língua celeste, praticamente inaudita, que, ao que parece, é o elemento mais notável de um sistema cujas relações precisam ser esboçadas para que um sentido emergja. A patente demanda Kapon por palavras estrangeiras de que se tem notícia desde as primeiras décadas do século XIX, e que parecia apontar mais do que qualquer outro indício para uma singular configuração cosmológica, ganha aos poucos contornos mais nítidos.

Esta hipótese do "vazio" cosmológico pressupõe não o nascimento *ex nihilo* de práticas rituais, mas uma motivação, uma contrapartida prévia que é o penhor do próprio surgimento.

A aquisição da língua especial, que os Kapon concebem como uma troca de língua, é um dos meios para a passagem para o além. Os outros meios que apregoa o Aleluia não são menos necessários e, nos cantos, aparecem enumerados juntamente àquela. Pode-se dizer, sem hesitação, que se resumem à triade formada pelos atos de rezar, aprender a falar e trocar de pele.

Na fuga ao cataclismo, os Kapon passarão por uma dupla troca de pele que conduz à imortalidade⁶⁷. A primeira, processada em patamar terrestre, transforma-os em *indjeri*, na "sombra dos pais e mães dos recursos naturais"⁶⁸; e a segunda, situada em patamar celeste, metamorfoseia-os em *sioxikrey*, "Jesus Cristo".

Já a correlata troca de língua é una. A língua dos pais e mães dos recursos naturais consiste não na tal língua celeste a aprender, mas sim na língua que se ouve às sessões xamanísticas, uma vez que são estes seres *indjeru* - mãe d'água, pai do mutum, dentre outros - que falam, pela boca do xamã, a língua dos bichos, que é incompreensível aos humanos, saívo ao xamã. A língua celeste, que, à subida definitiva ao céu, todos já devem falar, é a língua daquele a quem chamam Jesus Cristo.

O fulcro de todas as transformações por que os Kapon se furtam à conflagração consiste na chegada de Jesus Cristo à terra. É fundamental lembrar ainda que, para os Kapon, Jesus Cristo é o banco celeste a que já aludi, o messias do sistema Kapon. Esta afirmação coloca-nos tão

⁶⁷ Muito embora, M.Swan (1958) tenha inovado a literatura Kapon por meio da afirmação de que o fundamento do Aleluia é a troca de pele, o autor não vincula esta última à imortalidade, mas sim à aquisição do status de homem branco pelos Kapon.

Na recensão de W.Roth (1915:149-64), a troca de pele já aparece como tema disseminado no Norte Amazônico e relacionado ao tema da imortalidade do corpo e da alma. Entretanto, não há menção ali ao ritual do Aleluia.

Na etnografia dos Taurepang realizada por T.Koch-Grünberg ([1924]1982 II:25.245-46;III:165-66:174), encontra-se também a idéia da troca de pele, onde aparece vinculada, sobretudo, ao xamanismo: homens que se convertem em animais ao se colocarem a pele de animal; e animais que se convertem em homens ao retirarem a pele de animal.

Entre os Macuxi, P.Santilli (1987:16) observou recentemente tal motivo. Relataram-lhe que um profeta chamado Precuman subiu ao céu sem morrer: "*um dia rezando pela manhã como sempre fazia, Precuman tirou sua pele tomada de feridas, como a gente tira uma camisa*".

Veja ainda Lúcia H.van Velthem (1984:150-62) para o tema da troca de pele entre os Wayana e Aparai, grupos Carib do norte do Pará. Os Wayana falam da perda da imortalidade retrospectiva por parte dos humanos. Isto decorreu do fato de que os antigos furtaram-se ao cumprimento completo dos ritos funerários. Os animais mantiveram, ao contrário, tal poder.

O equacionamento da troca de pele à imortalidade é também central nas cosmologias Tupi, veja E.Viveiros de Castro, 1986a:259, 1992:31. Entre os Tukuna, veja C.Lévi-Strauss, [1964]1991:158. Entre os Barasana, veja C.Hugh-Jones, 1979.

⁶⁸ Na literatura Kapon, ao que parece, não há referência a estas sombras, porém, são encontradas as menções aos "pais e mães dos recursos naturais".

Com relação à cosmologia Taurepang, T.Koch-Grünberg ([1924]1982) assinala recorrentemente a idéia de alma ou sombra, mas passa ao largo daquelas sombras que aqui nos interessam mais de perto.

Em sua síntese, E.Basso (1977:17) inclui, dentre o conjunto dos oito traços distintivos Carib, a noção de sombra ou alma especular.

longe de ciladas metafóricas quanto metonímicas, posto que os Kapon empregam aí as palavras no sentido próprio, segundo, é claro, a sua concepção de realidade.

Jesus Cristo é um banco inédito, que não somente nunca foi visto pelos Kapon, como ninguém, à sua chegada, poderá enxergá-lo. Este banco provém do céu e fala. É ele que ensina aos Kapon a língua especial, e é nele que os Kapon, já metamorfoseados na sombra dos pais e mães dos recursos naturais, sobem definitivamente ao céu, escapando à conflagração⁶⁹.

O banco é, pois, a um só tempo, o messias e a forma ulterior da alomorfia Kapon, posto que, como se viu, os Kapon, à segunda e última troca de pele, metamorfoseiam-se em Jesus Cristo, em banco. Isto requer uma breve pausa no procedimento que viemos adotando. Cumpre fazermos uma primeira incursão à literatura Kapon em busca da figura do banco.

Na literatura Kapon, o tema do banco é sobremodo raro. Quando surge, não exhibe as características acima mencionadas. As três referências expostas a seguir contêm as informações disponíveis sobre o tema. Malgrado seu caráter fragmentário, cumpre arrolá-las aqui; reproduzo algumas passagens sem traduzi-las para melhor preservar os termos que cada autor se valeu para o tema do banco.

A profecia que o missionário anglicano C. Dance (1881:293,294) ouvira grassar, por volta de 1870, na missão Muritaro, às imediações do rio Demerara, falava de um patamar especial onde alguns espíritos de índios, mortos ou não, "*estavam sentados em tronos, vestidos em grande esplendor e gozando de perfeita felicidade*" e assegurava este estado de plenitude àqueles que abandonassem a catequese. Ainda sumariamente, relata o missionário que o profeta faria, por meio de encantações, com que o espírito dos índios ficasse "*in possession of thrones*".

⁶⁹ Na obra de A. Butt Colson (1985:115;1989:21-2; Butt Colson & Armellada, 1990:71), há breves menções à subida dos homens ao céu através da prática do Aleluia, porém, para a autora, tal ritual, orienta-se, antes e sobretudo, em sentido descendente. Isto fica bem evidenciado passagem seguinte:

"a fundamental assunção de que um aumento do brilho vivificante fortificará e aumentará o bem-estar dos habitantes da Terra, fazendo-nos florescer, continuou na religião sincrética. (...) o maior objetivo é obter de Deus este aumento geral de espírito, espírito de Deus, para beneficiar os seres na Terra. Diz-se com frequência que tal aumento descende nos novos cantos, preces e palavras". (Butt Colson, 1989:22).

O Aleluia seria um ritual de multiplicação dos animais, das plantas cultivadas e dos artefatos.

Um século mais tarde, A. Warren (1973:130), de modo igualmente obscuro, faz referência, através de um canto do Aleluia, a um objeto que talvez possa também ser aproximado ao banco de que falam hoje os Kapon, daquele se diz: "*leve-me para o céu com a carruagem (chariot), Jesus Cristo*" e "*carregue-me na carruagem (chariot)*".

Já A. Butt Colson (1989:21-2) menciona dois bancos: *Papa yapon* e *tararan*. Se o primeiro termo, *yapon*, é igual ao que recolhi entre os Kapon da Serra do Sol, o segundo me é totalmente estranho. O primeiro, que a autora traduz por "banco"(stool ou scat), seria, um suporte para *akwa*, "luz especial", que descenderia do céu e penetraria nos seres terrestres: e o segundo, que glosa por "veículo com roda" (wheelbarrow), conduziria ao céu as pessoas que rezassem eficazmente. A partir disso, a autora sugere dois paralelos: entre *Papa yapon* e o trono cristão e entre *tararan* e a carruagem bíblica. Além disso, afirma que os dois bancos são representados antropomorficamente, como seria quase a totalidade da cosmologia Kapon, em que inclui os livros celestes.

A escassez de informações suplementares acerca de tais bancos e subidas ao céu dificulta a fundamentação de hipóteses que relacione as informações de A. Butt Colson à figura messiânica do banco professada hoje pelos Kapon. Podemos apenas sugeri-la aqui.

Cumprе ressaltar ainda que a cosmologia Pemon nos fornece excelente termo de comparação. D. Thomas (1976) coletou o relato seguinte que anuncia de modo bastante hermético a importância do banco:

"(...) Estava dançando, estava brincando, e, de repente estes pulos faz tempo, desde principios do Chochimuh, desde principios do Alehuya, isto que chamam aponok . Será o trono. Para expressar melhor em castelhano é trono, um pedaço de Deus, uma coisa que Deus lhes manda, para que o chamando ou para dizer-lhe algo, uma coisa assim nós o entendemos ... Nós, os indígenas, assim o explicamos."

Contudo, D. Thomas (1976) não fornece interpretações para o tão referido "trono", que desponta ainda de modo fundamental nos cantos de São Miguel.

Feita esta digressão, voltemos ao curso do Aleluia. Nos cantos, afirma-se que aqui na terra não há de antemão quem ensine a língua celeste e que Jesus Cristo virá ensiná-la de modo bonito, agradável (*wakî*). O termo *wakî*, que significa também "limpo" e "novo", perpassa parte

considerável dos cantos: diz-se que são jovens e belos, ou melhor, permanentemente jovens, limpos e belos, o banco celeste, os papéis celestes, o céu empíreo, as sombras dos pais e mães dos recursos naturais, a música dos instrumentos musicais, o próprio Aleluia, enfim, tudo o que provém do céu empíreo ⁷⁰. Pode-se assim vislumbrar, entre os Kapon, o tema da obtenção da imortalidade em correlação com o do cataclismo.

Como já mencionei, a figura cardeal deste sistema é referida, nos cantos, não somente pelo termo *sixoxikrey* ⁷¹, "Jesus Cristo", mas também por *ui*, "irmão mais velho"; *papay mumu*, "filho do pai"; *Kiray* ou *Kray*, "Cristo"; *ui Kiray*, "irmão mais velho Cristo"; *epukena*, "sábio"; *sîrîha*, *pîrada* e *yapon*, "banco". Estes termos alternam-se, no mais das vezes, em versos cujas demais posições semânticas permanecem inalteradas. Aparecem como sujeito do enunciado e vocativo (veja cantos VII, VI).

Os termos *ui* e *papay mumu* fazem parte da terminologia Kapon de parentesco, onde o primeiro é usado por ego masculino com relação aos irmãos classificatórios mais velhos (eB); o segundo é empregado por ambos os sexos para irmão classificatório (B) ⁷². Nos cantos, a presença de um termo parece exigir a do outro, uma vez que estes dois termos sempre se alternavam, segundo um paralelismo intensamente usado no Aleluia, em que apenas uma posição semântica sofre alteração de um verso para o seguinte. Os termos *ui* e *papay mumu* alternavam-se ainda com *epukena*, "sábio", e *Sixoxikrey*, "Jesus Cristo". Entrevê-se então a utilização da relação de consanguinidade face ao banco. Esta relação estreita parece nos remeter ao xamanismo, posto que, entre povos vizinhos aos Kapon, verifica-se entre o xamã e seu banco um vínculo especial e fundamental (Roth, 1915:329-

⁷⁰ O termo *waki* é glosado por A. Butt Colson (1989:21) por "força e bem (strength and good) que perpassa todo o universo e que deriva de deus". Já T. Koch-Grünberg (1982 II:156, 181, 204, 209) glosa-o por "bom, bonito, beleza".

⁷¹ Este termo é ora pronunciado *sixoxikray* ora *sixoxikîray*. Entre os Macuxi, o termo Jesus Cristo teria sido atribuído ao irmão gêmeo do herói civilizador Makunaima chamado tradicionalmente Anikê (Diniz, 1971:68-9).

⁷² A. Butt Colson (1967:379, 418; 1983-84c:369) afirma que os Kapon tomaram de empréstimo a figura cristã de Jesus Cristo, a que se referiam por *u'wi*, "irmão mais velho". Na esfera do parentesco, este termo seria usado somente por ego masculino e, em contextos religiosos, por ambos os sexos; aparece ainda como nome de uma aldeia situada na República da Guiana. Quanto ao termo *mumu*, A. Butt Colson (1983-84c:369) afirma que é usado por um pai com relação a seu filho mais velho; enquanto o termo *papa* designaria "avô", "deus". Os termos *papa mumu* e *u'wi* designariam ambos o filho mais velho de deus.

30,340; Koch-Grünberg. [1924]1982 II:76-85;III:183,169,317-21; Fock, 1963:125; Métraux, 1973: 75-6; Barandiaran, 1979:883; Nunes Pereira, 1980:62-4). Assim, o importante ser celeste chamado de *papay* pelos Kapon parece se afigurar um xamã. Trata-se, pois, de um pai-xamã ⁷³.

O termo *pîrada* significa, no léxico corrente, "dinheiro", o que nos faz aventar a hipótese de que provenha do espanhol "plata" e que exprima "riqueza, coisa valiosa" ⁷⁴. Nos cantos, alterna-se sempre com o termo *sîriba*. Este último surge também no contexto da nominação: o irmão do profeta da Serra do Sol era chamado de *sîriba*. Desconheço, porém, seu sentido e outros eventuais contextos do termo. Os termos *pîrada* e *sîriba* alternam-se, às vezes, com os termos *kareda*, "livro ou papel" e *uyapon*, "meu banco".

Os termos *yapon* e *epukena* são empregados na língua corrente, onde denotam respectivamente "banco" e "pessoa que sabe muito" ⁷⁵. Nos cantos, alternam-se segundo o paralelismo acima mencionado.

Esta pletora de designações que se alternam torna manifesto, em primeiro lugar, o lugar fundamental da redundância nos cantos, os quais dizem uma mesma coisa de maneiras muito

⁷³ O fato de os xamãs Kapon designarem o seu banco por *murei* (Butt Colson & Armellada, 1990:40) e utilizarem um termo que parece cognato, *mure*, para "filho" (Butt Colson, 1967:423;1989:4;Butt Colson & Armellada, 1992:25) talvez possa ser acrescentado como mais uma evidência desta relação estreita.

Entre os Pemon, encontram-se para "banco" os seguintes termos: *muire* (Nunes Pereira, 1980:63,131), *murevi* (Koch-Grünberg, 1982 III:159), *murei* (Thomas, 1982:221); e para "filho", *mule* (Koch-Grünberg, 1982 III:225-29) e *mure* (Thomas, 1982:63). Segundo D.Thomas (1982:63), *-mu* é uma raiz que significa "sêmen, filho; goma, substância fértil, farinha".

⁷⁴ No exame das relações comerciais Kapon, A.Butt Colson (1973:62;1989:21) apresenta termo semelhante para dinheiro, *pôrata*. No que tange ao Aleluia, relata que um "tesouro celeste", *pôrata-ru*, desce do céu. Ambos os termos derivariam do espanhol *plata*, "prata ou dinheiro". Creio que este "tesouro celeste" seja o banco celeste.

⁷⁵ O termo *yapon* aparece na obra de A.Butt Colson (1989:21;Butt Colson & Armellada, 1990:28) como a forma possessiva de *aponok*, "banco ou lugar habitualmente habitado ou freqüentado". O termo *murei* é também traduzido como "banco", veja Butt Colson & Armellada, 1989:40.

Segundo C.H.de Goeje (1944:59), o termo *apono* significa "banco" e *mule*, "banco pequeno". Entre os Pemon (Taurepang) e Waiwai, o termo (*vyapon*, "banco", é também registrado, veja T.Koch-Grünberg, 1982 II:216,219,178,150 e N.Fock, 1963:125. Já D.Thomas,1976:15,32,39 analisa *aponok* por "êxtase", "transe" e afirma que *ldaponol* é uma raiz da qual derivam os termos *aponok* ("êxtase", "transe") e *uyapon*, "meu trono", "meu lugar". Segundo o autor, tal raiz ocupa lugar importantíssimo na cosmologia Pemon.

Para os Yekuaná, o termo para "banco" é *a'tei*, veja T.Koch-Grünberg, 1982 III:317-18; para os Aruak da Guiana é *ha-la* veja W.Roth, 1915:330.

ligeiramente diferentes, e, em segundo, o fato de que a concepção de seres celestes incógnitos possibilitou a incorporação de nomes estrangeiros ao conjunto de termos que se lhe aplicam ⁷⁶.

Já as expressões que aludem às trocas de pele se constróem, no mais das vezes, por meio do acréscimo do sufixo *-pe* ao termo referente ao ser a que a metamorfose conduz. A primeira troca de pele torna os Kapon *indjeri-pe*. "tal como as sombras dos pais e mães dos recursos naturais". Segundo a glosa indígena, esta expressão indica uma transformação radical, afirma que já não se é mais humano, antes, *indjeri*.

A segunda metamorfose é inicialmente anunciada em uma súplica a Jesus Cristo recitada durante o Aleluia, através da expressão *imiri-pe wetope*. "para que eu seja igual a/como você". O fragmento *imiri-pe*. "como você", figura ainda nas rezas. O mesmo é ainda expresso pelas formas *epukena-pe*. "como sábio" e *yapon-pe*. "como banco".

Todas estas formas sufixadas pela partícula *-pe* estão tão longe de exprimir metáforas. Se, por ora, aludem a transformações virtuais, farão referência, num futuro muito próximo, a metamorfoses reais ⁷⁷.

A segunda troca de pele é, sobretudo, expressa na assertiva *sioxikrey yuri*. "Jesus Cristo eu", que parece vir a engrossar ainda mais a lista de frases enigmáticas com que a Antropologia tem estado às voltas: "os homens são araras", "os gêmeos são pássaros" e "jaguar eu". Se esta última indica que os Tupinambá realizam metamorfoses invisíveis (cf. Viveiros de Castro, 1986a:618), os Kapon, por meio daquela, aludem à metamorfose virtual. Dizem que viverão outra vida, noutra pele e com outra língua.

Esta máxima Kapon. "Jesus Cristo eu", foi entoada, durante algumas cerimônias do Aleluia, cerca de noventa vezes consecutivas, ou quase, enquanto o simultâneo movimento de dança

⁷⁶ J. Gillin (1936:156) fala da indefinição dos Carib do rio Barama face ao nome sagrado.

⁷⁷ Este sufixo aparece também na obra de A. Butt Colson (1983-84b:82; 1989:18; Butt Colson & Armellada, 1989:154; 1990:18), onde se diz que "muda o substantivo para uma forma adverbial, dando o sentido de "como", "à maneira de", "semelhante a". O exemplo dado é Kapon-be. "como gente", expressão que remeteria a uma fase primordial em que os astros celestes e todos os demais seres seriam humanos. Entre os Pemon (Taurepang), o mesmo sufixo é registrado por T. Koch-Grünberg, 1982 II:181.220 - *epi-pe*. "como meios", *iwaluana-pe*. "como cachorro selvagem", *molu-(x)-pé*. "como tatu" - que se lhe afigura um sufixo adverbial.

correspondia àquele que descrevi anteriormente como o ponto alto da cerimônia, em que um par se destaca e vai de encontro à coluna formada por todos os demais até que se reintegre. A metade composta por aquele par representa os imortais, e a outra, formada pelos demais participantes, representa os mortais. Estas metades inicialmente se opõem, dançando em sentidos opostos, após o que se fundem, dançando num só sentido. Os mortais tornam-se assim imortais. Enquanto os imortais não chegam à terra ocorre pura representação, porém, experimenta-se já no ritual algo da abundância vindoura, bebendo fartamente o caxiri.

A metamorfose de que fala o Aleluia tomará os adeptos do Aleluia totalmente constituídos de *akwa*, "luz especial", o que lhes conferirá um estado de felicidade. Embora Jesus Cristo seja um ser quase totalmente ignoto, sabe-se que é constituído inteiramente de *akwa* e que ele chega feliz, animado (*newakimayan*), para carregar os Kapon ao céu empíreo (*epin*). O além guarda semelhanças com o próprio banco, tanto que o indicam como *awkwa yaw* ou *iveyu yaw*, "na luz", ou, ainda, *pada awkwa*, "lugar habitado iluminado".

Antes mesmo da metamorfose efetivar-se, os Kapon dizem que tal luz especial, *akwa*, interioriza-se nas pessoas consoante o comportamento que apresentem. Se o comportamento é impróprio, ou seja, se a pessoa se envolve em fofocas ou brigas, o *akwa* fica fora e distante da pessoa, já que fica com medo dela. Caso a pessoa comporte-se adequadamente por meio de cantos e rezas, o *akwa* penetra o coração da pessoa, o que lhe confere felicidade⁷⁸.

O destino ideal de que fala o Aleluia é tornar-se, pela dupla troca de pele, inteiramente constituído de *akwa*, tal como os seres do céu empíreo. Trata-se de um destino aberto a todas as etnias, sob a condição da observância ao Aleluia.

O caráter luzente que ressalta na exegese dos cantos do Aleluia parece dar um novo significado à aquisição de pele branca que almejariam os Kapon pelo menos desde fins do século XVIII. Como se viu no capítulo anterior, alguns argutos observadores noticiaram tal projeto, vinculando-o cabalmente aos europeus. Creio que há, antes, uma matriz que é de aparência luminosa.

⁷⁸ Entre os Kapon, diz A. Butt Colson (1967:377-78), "o âmago de suas crenças é expresso por três palavras": *akwa*, "luz", "brilho" ou "vida" que está "no lugar do sol"; *akwalu*, "espírito vital" e *akwalupö*, "espírito de morto".

Se esta última foi, em alguma época, reconhecida na pele dos europeus, esta já não se presta mais a tal assimilação. Dizem hoje os Kapon que ao trocarem de pele ficarão muito mais claros do que nós, os ditos brancos (*karajwa*), posto que serão pura luz. Almeja-se, portanto, a aquisição de uma pele luzente⁷⁹.

Concorrentemente, a concepção da língua especial falada no além, a que se dirigem os Kapon, parece ter predisposto os Kapon a acolher as línguas européias, como o latim, o alemão e o inglês, que tão freqüentemente foram incorporadas aos cantos, como mostram os relatos de viagem do século passado. Hoje, os cantos guardam ainda as marcas daquela assimilação, muito embora os Kapon distingam perfeitamente tais línguas.

Salientam ainda os cantos que para que a passagem seja bem sucedida intervém uma parafernália celeste composta por uma máquina fotográfica e instrumentos musicais, que orienta, ensina e embala, para que possam rezar bem, aprender a falar bem e trocar de pele bem, e, ainda, cumpri-los cada qual de modo bonito, agradável (*wakî-pe*).

Se nosso foco recaiu até o momento sobre a figura Kapon de Jesus Cristo, tal banco inédito não chega à terra sozinho. Os cantos anunciam também a vinda dos *indjerî*, "sombras dos pais e mães dos recursos naturais", que, diz-se, estão animados para acompanharem ao céu os Kapon, já metamorfoseados em *indjerî*. Como se caracterizam tais seres é assunto do qual obtive, no terreno, poucas informações, visto que os Kapon, na exegese do Aleluia, traduziam laconicamente *indjerî* por "anjos", "aqueles que têm asas", e omitiam aquele outro significado espectral. Foi somente através da gravação feita numa sessão xamanística, em que se ouvia a palavra *indjeru*, "pais e mães dos recursos naturais", que pude ir um pouco além do analogismo com os anjos e chegar às sombras daqueles. Creio que o recurso à imagem dos anjos se prestava não à elucidação das características dos *indjerî* por meio da percepção de uma semelhança particularmente instrutiva, mas era bastante

⁷⁹ O elemento luminoso é central também na cosmologia Pemon, veja-o no relato de um líder religioso que D. Thomas, 1976:31-2 transcreve em todos seus detalhes. O líder fala de uma "coisas luminosas, brancas" que se lhe apareceram numa visão extraordinária. Podemos relacionar ainda a menção de F.W.Kenswil, 1946:22 sobre as luzes que, segundo os Kapon, emergiram, no início dos tempos, das inscrições rochosas feitas pelo espírito chamado *Kuma-rack*, um grande pássaro branco.

cômodo à esquivança Kapon em tratar de certas peculiaridades. Assim, não me parece que os Kapon utilizassem a imagem dos anjos num esforço complementar de versar sobre aquelas sombras, tanto que não justapunham as duas imagens, antes, colocavam uma no lugar da outra, numa tentativa de eludir às questões que a referência a tais sombras suscitariam.

É interessante sublinharmos que a figura angelical aparece na literatura Kapon. Ela surge em um canto do Aleluia compilado por A. Warren (1973:130), cujo respectivo texto na língua vernácula não está acoplado à versão inglesa. Como não há, no canto, quaisquer indícios que avenge a proximidade entre tais anjos e a "sombra dos pais e mães dos recursos naturais", esta ligação pode apenas consistir em tênue suspeita. No entanto, é claro o vínculo entre tal figura e a transformação por que os Kapon passarão, como mostra o fragmento seguinte: "*deixe-me mudar assim eu serei anjo de Deus*".

Na obra de A. Butt Colson (1967:402-03:1989:22) afirma-se que os Kapon teriam-na tomado de empréstimo aos missionários, inserindo-a numa cadeia cósmica. Assim, os termos *engelo(dong)* e *akono* ou *agono* seriam respectivamente corruptelas das palavras inglesas "angel(s)" e "archangel": e o nome próprio *Enjeri* e a palavra *injeri-ton* derivariam também de "angel" (1967:402-03:1985:131:1989a:22)⁸⁰.

Estes últimos termos, *enjeri* e *injeri-ton*, parecem guardar grande semelhança com a palavra *indjeri*, "sombras dos pais e mães dos recursos naturais", que recolhi entre os Kapon da Serra do Sol. A estas sombras não se encontra referência na literatura, porém, para os "pais e mães dos recursos naturais" as informações que nos fornecem a obra de A. Butt Colson são extensas (1985:114:1989:22:Butt Colson & Armellada, 1989:165-passim:1990:19-passim). Indica a autora que os Kapon referem-se a tais entes através do termo *chiwôn(ōton)*: dizem, a seu respeito, que foram seres humanos, xamãs arquetípicos, que, devido a problemas com os seus afins, transformaram-se em

⁸⁰ Na literatura Pemon, encontra-se também referências a "anjos". Segundo D. Thomas (1976:21-passim:1982:147), os Pemon afirmavam que o chamado culto de São Miguel tivera origem na revelação feita por uma "figura vestida de branco" que, apresentando-se como "anjo, arcanjo", anunciou a uma mulher Pemon o iminente fim do mundo. Posteriormente, tal figura branca passou a ser chamada de São Miguel. Entre os Pemon (Taurepang) do lado brasileiro, G. Andrello (1993:136) registrou o uso do termo "anjo", que indicaria os condutores das almas dos mortos.

tais entes guardiães, escapando à afinidade. A forma do "pai ou dono" é diversa daquela da espécie ou recurso natural por ele controlado, entre os quais há uma associação em absoluto fortuita (Butt Colson & Armellada, 1990:43). Tratar-se-ia de relações causais, como a que se verifica entre constelação e peixe - a aparição da primeira provocando a do segundo -, ou, simbióticas, como aquela entre jibóia e árvore frutífera, uma vez que a cobra come os animais que ameaçariam os frutos da árvore. Assevera, ainda, a mesma autora (1992:34) que os *chiwonoton* são invocados na sessão xamanística, onde apareceriam sob forma humana ⁸¹.

Além dos *indjeri*, dizem que chegam *pada*, "aldeia, aglomerado" e *epin*, "céu empireo", termos que parecem aludir ao caráter coletivo do advento ⁸². A composição do céu empireo é assunto dos mais obscuros para mim, posto que, durante a exegese, a reticência Kapon sempre prevalecia sobre meus esforços de compreensão. Os cantos fazem menção a alguns de seus habitantes como *papay*, "pai"; *tari*, "avô"; *indjeru* e *indjeri*, "pais e mães dos recursos naturais e suas respectivas sombras"; *oreko* ⁸³, "mestre de cerimônia"; e *Kapon*, "os que moram no céu". O que ressalta, logo à partida, é o caráter populoso do céu empireo, que parece diferenciá-lo radicalmente do patamar terrestre. Com efeito, os Kapon frisavam que a vida na aldeia era muito triste porque ali havia pouca gente

Por fim, o descenso completa-se com os papéis escritos. O fascínio dos Kapon por livros e papéis, escritos ou não, de que os autores antigos nos deram muita notícia, pode ser observado hoje nos cantos do Aleluia. Os seres celestes a quem os Kapon chamam pai e irmão são, antes do mais, "inscrivães" ⁸⁴. Nos cantos do Aleluia, relata-se que eles estão inscrevendo e,

⁸¹ Para os Pemon (Taurepang), afirma T.Koch-Grünberg (II:28.62) que o termo *podole* é um qualificativo que designa os seres prototípicos: *pau-podole*, "pai dos mutuns"; *kasana-podole*, "pai dos urubus-rei"; *emorón-podole*, "pai do sono", dentre tantos outros.

⁸² Isto nos remete à idéia de "enviados múltiplos", veja Pereira de Queiroz, 1965:14.

⁸³ Segundo D.Thomas (1976:19.34-5.44.48), o termo *oreko* é uma corruptela de "Holy Ghost", e, entre os Pemon, designa os líderes do Aleluia e do Chochimuh. Dizem os Pemon contemporâneos que tais líderes não se purificaram suficientemente e, assim, localizam-no a meio caminho entre o céu e a terra. Os líderes do mais recente ritual de São Miguel atingiriam, sim, o que aqueles não o fizeram, o céu.

⁸⁴ Pode-se aventar uma outra característica não menos fundamental destes seres: a função da nomenclatura. A nomenclatura é assunto que requer investigação entre os Kapon, como bem salientou A.Butt Colson (1985:130). Há alguns indícios de que uma troca de nome seja correlata às trocas de pele e de linguagem. O material disponível na literatura permitem-nos apenas aflorar tal questão, visto que não obtive no terreno

sobretudo, ordena-se que registrem a presença dos que estão fazendo o Aleluia, ou seja, dos que estão rezando, aprendendo a falar e trocando de pele. E anuncia-se a chegada de tais documentos, que intervêm também no sentido de que todas as modificações por que passarão os Kapon sejam bem sucedidas ⁸⁵.

Além disso, afirmam os Kapon que no começo do mundo havia uma grande pilha de livros, da qual cada povo retirou o seu volume respectivo. Os Kapon foram os últimos a tentar fazê-lo, porém, restou-lhes não um livro íntegro mas as folhas que, às sucessivas retiradas, caíram ao chão dos diversos livros. A reunião destas folhas esparsas veio a conformar o livro dos Kapon. Contudo, eram justamente tais despojos que guardavam as palavras mais fortes ⁸⁶.

Nos cantos do Aleluia encontra-se ainda uma circunlocução que, sobre expressar a idéia de papel, tem um valor fundamental para a questão da predileção Kapon por papéis e livros e do viés celestial que a incorporação destes elementos tomou entre os Kapon, problemas que, como se viu, ocupam um lugar central nesta dissertação. Penso que os papéis e livros são um análogo do banco celeste. Isto se funda no fato de que os Kapon dizem que os papéis são "o banco das palavras", *mayin apon* (palavra banco). Concebem, assim, um estreito vínculo entre papel e banco que nada fazia adivinhá-lo.

Trata-se da inscrição de palavras nos papéis, e, não propriamente de escrita, posto que, vimo-lo no relato do jesuíta C. Cary-Elves ([1909-23|1985), um papel aparentemente em branco

dados a este respeito. Adverte A. Butt Colson (1985:130) que "o sistema Kapon e Pemon de nominação, cognominação e de troca de nome é totalmente complicado".

⁸⁵ Entre os Pemon, nota-se também contemporaneamente a importância dos livros, veja D. Thomas, 1976:32. O seguinte relato de um líder religioso sobre suas visões mostra bem este elemento: "(...) Depois, começaram a aparecer livros, livros, livros bonitos, que aqui não há para comparar. Os livros eram como este, como aparece nesta pantalha, com uma cruz, com uma cruz ao meio. Alguns da cor deste, e outros azul, e outro de cor verde, várias cores. Havia um livrinho que tinha luzes. Livro bonito. Isto foi tudo o que vi".

⁸⁶ Esta última informação aparentemente indica uma noção de povo eleito, mas isto é estranho aos Kapon. Afirmam eles que a transcendência da condição humana será propiciada a qualquer etnia que observe o Aleluia. Este ritual, sobre reunir grupos, organiza a passagem do local para o global.

Concorrentemente, afirma A. Butt Colson (1983-84b:120) que "os profetas do Aleluia declaram explicitamente que seu ensinamento acerca da palavra de Deus é para cada líder, cada grupo ribeirinho e grupo regional (...) e todos Povos (...)".

Se, como quer Durkheim, a religião é uma maneira da sociedade pensar a si mesma, estamos, pois, frente a uma sociedade que não se constitui como uma totalidade que exclui o exterior.

continha o Aleluia. Diante deste papel, afirma o jesuíta ([1909-23]1985:154) que "*nada se encontrava escrito*", ao que podemos nos contrapor dizendo que tudo estava inscrito.

Pode-se aventar que a hermética questão da fascinação dos Kapon por papéis é, pois, um caso particular da relevância que o tema do banco desfruta em sua cosmologia. Assim, o lançamento de livros e papéis consiste no descimento de bancos, coisa que mais se almejaria às vésperas da aniquilação terrestre.

Ao que tudo indica foi a concepção prévia e fundamental de um banco incógnito dotado de uma língua especial que possibilitou a incorporação de palavras estrangeiras como "Jesus Cristo", "aleluia", "I believe in", bem como de objetos como papéis e livros cuja semelhança com o próprio banco havia passado, ao que parece, despercebida aos autores que atentaram para a predileção Kapon por papéis.

O fato de os Kapon terem associado papel a banco não é tão surpreendente se se nota que a cosmologia de povos circunvizinhos associa constelações, serras, cachoeiras e animais a bancos⁸⁷. Os papéis viriam a engrossar esta já extensa lista. O que parece inédito é o destino que o banco prefigura aos seres humanos.

Após os adventos que acabamos de enumerar e antes da aniquilação terrestre, ocorre a definitiva subida ao céu. Da vida "pós-subida" posso dizer somente que será marcada por dois traços fundamentais: a consangüinidade e a imortalidade.

6. Bancos

O banco é figura cujo relevo foi entrevisto através do trabalho de campo, já que nada fazia aventar de antemão a tamanha importância que possui na cosmologia Kapon. A partir das etnografias consagradas a este grupo e aos seus vizinhos, pode-se vislumbrar o banco na esfera doméstica, nas cerimônias de saudação, nas pinturas rupestres, nas parafernalias de chefes e xamãs.

⁸⁷ Esboçaremos, na seção seguinte, uma sistematização de tais associações.

na toponímia e na mitologia ⁸⁸ (Roth, 1915: 140,250,192,239,269,329-30,340,378; 1924:273-76,575,577,624-28; Koch-Grünberg, [1924]1982 II:34,76-85,105,207-ss:238-ss; III:31,80,159,183, 236,265,317-23; Métraux, 1928:63-4;1973: 75-6; Rivière, 1963:283; Fock, 1963:125; Barandiaran, 1979:883; Nunes Pereira, 1980: 62-4,131; Ribeiro, 1988:255-59,262,278; Roosevelt, 1993:263-65).

Se os Kapon apresentam-nos uma associação capital entre banco e papel, e, ainda, um banco com características celestes e messiânicas, dotado do atributo da linguagem e prefigurador do destino humano, a literatura guianesa não nos dá notícias muito menores sobre o tema do banco. Anuncia "bancos divinos", "bancos mágicos" e associações entre, de um lado, o banco e, de outro, constelações, serras, cachoeiras e animais, a partir de observações realizadas, sobretudo, entre os Pemon, Yekuaná, Warau, Aruaque e Waiwai. Creio que se possa dizer que são precisamente os bancos dos xamãs que fornecem tais subsídios ricos à investigação do banco no ritual Aleluia.

Muito embora, não esteja clara a concepção de xamanismo sustentada por cada um destes grupos guianeses, sabe-se que a qualidade de xamã não se restringe a alguns seres humanos e que o banco é peça fundamental da parafernália dos xamãs. Segundo W.Roth (1915:329-30), tratam-se de "*bancos divinos*" que se caracterizam pelo fato de serem apartados do domínio público e pelo zoomorfismo que, acrescenta T.Koch-Grünberg (III:169,320-21), liga-se ao destino *post-mortem* dos xamãs. À morte, a alma dos xamãs ou se transformaria ou encarnaria num animal, o qual seria representado pelo banco. O animal, por sua vez, consistiria num auxiliar dos xamãs vivos ⁸⁹.

Já N.Fock (1963:125) aventa que, para os Waiwai e para "muitos outros povos amazônicos", que o autor não enumera, o banco teria sido tradicionalmente uma peça exclusiva dos xamãs e que o uso generalizado do banco, extensivo a todos os homens, seria coisa tardia. O autor apóia esta hipótese no fato de que a produção de bancos é, entre os Waiwai, o único caso de atividade exercida por um especialista. Esta hipótese requereria é certo outras evidências que talvez

⁸⁸ No Alto Xingu, o banco destaca-se no ritual do Kwarip. Veja P.Agostinho, 1974a:27,29,38-9,82,97-8,140, sobre a posição ritual de "dono do banco", que é desempenhada pelos visitantes. Para a inserção do tema do banco na mitologia Kamayurá, veja P.Agostinho, 1974b:51-5,78-9,91-7.

⁸⁹ A importância do banco no xamanismo pode ser entrevista em dois mitos: o mito da origem de Órion e o mito da serra do banco (Koch-Grünberg, 1982 II:207-ss; Nunes Pereira, 1980:62-4; Butt Colson & Armellada, 1989:194-98).

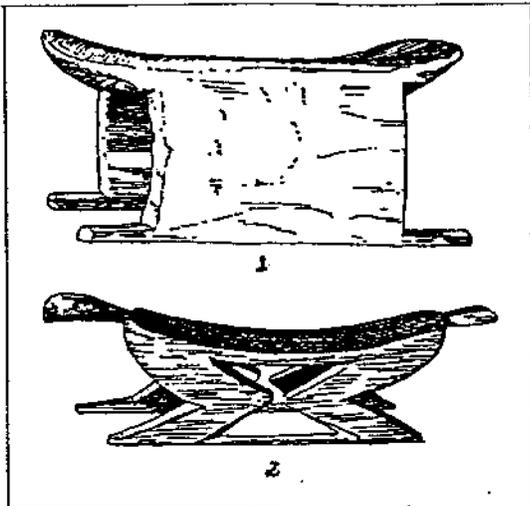
uma releitura das fontes amazônicas pudesse levantar. As recensões copiosas e minuciosas de que dispomos para este tema não possibilitam tal ilação⁹⁰.

Isto posto, pode-se sublinhar, na cosmologia dos grupos acima mencionados, o banco do pai dos peixes, o banco do pai dos urubu-reis, o banco do pai das araras e o banco do grande gavião antropófago, que são vislumbrados no céu atmosférico e no relevo terrestre, dentre outros lugares. Eles remetem-nos às associações mencionadas acima, já que a pequena constelação que se situa nas proximidades de ôrion e compõe-se por Rigel e as quatro estrelas adjacentes é, para os Pemon e Kapon, o banco do pai dos peixes (Koch-Grünberg, 1982 II:56-61,207-221;III:236; Butt Colson & Armellada, 1989:162-63,179). Não se têm referências sobre o animal a que corresponderia, sabe-se apenas que Rigel seria a cabeça do animal e as quatro estrelas adjacentes, as patas do animal⁹¹. Já no rio Uraricuera, abaixo da ilha Maracá, uma grande rocha que ali se encontra é, segundo os Pemon, o banco do pai das araras, *watoima-mureyi* (Koch-Grünberg, 1982 III:159); e mais ao norte, a Serra do Banco, denominação adotada pela cartografia brasileira, é o banco abandonado por um xamã mítico, que os Pemon designam por *muiritêpê* (Nunes Pereira, 1980:63). Avançando em território venezuelano, a serra próxima ao rio Caroni é concebida, pelos Pemon (Arckuna e Taurepang), como uma sucessão de bancos de um grande gavião antropófago (Koch-Grünberg, II:105). E, por fim, a cachocira situada pelos Yekuaná no quarto patamar celeste é o banco dos xamãs que vivem em tal domínio e, também, dos xamãs terrestres (Koch-Grünberg, III:317-18).

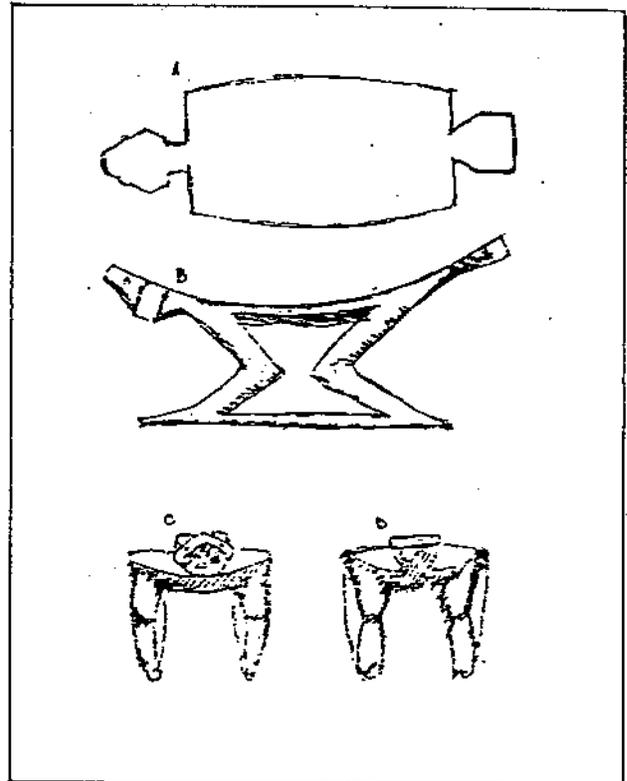
Além disso, figura nos rituais de iniciação xamanística dos Caribe do Suriname, a construção de um banco zoomórfico (Métraux, 1973:75-6) e que tal construção permite-nos passar do rito ao mito, já que ela surge como um episódio em várias versões do mito da visita ao céu.

⁹⁰ Veja as recensões de A.Métraux, 1928; W.Roth, 1915,1924; B.Ribeiro, 1988.

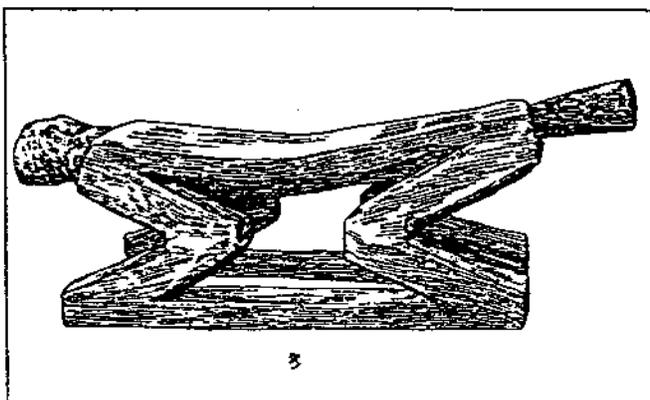
⁹¹ Este banco é mencionado de passagem por Lévi-Strauss ([1964]1991:220-21), em meio à controvérsia sobre a etimologia do nome do herói bororo Geriguiguiatugo, que envolve a constelação do Corvo e aquela formada por Rigel e as quatro estrelas vizinhas. A constelação de Rigel reaparece ainda, nas *Mitológicas*, num mito caribe (M₂₈₅), em que ela corresponde à porção superior da perna ileisa do herói (Lévi-Strauss, [1968]1987a:249-50).



1. "Banco de madeira, Taurepang (1/6 do tamanho natural)".
 2. "Banco de madeira em forma de tartaruga, Taurepang (1/6 do tamanho natural)".
- (T.Koch-Grunberg, [1924]1982 III:83)



- "Banco representando quadrúpede: jaguar. Índios Makuxi. Esc. 1:10.
 A. Vista superior, B. Vista lateral esquerda.
 C. Vista frontal. D. Vista posterior." (Berta Ribeiro, 1988:258)



3. "Banco em forma de onça para o xamã, Yekuana".
- (T.Koch-Grunberg, [1924]1982 III:265)

Segundo a versão Taurepang recolhida por T.Koch-Grünberg (II:76-85), após o casamento entre um homem e uma urubu-mulher, os cônjuges vão para o céu em visita aos parentes da esposa. Lá, o sogro, que pretende devorar o herói, exige-lhe a execução de três tarefas: o esvaziamento de um lago, a construção de uma casa e a fabricação de um banco à imagem e semelhança do próprio sogro, que mantinha oculto o seu bicefalismo. Às escondidas, animais auxiliares cumprem todas estas exigências. O herói consegue se safar do sogro, que é o pai dos urubu-reis, por meio do banco bicéfalo recém-construído, que obedece ao herói: corre, amedronta, fere e vigia o sogro. Em sua volta à terra, o herói leva consigo um grão de milho, donde se originam as plantas cultivadas.

Segundo Lévi-Strauss ([1964]1991:141.181.307-08), a análise deste grupo de mitos requeriria a elaboração de um volume específico dada a sua distribuição pan-americana. Adianta, porém, de passagem que tal grupo se lhe afigura uma versão enfraquecida e invertida dos mitos da vida breve, a que dedica, aliás, muita atenção. Neste sentido, esboça algumas transformações, que passam, no entanto, ao largo do episódio do banco: a Estrela-gambá dos mitos Jê enfraquecer-se-ia na Urubu-mulher do mito Taurepang (céu empíreo → céu atmosférico; animalidade → humanidade); a visita de uma imortal à terra inverter-se-ia na visita de um mortal ao céu. Deste modo, o autor insere os mitos da visita ao céu nas problemáticas da imperfeição feminina e das passagens à agricultura e à mortalidade, com que amarra as tantas outras versões por ele compiladas.

Já a análise dos mitos da visita ao céu feita anteriormente por T.Koch-Grünberg (1982 II:241-58), a partir de um vasto levantamento de suas variações no continente americano, vislumbra no episódio do banco o que chama de "motivo do assento de espinhos". Note-se que a versão Taurepang acima mencionada conta que são colocadas vespas sobre o banco, com o intuito de perfurar o sogro bicéfalo. Através deste motivo, o autor relaciona ao banco, a esteira da morte, o porco espinho, a pedra quente, o tronco espinhoso, em que se assentam os protagonistas das outras versões, já que seriam todos instrumentos de perfuração⁹². Além disso, T.Koch-Grünberg (1982

⁹² Noutra passagem, afirma T.Koch-Grünberg (1982 III:115-17) que a perfuração é meio mágico que produz leveza, destreza, impedindo que tanto os homens quanto as mulheres tornem-se preguiçosos e pesados.

III:95) concebe as três tarefas impostas ao herói como dívidas matrimoniais contraidas por um genro: "*pesca, construção de uma casa e elaboração de um utensílio caseiro*".

Mais recentemente, D.Thomas (1982:220-21) enfatizou que o tema das tarefas impostas ao herói - cujo nome é Maichak, segundo os Pemon da Venezuela - alude a dois tipos de afins, que o autor designa como "helping affines" e "demanding affines"⁹³. Os primeiros seriam os animais do baixo - pássaros e insetos - que auxiliam o herói, e os segundos consistiriam nos animais do alto - o pai dos urubu-reis - que fazem exigências. Quanto ao episódio da construção do banco, D.Thomas (:221) salienta que

"a associação de Maichak com as formigas brancas, que dão à pedra a forma de um banco de xamã (murei), é intrigante, já que os Pemon trabalham pedra (neste século, pelo menos) principalmente em conjugação com o pia:ri, ou torrador feito de pedra para assar beiju (alguns dos quais estavam ainda em uso em 1970)".

Arrisco aqui a hipótese de que a compreensão do episódio da fabricação do banco requer atenção especial sobre os animais auxiliares - cupim e formigas - que intervêm em tal tarefa e, que isto pode nos fornecer pistas para o sentido do banco no contexto do Aleluia.

Na mitologia americana, as formigas figuram na inumação e na ressurreição dos mortos, bem como na inautaração da alternância entre dia e noite (cf. Lévi-Strauss, [1968][1987a:314, [1971][1987b:378.480.502). Se acrescentarmos a esta lista a construção de bancos, cumpre perguntar o que tudo isto tem em comum.

Em primeiro lugar, Lévi-Strauss ([1971]1987b:218.378, 480.502), afirma que a constituição anatômica das formigas caracteriza-as como seres portadores de estrangulamentos ao longo do corpo, seres partidos cujas metades mantêm-se reunidas. Assim, tais animais são particularmente aptos a conotar "*outros pares não menos indissociáveis, por mais que seus termos oponham-se entre si*", tais como o dia e a noite, e a vida e a morte (Lévi-Strauss, [1971]1987b:378).

Creio que isto ilumina o papel de construtoras de banco atribuído às formigas. Como se viu, os bancos, nas diversas versões do mito da visita ao céu, são caracterizados segundo o

⁹³ A esta distinção podemos associar aquela entre "afim aparentado" e "afim não-aparentado" proposta posteriormente por P.Rivière (1984) como um aspecto central da organização social da Guiana como um todo.

traço da cabeça desdobrada. Esta remete a várias oposições: lua cheia/lua nova; glotonaria/parcimônia; pesado/leve; esposa boa/esposa má (cf. T.Koch-Grünberg, 1982 II:22-3). Ao mesmo tempo, institui-se outro par indissociável: o dono do banco e o banco. Os mitos dizem que os bancos devem ser construídos à imagem dos donos e apontam-no como parceiro fundamental. Percebe-se, aí, a instauração de um duplo, "*algo que remete ao objeto sem necessariamente refleti-lo*" (Carneiro da Cunha, 1986:65). O banco consistiria, pois, num duplo do dono. Daí, a sua tamanha importância no xamanismo.

Se voltarmos aos cantos do Aleluia, veremos que, neste contexto, o banco e o seu dono, seu pai, são, em larga medida, substituíveis. Ora se diz que o sábio é um, ora o outro. Ora se diz que as inscrições no papel são feitas por um, ora pelo outro. Ora se diz que determinado instrumento musical pertence a um, ora a outro. Ora se diz que o Aleluia provém de um, ora do outro. Ora se diz o Aleluia é ensinado por um, ora pelo outro. Assim sendo, a idéia de tomar o banco como um duplo do dono não surge como uma hipótese especulativa. Ao contrário, este tema nos é proporcionado por determinados cantos do Aleluia.

Tudo isto nos sugere que o banco consiste num duplo real do senhor da raça humana, ao passo que os mortais são duplos virtuais, bancos virtuais. Com a subida para o céu, esta virtualidade passará a ser realidade, extensiva a todos que executarem o Aleluia. Nesta marcha, serão realizadas várias conjunções: água e fogo; afins e consangüíneos; homem e mulher; irmão mais velho e irmão mais novo; mortais e imortais; céu e terra⁹⁴. Restará, porém, uma disjunção irreduzível do

⁹⁴ O ritual do Aleluia percorre, pois, caminho inverso ao dos mitos da visita ao céu e da vida breve de que nos valem acima. Estes mitos falam da instauração da agricultura, da mortalidade, numa palavra, da condição humana. Ao passo que aquele rito propicia a transcendência desta condição, a denegação da morte. Veja ainda a recente proposta de E.Viveiros de Castro 1993a:188 de "*determinar a morte como questão sociológica fundamental na paisagem amazônica*". Segundo o autor (1993a:187), "*o que não tem recebido a atenção teórica que sua evidência etnográfica impõe, no caso amazônico ao menos, é a contraface positiva desta desmarcação do casamento: a elaborada maquinária ritual que envolve a morte*".

ponto de vista Kapon. O ser supremo e o seu duplo permanecerão disjuntos, como o penhor da viabilidade do além. os guardiães da Diferença.

EPILOGO

No que precedeu, vimos que a demanda Kapon do discurso catequético e dos demais procedimentos rituais dos missionários corresponde a projetos nativos próprios. Estes últimos são peculiares na medida mesma em que tomam à sua maneira elementos alheios. Deste modo, tal demanda está longe de poder ser reduzida a uma simples conversão ao cristianismo.

O que se afigurou a muitos observadores conversão pôde aqui ser vislumbrado como a forma Kapon de transcendência da condição mortal humana. A forma a que chegamos, através de uma incursão pela literatura Kapon (caps I e II) e pelo terreno correlato (cap. III), pretende permitir uma comparação entre os Kapon e demais povos sul-americanos que articulam temas cosmológicos aqui investigados. Aventamos algumas poucas comparações, porém ainda está por ser feito um trabalho comparativo sistemático com relação à estrutura cosmológica da Guiana como um todo, que dialogue ainda com as outras configurações do continente.

O tema da conflagração prospectiva e o da imortalidade possibilitam-nos transitar entre os Kapon e tais grupos. Isto talvez possa ser intentado no campo do triângulo cósmico definido pelo mundo podre, mundo cozido e mundo queimado (cf. Lévi-Strauss, [1964]1991:279). Estes vértices são diferentemente assinalados pelas cataclismologias sul-americanas, como se pode entrevêr na breve exposição que, à guisa de conclusão, aventamos a partir dos Kapon, Xerente e Guarani

O tema do mundo queimado conhece ampla distribuição no continente americano (Lévi-Strauss, [1964]1991:277-78). Aparece com frequência, mas não invariavelmente, sob a forma da ameaça de conjunção total entre sol e terra, o que implicaria o retorno da humanidade a um seu estado primitivo, negativo. Frise-se, ainda, que tal tema surge não apenas no plano do mito, mas também no do ritual.

Como vimos, os Kapon atribuem ao problema do advento do mundo queimado um caráter inadiável, porém sustentam uma possibilidade de fuga a esta situação, através da execução do Aleluia. Este ritual produz mudanças profundas na condição humana, nas ordens social e cósmica - o patamar terreste será aniquilado por uma água incandescente e a humanidade obterá a imortalidade, a vida em abundância plena. Já para os antigos Xerente, o mundo queimado consistia

em ameaça que se podia afastar através do ritual do Grande Jejum. As ordens social e cósmica eram assim mantidas inalteradas, e o cataclismo não passava de uma ameaça de retorno da humanidade a um estado primevo desvalorizado, em que o sol e a terra estariam por demais próximos (cf. Lévi-Strauss, [1964]1991:188,275-81).

À diferença dos Xerente, os Kapon não querem que as coisas permaneçam como estão. Preparam-se para transformações, e, por vezes, intentaram-nas. Neste sentido, aproximam-se dos Guarani, que, face à ameaça simétrica do mundo podre, propõem a transcendência da condição mortal humana (Nimueñaju, [1914]1987; H.Clastres, 1978). A problemática da transcendência surge, pois, fundamental aos Guarani e aos Kapon.

Neste ambiente de cataclismos iminentes, os Xerente enfatizam a ressurreição - os penitentes passam por uma morte simbólica - ao passo que os Kapon sublinham a troca de pele que conduz à imortalidade, sem passar pela prova da morte, real ou simbólica. Deste modo, a sobreposição entre os Kapon e os Guarani, que também afirmam a transcendência à revelia da prova da morte, ganha força. Isto é ainda ampliado pelo fato de que, para estes dois povos, a sobrenatureza possui caráter paterno e a ascese é a via da transcendência.

Em poucas linhas, este esboço das diferentes soluções para o problema do mundo da anti-culinária pretende inserir os Kapon num quadro cosmológico sul-americano composto por temas e variações. Desejamos que novos estudos sobre os Kapon venham a permitir orientar a investigação neste sentido.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, Lucien 1905 "Grammaire de l'Accawai". *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, 2:43-89;209-240.
- AGOSTINHO, Pedro 1974a *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U./EDUSP.
- _____ 1974b *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Coleção Ciência e Homem. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- ANDRELLO, Geraldo 1993 *Os Taurepang: Memória e Profetismo no Século XX*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP.
- APPUN, Carl Ferdinand 1871 *Unter den Tropen. Wanderungen durch Venezuela, am Orinoco, durch Britisch Guyana und am Amazonenstrom in den Jahren 1849-68*. 2 vols. Hermann Costenoble. Jena.
- _____ 1893 "Roraima". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, IV:318-48. Georgetown.
- BALDUS, Herbert 1954 *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- BARANDIARAN, Daniel de 1979 "Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Makiritarc". *Montalban*, 9:737-1004.
- BASSO, Ellen B. 1977 "Introduction". *Carib speaking Indians. Culture, society and language*. Anthropological Papers of the University of Arizona. 28, p.9-22.
- BERNAU, J.H. 1847 *Missionary Labours in British Guiana, with remarks on the manners, customs and superstitious rites of the aborigines*. London: J.F.Shaw.
- BRETT, William H. 1851 *Indian Missions in Guiana*. London.
- _____ 1868 *The Indian tribes of Guiana*. London: Bell & Daldy.
- _____ 1883 *Historical sketches: Guiana*. Colonial series n.4. Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts.
- _____ s/d₁ *Mission work among the Indian tribes in the forests of Guiana*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- _____ s/d₂ *Legends and myths of the aboriginal Indians of British Guiana*. London: W.W.Gardner.
- BROWN, Charles Barrington 1876 *Canoe and camp life in British Guiana*. London, Edward Stanford.
- BROWN, Michael F. 1991 "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory*, 38(4):388-413.
- BUTT, Audrey ver <BUTT> COLSON, Audrey

<BUTT> COLSON, Audrey 1954 "Systems of beliefs in relation to social structure and organization: with reference to the Carib-speaking tribes of the Guianas". University of Oxford. Tese de doutorado inédita.

_____ 1962 "The Guianas". *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*. nº 7.

_____ 1965-66 "The Shaman's Legal Role". *Revista do Museu Paulista*. 16:151-86. São Paulo.

_____ [1960]1967 "The Birth of a Religion: the origins of a semi-Christian Religion among the Akawaio". In: J.Middleton (ed.). *Gods & Rituals: Readings in Religious Beliefs & Practices*. The Natural History Press. New York.

BUTT COLSON, Audrey 1971 "Hallelujah among the Patamona Indians". *Antropologica*. 28:25-58.

_____ 1973 "Inter-Tribal Trade in the Guiana Highlands". *Antropologica*. 34:6-69.

_____ 1977 "The Akawaio Shaman". In: E.B.Basso (org.). *Carib-speaking Indians: Culture, society e language*. Anthropological Papers of the University of Arizona. nº.28. University of Arizona Press.

_____ 1983 "El Desarrollo Nacional y los Akawaio y Pemon del Alto Mazaruni". *América Indígena*, 43(3): 445-502.

_____ 1983-84a "A comparative survey of contributions". *Antropologica* 59-62:9-38.

_____ 1983-84b "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon". *Antropologica* 59-62:73-124.

_____ 1983-84c "Conclusion". *Antropologica* 59-62:359-83.

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

_____ 1989 "Some fundamental concepts of the Kapon and Pemon in the Circum-Roraima area of the Guianas: the nature of being". (datilo)

_____ & ARMELLADA, C. 1989 "The Pleiades, Hyades and Orion (Tamökan) in the conceptual and ritual system of Kapon and Pemon in the Guiana Highlands". *Scripta Ethnologica, Suplementa* 9. pp. 153-200. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnologia Americana (CAEA).

_____ 1990 "El rol económico del chamán y su base conceptual entre los Kapones y Pemonos septentrionales de las Guayanas". *Montalbán*, 22:7-97.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 1986 *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Brasiliense/EDUSP. São Paulo.

CARY-ELWES, Cuthbert [1909-1923]1985 *Rupununi Mission*. Londres, Jesuit Mission.

- CLASTRES, Hélène 1978 *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre 1988 *A Sociedade contra o Estado*. 4ª-edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CLEMENTI, Cecil 1916 "A journey to the summit of Mount Roraima". *The Geographical Journal*, 48(6): 456-473
- _____ 1917 "A journey to Mount Roraima across the savannah highlands of British Guiana". *Timehri, The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, 6:1-26.
- _____ 1920 *Through British Guiana to the summit of Roraima*. London: T.Fisher Unwin.
- COPPENS, Walter 1971 "Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua". *Antropologica* 30:28-59.
- CROOKALL, L. 1898 *British Guiana or, work and wanderings among the creoles, coolies, the africans and indians of the wild country*. London: Fisher & Unwin.
- DANCE, Chas Daniel 1881 *Chapters from a Guianese log-book*. Georgetown.
- DINIZ, Edson Soares 1971 "Mitos dos Índios Makuxi". *Journal de la Société des Américanistes*, LX:75-103.
- DREYFUS, Simone 1993 "Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796". IN: E.Viveiros de Castro & M.Carneiro da Cunha (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP:FAPESP.
- DURBIN, Marshall 1977 "A survey of the Carib language family". IN: Ellen B.Basso (org.), *Carib Speaking Language, Culture, society and language*. Anthropological Papers of the University of Arizona, 28, p.23-38.
- EDWARDS, Walter F. 1978 "Some synchronic and diachronic aspects of Akawaio phonology". *Anthropological Linguistics* 20(2):77-83.
- FARAGE, Nádia 1991a *As Muralhas dos Seritões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS.
- _____ 1991b "Roraima: o impasse continua". *Aconteceu* 87-90:145-58. CEDI.
- FARLEY, Rawle 1955 "The Unification of British Guiana". *Social and Economic Studies*, 4:168-183.
- _____ 1964 "The rise of village settlements in British Guiana". *Social and Economic Studies*, pp.52-61.
- FARRAR, Thomas 1892 *Notes on the History of the Church in Guiana*. [New Amsterdam] Berbice. W.Macdonald.
- FOCK, Niels 1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*. National Museum of Denmark, Ethnographic Series, 8.

- FORTE, Janette 1990 "The Populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s". *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown.
- GILLIN, John 1936 *The Barama River Caribs of British Guiana*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University. vol.14.
- GOEJE, Claudius H. de 1944 *Études linguistiques Caraïbes*. Amsterdam: Verhandelingen van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling letterkunde, n.r.49 (2).
- HENFREY, Collin 1964 *The Gentle People: A Journey Among the Indian Tribes of Guiana*. London: Hutchiwson & Co.
- HILHOUSE, William 1825 *Indian Notices*. Georgetown.
- _____ 1832 "Notices of the Indians settled in the interior of British Guiana". *Journal of the Royal Geographical Society*. London.
- _____ 1834 "Journal of a Voyage up the Massaroony in 1831" *Journal of the Royal Geographical Society*. IV:25-40.
- HORNBOSTEL, Erich M. von [1924]1982 "La musica de los Makuschi, Taulipang y Yekuana". IN: T.Koch-Grünberg, *Del Roraima al Orinoco*, vol III.
- HUGH-JONES, Christine 1979 *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IM THURN, Everard F. [1883]1967 *Among the Indians of Guiana*. New York: Dover Publications.
- _____ 1855 "Roraima". *The Scottish Geographical Magazine*, pp. 1-6.
- _____ [1885]1934a "The Ascent of Roraima". *Thoughts, talks and tramps: a collection of papers*. London: Oxford University Press.
- _____ [1893]1934b "A Tramp with the Redskins". *Thoughts, talks and tramps: a collection of papers*. London: Oxford University Press.
- KENSWIL, Frederick W. 1946 *Children of the Silence: an account of the aboriginal Indians of the upper Mazaruni River, British Guiana*. Georgetown: Interior Development Community.
- KIRKE, Henry [1898]1970 *Twenty-five years in British Guiana*. London: Sampson Low, Marston & Co.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor [1917-24]1979-82 *Del Roraima al Orinoco*. 3 vols. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- LÉVI-STRAUSS, Claude [1973]1976 *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ [1984]1986 *Minhas Palavras*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____ [1968]1987a *El origen de las maneras de mesa*. 6ª-edición. México: Siglo Veintiuno Editores.

- LÉVI-STRAUSS, Claude [1971]1987b *El hombre desnudo*. 4ª-edición. México: Siglo Veintiuno Editores.
- _____ [1958]1989 *Antropologia Estrutural*. 3ª-edición. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ [1964]1991 *O cru e o cozido*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LLOYD, C.A. 1895 "Stray Notes from Pirara". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, IX:220-32.
- MAGAÑA, Edmundo 1989 "Gilij: ideologia y mitologia guayanesa". *Montalban*, 21:125-151.
- MENEZES, Mary Noel 1973 "The Dutch and British policy of Indian subsidy: a system of annual and triennial presents". *Caribbean Studies*, vol.13, n.3 (oct.1973): 64-88.
- _____ 1988 "The Amerindians of Guyana: Original Lords of the Soil". *América Indígena*, 48(2):353-74.
- MÉTRAUX, Alfred 1928 *La Civilisation Materielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris, Lib.Orientaliste Paul Geuthner.
- _____ 1962 "Comptes Rendus: "The Birth of a religion". *L'Homme*, II(1):123-24.
- _____ 1973 *Religion y Magias Indígenas de América del Sur*. Valencia: Aguilar.
- _____ [1928]1979 *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, Cia. Editora Nacional/EDUSP.
- MIGLIAZZA, Ernest C. 1980 "Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status". *Antropologica*, 53:95-162.
- MOSONYI, Esteban E. 1987 "La revitalización lingüística y la realidad venezolana". *América Indígena*, 43(4):653-62.
- NIMUENDAJU (UNKEL), Curt [1914]1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP.
- NIMUENDAJU/IBGE 1981 *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE/FNPM-MEC.
- NUNES PEREIRA, Manoel 1980 *Moronguetá: Um Decameron Indígena*, volume 1, 2ª-edición. Brasília: Civilização Brasileira.
- O'LEARY, Timothy 1963 *Ethnographic Bibliography of South America*. Behavior Science Bibliographies. New Haven:Human Relations Area Files.
- OVERING, Joanna ver OVERING KAPLAN, Joanna
- OVERING KAPLAN, Joanna 1981 "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13(1):151-64.

- OVERING KAPLAN, Joanna 1983-84 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica*, 59-62:331-48.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura 1965 *O Messianismo - no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus Editora (USP).
- RIBEIRO, Berta 1988 *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- RIVIÈRE, Peter 1963 *An Ethnographic Survey of The Indians on the Divide of the Guianese and Amazonian River Systems*. Tese não publicada. Oxford University.
- _____ 1983 "Review article: Order Without Government". *Man*, 2:428-29.
- _____ 1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge University Press.
- RODWAY, James 1917 "Indians to be Transformed to Whites". *Timehri, The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, IV:296-97.
- ROOSEVELT, Anna C. 1987 "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco". IN: Robert D. Drennan & Carlos A. Uribe (eds), *Chiefdoms in the Americas*. Lanham, MD: University Press of America.
- _____ 1993 "The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms". *L'Homme*, 126-128, pp.255-83.
- ROTH, Walter E. 1915 "An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians". 30th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1908-09, pp.103-386.
- _____ 1924 "An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customes of the Guiana Indians". 38th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1916-17, pp.25-745.
- SANTILLI, Paulo 1987 "Caminhos de Expansão do Aleluia no rio Branco". Seminário Pesquisas Recentes em Etnologia e História Amazônica. ABA/ANPOCS, Belém. (datilo).
- _____ 1989 *Os Macuxi: história e política no século XX*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP.
- SCHADEN, Egon 1962 *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: DIFEL.
- _____ 1965 "Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos". *Revista de Antropologia*, São Paulo.
- SCHOMBURGK, Richard [1847-48]1922-23 *Richard Schomburgk's Travels in British Guiana*, 2 vols. Georgetown.
- SHIRLEY, Robert W. 1983 "Review article: Order without Government". *Anthropos*, 78:601-02.
- STEWART, Julian H.(org.) 1948 *Handbook of South American Indians*, vol.3 ("The Tropical Forest Tribes"). Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- SWAN, Michel 1958 *The Marches of El-Dorado: British Guiana, Brazil, Venezuela*. London, Jonathan Cape.

- TATE, George H.H. 1930 "Through Brazil to the summit of Mount Roraima". *The National Geographic Magazine*, 43:585-605.
- THOMAS, David 1972 "The indigenous trade system of Southeast Estado Bolivar, Venezuela". *Antropologica* 33:3-37.
- _____ 1976 "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemón". *Antropologica*, 43:3-52.
- _____ 1982 *Order without Government*. University of Illinois Press.
- VELTHEM, Lúcia H. van 1984 *A pele de Tulupere: estudo dos trançados Wayana-Aparai*. Dissertação de Mestrado. USP.
- VENESS, W.T. 1875 *Ten Years of mission life in British Guiana, a memoir of the rev.T.Youd*. Oxford: Clarendon Press.
- VERRIL, A. Hyatt 1917 "The Tribal Relationships of the Akawaio. *Timehri, The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, 2(3).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1986a *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: J.Zahar Editor/ANPOCS.
- _____ 1986b "Sociedades Minimalistas: a Propósito de um Livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico* 85: 265-282. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ 1992 "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, vol.35, p.21-74. São Paulo: EDUSP.
- _____ 1993a "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico". IN: E.Viveiros de Castro e M.Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII-USP:FAPESP.
- _____ 1993b "Recensão: História dos Índios no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, 36:22-33.
- VOYAGES AND TRAVELS 1938-1958 London: Maggs Bros.
- WARREN, A. 1973 "Notes on some customs of the Akawaian Indians". *Roraima: Report of the 1971 British Expedition to Mount Roraima in Guyana, South America*. Oxford.
- WHITEHEAD, Neil L. 1991 "Los Señores del Epuremei. Un examen de la transformación del comercio y de la política indígena en el Amazonas y Orinoco, 1492-1800". IN: L.Malaver & M.Oostra (eds.). *Etnohistoria de la Amazonia. Colección 500 años*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- _____ 1993 "Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900". *L'Homme*, 126-128:285-305.
- WILLIAMS, James 1936 "The aborigines of British Guiana and their land". *Anthropos*, 31:417-32.
- WRIGHT, Robin M. 1989 "Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas". *Revista de Antropologia*, 30-32:355-81.