

i

Gabriela Copello Levy

Vozes Inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon, Venezuela

200400817

Orientadora: Profa. Dra. Nádia Farage

Campinas

2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Gabriela Copello Levy

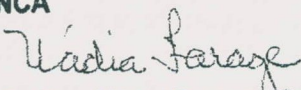
***Vozes Inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon,
Venezuela***

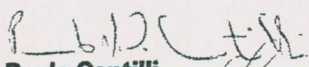
Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação da Profa.
Dra. Nádia Farage.

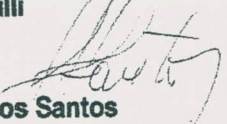
Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em

22/09/2003

BANCA


Profa. Dra. Nádia Farage (Orientadora)


Prof. Dr. Paulo Santilli


Prof. Dr. José Luiz dos Santos

Agosto / 2003

UNIDADE	13C
Nº CHAMADA	7/VN/Camp
	L579 v
V	EX
TOMBO BC/	56890
PROC.	161117109
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	20/01/2004
Nº CPD	

CM00192581-2

316 Id 308436

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

L 579 v **Levy, Gabriela Copello**
Vozes inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon,
Venezuela / Gabriela Copello Levy. - - Campinas, SP : [s.n.],
2003.

Orientador: Nádia Farage.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Guiana. 2. Índios da America do Sul - Venezuela.
3. Religião. I. Farage, Nádia. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Esta dissertação constitui a primeira etapa de um estudo do movimento religioso de San Miguel, ocorrido na década de 1970 entre os Arekuna, Kamarakoto e Taurepang (subgrupos Pemon), índios de língua Carib, habitantes da região da *Gran Sabana* venezuelana (estado Bolívar).

A partir de uma leitura da produção etnográfica regional e de um trabalho de campo inicial de seis meses (abril-setembro de 2001, agosto-setembro 2002), procuro, em primeiro lugar, após uma breve apresentação da sociedade Pemon, descrever o desenvolvimento do movimento de San Miguel e analisar as trajetórias de seus líderes (rezadores e profetas).

Proponho, em seguida, a partir de um balanço da literatura sobre oralidade e escrita, um estudo preliminar dos gêneros discursivo Pemon. Levanto, finalmente, um conjunto de hipóteses interpretativas sugeridas pelos dados etnográficos apresentados na dissertação; hipóteses que deverão ser reavaliadas numa próxima etapa de trabalho de campo de maior duração (2004). Neste contexto, a conexão apontada entre a palavra profética e a noção de princípio vital (*yekaton*) poderá fornecer uma chave de leitura privilegiada do movimento de San Miguel e, possivelmente, de sua articulação com movimentos análogos surgidos entre povos caribes da região desde meados do século XVIII. Tal perspectiva implicará interrogar de maneira mais abrangente, na codificação discursiva Pemon, os valores cosmológicos atribuídos à palavra e, em especial, suas formas de criação e transmissão.

Abstract

This dissertation constitutes the first stage in a study of the religious movement of San Miguel, that took place during the decade of the 1970s among the Arekuna, Kamarakoto and Taurepang (Pemon subgroups). These Carib language-speaking Indians inhabit the region of the Venezuelan *Gran Sabana* in the state of Bolívar.

Beginning with a reading of the regional ethnographic material and with an initial period of fieldwork of six months (April-September 2001, August-September 2002), I seek, in the first place, after a brief introduction to Pemon society, to describe the development of the San Miguel movement and to analyze the paths of its leaders (supposed healers and prophets).

Next, beginning with a consideration of the literature concerning orality and writing, I propose a preliminary study of the genres of Pemon discourse. Finally, I will raise a set of interpretive hypotheses that are suggested by the ethnographic data presented in the dissertation. These hypotheses should be reevaluated in the next, longer, period of field work (2004). In this context the connection indicated between the prophetic word and the notion of vital principle (*yekaton*) might provide a key to a privileged reading of the San Miguel movement and possibly to its articulation with analogous movements that have arisen among Carib peoples of the region since the middle of the 18th century. Such a perspective will imply questioning in a more comprehensive manner, within the codification of Pemon discourse, the cosmological values attributed to the word and, especially, the forms of its creation and transmission.

Resumen

Esta monografía constituye la primera etapa de un estudio del movimiento religioso de San Miguel, ocurrido en la década de 1970 entre os Arekuna, Kamarakoto y Taurepang (subgrupos Pemon), indígenas de lengua Carib, habitantes de la *Gran Sabana* venezolana (Estado Bolívar).

A partir de una lectura de la producción etnográfica de la región y de un primer trabajo de campo de seis meses (abril-setiembre de 2001, agosto-setiembre 2002), se busca, después de una breve presentación de la sociedad Pemon, describir el desarrollo del movimiento de San Miguel y analizar las trayectorias de sus líderes (curanderos y profetas).

Se propone a continuación, a partir de un balance de la literatura sobre oralidad y escrita, un estudio preliminar de los géneros discursivos de los Pemon. Se formulan, finalmente, un conjunto de hipótesis interpretativas sugeridas por los datos etnográficos presentados en la disertación, hipótesis que deberán ser confrontadas en una nueva etapa de trabajo de campo de mayor duración (2004). En este contexto, la conexión apuntada entre la palabra profética y la noción de principio vital (*yekaton*) puede proporcionar una clave de lectura privilegiada del movimiento de San Miguel y, posiblemente, de su articulación con movimientos análogos surgidos entre pueblos caribes de la región desde mediados del siglo XVIII. Tal perspectiva implicará interrogar de forma más completa, en la codificación discursiva Pemon, los valores cosmológicos atribuidos a la palabra y, en especial, a sus formas de creación y transmisión.

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, aos Pemon pela confiança que em mim depositaram dando-me o privilégio de com eles conviver, sobretudo, as comunidades de Santa Cruz de Mapaurí, San Miguel de Caroní, San Francisco de Yuruaní, San Rafael de Kamoirán, San José de Wará e Waramasen.

A todos os moradores de Santa Cruz de Mapaurí, em especial, a: Antonina, Carmen, Francisco, Alcides, Esperanza e Angel Loyola; Luiza Girón; Vitorina; Emiliano e Conchita Benavides; Juliana e meu pequeno afilhado; Michel e Josefina; e meus queridos *uyakon* Ismelda, Pilato, Jerônimo (Sanson), Lucencia, Lucrecia, Francisco, Zoraida e Iciar.

A Alcides Loyola e Benedita da comunidade de Wará, agradeço a grande sabedoria, dedicação e paciência que tiveram ao me auxiliar na transcrição e tradução dos cantos.

A Benedita agradeço, ainda, a grande alegria e companheirismo durante a estadia em San Miguel de Caroní. Ao Sr. Valdir, Ema e Josefina a gentileza com que nos acolheram em San Miguel.

A Alfonso, capitão de Waramasen, pelas instigantes conversas.

A Juvêncio Gomes, capitão de San Francisco de Yuruaní e presidente da Federación Indígena del Estado Bolívar, pelo discreto, mas decisivo incentivo em meus primeiros contatos com as comunidades Pemon.

A Missão Capuchinha da Santa Elena de Uairén, em especial, ao Padre Lúcio Fiero pelas informações fornecidas.

A Federación Indígena del Estado Bolívar por autorizar minha entrada em área Pemon.

A DAI, Dirección General de Asuntos Indígenas, pela autorização para a realização desta pesquisa.

A Faculdade de Antropologia da UCV, Universidad Central de Venezuela, em particular ao Departamento de Antropologia Social, pelo aval institucional generosamente concedido.

A Nelly Arvelo-Jiménez do IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, que gentilmente deu apoio para a realização desta pesquisa perante à Dirección General de Asuntos Indígenas.

A Audrey Butt Colson pela imensa cortesia com que respondeu às correspondências fornecendo-me preciosas informações para o trabalho de campo.

A Franz Scaramelli e Kay Tarble da UCV pelo inestimável apoio em Caracas. A Daniela Rivera, Luramys Díaz, Alicia Galagarra, Elizabeth Gonzáles, Bernardo Urbani e Richard Romero do laboratório de arqueologia da Faculdade de Antropologia da UCV, pela grande amizade.

A Inocencia Dominguez de Curbelo e sua família, por me receber tão calorosamente em sua casa em Caracas.

A FAPESP, pela concessão da bolsa de mestrado.

A minha orientadora, Nádia Farage - a quem devo meu ingresso à etnologia sul-americana e a sugestão da pesquisa entre os Pemon - pela grande instigação intelectual, dedicação e paciência na orientação deste trabalho.

A Paulo Santilli e José Luiz dos Santos pelas valiosas sugestões no exame de qualificação.

Aos amigos, Alberto Paulo Vásquez, Beatriz Portugal Garcia Madalen, Carolina Cantarino Rodrigues, Douglas Mansur da Silva, Fabíola Brigante Del Porto, Kátia Mika Nishimura, Sandra Conti e Vitor Barletta Machado. A Isabel Fuentes Vásquez pelo carinho e imenso apoio durante minhas estadias de campo.

Aos meus pais e irmão pelos, sempre pronto, cuidados e incentivo.

A Bruce, pelo gosto da vida e o melhor deste último ano.

Sumário

Introdução

1. O movimento de San Miguel.....	01
2. Objetivos do trabalho.....	04
3. A literatura sobre movimentos religiosos.....	06
4. O trabalho de campo.....	14

Capítulo I - A Sociedade Pemon

1. Situando os Pemon: Território e População.....	17
2. Organização social e padrão aldeão.....	21

Capítulo II - Os Movimentos Entusiásticos

1. Contextos históricos.....	33
2. Rezadores, Profetas e Kamãs.....	36

Capítulo III - Maimü: A palavra Pemon

1. Oralidade e escrita.....	67
2. Gêneros discursivos.....	77
3. De palavras e luz: cantos.....	84

Conclusão - Vozes Inscritas.....	105
----------------------------------	-----

Referências Bibliográficas.....	109
---------------------------------	-----

Anexo 1 - Cantos.....	117
-----------------------	-----

Anexo 2 - Entrevistas.....	133
----------------------------	-----

Anexo 3 - Plano do Profeta.....	153
---------------------------------	-----

Anexo 4 - Diagramas de Parentesco.....	155
--	-----

Introdução

1. O movimento de San Miguel

No dia 8 de dezembro de 1971, na aldeia de San Miguel Gerónimo de Icabarú, na Venezuela, Lucencia, uma senhora Pemon, de idade avançada e muito entristecida pela recente perda do marido, teve a visão de um anjo - que depois soube ser Miguel -, que a visitava para anunciar que o fim do mundo estava próximo. Durante a visão, o anjo disse, ainda, que deveria levar essa mensagem e os cantos que posteriormente lhe ensinaria ao maior número possível de pessoas. Ela passou, portanto, a pregar e cantar. Fortemente impressionado, um homem, residente na mesma aldeia, decidiu registrar a experiência da velha senhora, gravando, em fita magnética, as canções e orações que o arcanjo Miguel lhe havia ensinado. Através da circulação dessa gravação e das viagens que Lucencia passou a fazer para anunciar a mensagem que recebera, suas canções e orações rapidamente se propagaram pela grande maioria das aldeias Pemon na Gran Sabana venezuelana.

Após essa primeira visão de San Miguel, Lucencia passou a ter outras visões: desta vez, em sonhos, travava freqüentes contatos com o Dr. Jose Gregório Hernandez, personagem de grande devoção popular em toda Venezuela e Colômbia¹. Com o

¹ O Dr. Jose Gregório Hernandez nasceu em Isnotú, no estado de Trujillo, na Venezuela, no ano de 1864 e veio a falecer em Caracas, em 1919. Fez fama, sobretudo, pela sua devoção cristã e pelos cuidados prestados às pessoas carentes, mas também, pelos seus feitos científico-acadêmicos, como a introdução do uso do microscópio na Venezuela, a implantação das cátedras de histologia, fisiologia e bacteriologia na Universidade Central da Venezuela. Após sua morte, os milagres a ele atribuídos o tornaram objeto de veneração em todo o país. A Igreja católica da Venezuela o considera como um santo, havendo imagens dele em diversas igrejas do país, além de ter entrado, em 1948, com o pedido de

seu auxílio, além de pregar e cantar, ela passou a benzer a água e com isso ajudar na cura de diversos enfermos. Assim, um primeiro desdobramento da visita do arcanjo Miguel e das aparições do Dr. Jose Gregório foi a consolidação de Lucencia como rezadora. Com o crescimento de sua fama, mudou-se para a aldeia de Santa Cruz de Mapaurí, onde construiu uma igreja como lhe havia pedido o arcanjo Miguel. Faleceu ainda no curso de seu trabalho, em uma de suas muitas viagens, em razão de um ataque de feitiçaria - *kanaimũ*² -, o que se explica, segundo a opinião corrente, por sua fama suscitar a inveja de muitos. Porém, poucos anos antes de sua morte, Lucencia passou a contar com um seguidor de seu trabalho na mesma aldeia onde residia, Emiliano, que disse ter visto por primeira vez o Dr. Jose Gregório quando estava à beira da morte, em decorrência de um ataque de *kanaimũ*. Após ter sido salvo por Jose Gregório passaram a trabalhar em conjunto também na cura dos doentes. Este trabalho está ainda em andamento na aldeia de Santa Cruz de Mapaurí, aonde chegam pessoas dos mais diversos locais para se tratar com o rezador.

beatificação e canonização junto ao Vaticano. Apesar desse pedido não ter sido até agora atendido, em janeiro de 1986, o Papa João Paulo II outorgou ao Jose Gregório Hernandez o título de venerável.

² *Kanaimũ* é um dos temas mais recorrentes no cotidiano Pemon. Desde as crianças até os mais idosos, não há quem não lembre e conte histórias assustadoras sobre ataques de *kanaimũ*. Segundo os Pemon, os *kanaimũ* são pessoas que utilizam o mesmo tipo de magia que os *piaches*, *xamãs*, ou seja, a magia das plantas (*murán*). Mas, à diferença dos *piaches* que a utilizam somente para a cura, passando, ainda, por um processo de iniciação antes de ter domínio sobre esse conhecimento; os *kanaimũ* são aqueles que fazem seu uso indiscriminado, com vistas à vingança e à morte. Assim, ao utilizar esse saber para a vingança, acabam por se tornar "escravos dessas plantas". Uma vez tenham experimentado o sangue da vingança, essas plantas vão querer, sempre, alimentar-se de humanos. Por isso, se os *kanaimũ* não continuarem matando e alimentando-as com caça humana, elas podem terminar por devorá-los. Para uma análise detalhada sobre *kanaimũ*, ver N. Farage (1997:108-116); A. Colson (2001) e N.L. Whitehead (2001, 2002).

Um outro desdobramento da história de Lucencia ocorreu mais de dois anos depois da visão de San Miguel: durante a Semana Santa de 1974, em uma aldeia no médio rio Caroni, um jovem rapaz, influenciado pela gravação que circulava sobre a visão e as canções que Lucencia recebera de San Miguel, alcançou também uma visão. Ficou três dias desacordado enquanto sua alma foi conduzida por dois anjos até a porta do céu, onde falou com São Miguel, São Pedro e outros santos do panteão católico. Nesse estado, proferiu canções, até então desconhecidas, que foram gravadas pelos assistentes. (D.Thomas, 1976:21-37).

Esse foi o passo fundamental para consolidar o movimento religioso que se tornou conhecido pelo nome de San Miguel; o jovem tornou-se seu profeta. Sua primeira medida foi construir uma igreja - *chochi* - como também lhe havia pedido o arcanjo. Em torno dela, à medida que se propagava a mensagem profética, afluíam seguidores, de modo que, em pouco tempo, a aldeia, agora chamada San Miguel, cresceu consideravelmente. Assim, pelo menos duas vezes ao dia, cedo de manhã e no final da tarde, reuniam-se para dançar e cantar as palavras recebidas pelo profeta. É importante, ainda, frisar que, na ausência do profeta, os cantos de San Miguel eram reproduzidos por um gravador ou por alguém que os soubesse de memória, substituindo a presença do profeta. (D.Thomas, 1976:21-37).

O movimento se estendeu por toda região que margeia o rio Caroni e os seus cantos se mesclaram mesmo às práticas de movimento entusiástico mais antigo, o Aleluia entre os Pemón. Sobre o Aleluia, estima-se que eclodiu, pela primeira vez, entre os Makuxi, na região do Rupununi, Guiana, na segunda metade do século XIX (A.Colson, 1967:407) estendendo-se rapidamente por diversas regiões e é, ainda hoje, praticado.

No Brasil, o Aleluia foi estudado por P.Santilli (1987,1995) e S. Azevedo de Abreu (1995). Registram-se, ainda, outros movimentos análogos na região como o Chochiman - corruptela do inglês *church man* - e o Chimiting - corruptela de *church meeting* - surgidos, ao que parece, na mesma época do Aleluia, segunda metade do século XIX.(D.Thomas, 1976:11).

Assim, o movimento de San Miguel, parece indicar uma continuidade com esses movimentos análogos tendo, ainda, seu repertório de cantos se incorporado às práticas do Aleluia (Quintiliana, junho de 2001, Santa Cruz de Mapaurí).

2. Objetivos do trabalho

Esta dissertação constitui a primeira etapa de um estudo do movimento entusiástico de San Miguel entre os Arekuna, Kamarakoto e Taurepang (subgrupos Pemon), índios de língua Carib, habitantes da região da *Gran Sabana* venezuelana (estado Bolívar).

A partir de uma leitura da produção etnográfica regional e de uma pesquisa de campo inicial, procuro descrever o desenvolvimento do movimento de San Miguel e analisar as trajetórias de seus líderes (rezadores e profetas). Proponho um estudo preliminar dos gêneros discursivos Pemon e apresento um conjunto de hipóteses interpretativas sugeridas pelos dados etnográficos analisados; hipóteses que deverão ser reavaliadas numa próxima etapa de trabalho de campo de maior duração.

Início a dissertação com uma breve introdução à sociedade Pemon. Apresento, assim, no primeiro capítulo, seu território, população e organização social.

O segundo capítulo propõe um panorama geral dos movimentos entusiásticos na região circum-Roraima e descreve as características e funções gerais de rezadores, xamãs e profetas. Para tanto, apresento de forma mais detalhada a trajetória de três importantes figuras relacionadas ao movimento de San Miguel: Lucencia e Emiliano (rezadores) e Ramon Oronoz (antigo profeta de San Miguel).

No terceiro, e último, capítulo, valho-me, inicialmente, da discussão bibliográfica sobre oralidade e escrita. Esse debate, além de fornecer uma base para analisar as qualidades formais da produção oral, é de grande interesse para pensar no modo como as sociedades ágrafas reprocessam a escrita e os meios audiovisuais a partir de uma matriz própria. A outra parte do capítulo é dedicada às práticas discursivas Pemón. Abordo, assim, as características gerais de seus gêneros discursivos através dos repertórios recolhidos por C.Armellada (1964; 1972; 1973), missionário capuchinho que trabalhou na região até falecer, nos anos de 1990, e de alguns dados de minha pesquisa de campo. Para tanto, busco apoio nas análises realizadas por P.Santilli (1995) e N.Farage (1997) sobre material análogo vigente entre os Macuxi e os vizinhos Wapishana, respectivamente. Em seguida passo a uma análise, ainda preliminar, dos cantos de rezadores e profetas recolhidos em trabalho de pesquisa de campo. Nesse quadro, sugiro, como hipótese de pesquisa, um nexo entre a reprodução da palavra profética e a noção de princípio vital (*yekaton*) que poderá fornecer uma chave de leitura do movimento de San Miguel e, possivelmente, de sua articulação com movimentos análogos que o precederam na região.

Por fim, na conclusão, retomo alguns elementos para pensar na questão da inscrição material da palavra e, ainda,

no que podemos chamar de uma tecnologia da palavra que parece auxiliar na mediação entre humanos e divindades.

3. A literatura sobre movimentos religiosos

Classificar movimentos como o de San Miguel é tarefa difícil, como demonstram estudiosos de movimentos semelhantes. Recusando os termos profetismo ou messianismo, que considerava relevar, em demasia, a figura de salvadores - profetas ou messias - P.Worsley [(1957)1980] sugeriu tipificar como milenaristas aqueles movimentos que prometiam um tempo de bem-aventurança; sua terminologia parece ter encontrado eco nos trabalhos subsequêntes de E.Hobsbawm [(1959) 1970] e V.Turner [(1969)1980]. Mais tarde E.Clastres (1978) veio a recuperar o qualificativo "profético", para designar o movimento Tupi-Guarani. Já M.Brown (1991), tal como os autores anteriores, propõe utilizar a expressão "movimentos milenaristas", pois considera que esse termo congregaria subtipos específicos como movimentos messiânicos e nativistas. Critica, porém, termos como "culto" ou movimentos de revitalização por enfatizarem exclusivamente o mote do movimento e não um evento que, segundo ele, deve ser analisado como parte de um longo processo de mudança social. No caso específico de San Miguel, D.Thomas (1992) evita a polêmica, a ele se referindo, genericamente, como movimento religioso. Em trabalho recente, A.Colson (1996) utiliza a expressão "movimento entusiástico", mais abrangente por realçar um estado coletivo de efervescência religiosa, independente de sua fonte ou motivação. Neste trabalho, utilizarei ora movimento profético, ora movimento entusiástico ou religioso, sendo que a primeira designação

faz referência, mais especificamente, à relação do movimento com sua profecia, enquanto que as outras são de naturezas gerais.

A terminologia é, no entanto, questão menor, fruto do longo debate teórico acerca de tais movimentos.

Peter Worsley, em *Al son de la trompeta final* [(1957) 1980], apresenta uma etnografia sobre os "cargo cults" na Melanésia buscando mostrar como esses movimentos partem de uma primeira postura, estritamente vinculada aos mitos de fertilidade e ao culto dos antepassados, para um posterior movimento nacionalista. A partir de uma óptica marxista, P.Worsley [(1957)1980] entende os "cargo cults" como uma tentativa dos melanésios se rebelarem contra as condições sociais e econômicas que lhes estavam sendo impostas pelo contato com os euro-americanos e japoneses. Tal o fará Hobsbawm [(1959)1970], apresenta esses movimentos como manifestações de sociedades "tradicionais" ou "primitivas", em seu primeiro contato com o mundo moderno, pois, a vez que este se estabeleça, perderão sua importância e que outros movimentos ativistas laicos estarão em maior consonância com as demandas da modernidade (P. Worsley, 1980:55).

Em suma, P.Worsley explica os movimentos milionistas como manifestações de povos oprimidos que não podem compreender a complexidade do mundo "moderno", incerteza que se expressaria na ausência de programas para tais movimentos. Note-se, entretanto, que o autor, anos depois, ao escrever uma introdução à segunda edição de seu livro, veio a rever, em certa medida, sua posição, afirmando que deveria ter dado maior atenção às "crenças religiosas", ou seja, ao sentido daqueles cultos para os melanésios.

Ao lado da obra de P.Worsley, outra referência fundamental, nesse debate, é o conjunto de estudos realizado pelo historiador E.Hobsbawm (1970), publicado sob o título *"Rebeldes Primitivos"*. Trata-se, de fato, de uma contribuição importante à história de movimentos sociais, ao abordar movimentos até então esquecidos pelos historiadores, justamente por constituírem o que o autor denomina de *"formas 'primitivas' ou 'arcaicas' de agitação social"* (1970:11).

E.Hobsbawm reitera a idéia de que esses movimentos, em sociedades "pré-capitalistas", seriam também "políticos". Informado por um paradigma marxista-leninista tal como P.Worsley, o autor toma a política como exclusividade das sociedades "modernas" altamente institucionalizadas. Partindo da noção de tradição³, que seria reiterativa e conservadora, o autor entende que, naquelas sociedades, não eram dadas as condições reais e plenas para a revolução. Nesse sentido, os movimentos que analisa - como por exemplo, o anarquismo ou o anarquismo - não constituiriam ações originais, mas apenas uma reação mecânica às mudanças introduzidas pela modernidade. Ao que tudo indica, a premissa básica do autor é a de que tais sociedades não seriam agentes da própria história, mas apenas sujeitos passivos da história de outros: massa sem rosto, sem intenções, que herdou o "mundo moderno", insiste por tradição.

No entanto, outra hipótese de E.Hobsbawm (1970:13) é a de que os movimentos de agitação social pré-capitalistas formaram, em grande parte, o embrião da consciência política moderna, o que tornou, segundo ele, "necessário o mais

³ Anos mais tarde, E.Hobsbawm (1984) veio a modificar, em parte, seu ponto de vista, tratando da invenção e construção da tradição. Digo em parte porque o autor mantém a distinção entre modernidade e tradição.

revolucionário da história". Seu principal problema era-se, assim, entender como essas sociedades "primitivas", "pré-capitalistas", adaptaram-se à vida e aos conflitos do mundo capitalista que,

"sem as consultar, as atingiu vindo de fora, insidiosamente, pela atuação de forças econômicas que eles não compreendiam e que não podiam controlar, ou impudentemente pela conquista, revoluções e modificações fundamentais da lei cujas consequências eles não podiam compreender mesmo quando estavam ajudado a realizá-las. Não cresceram como parte dentro de uma sociedade moderna; foram atirados dentro dela, ou mais raramente se atiraram nela" (Hobsbawm, 1970:13).

Nesse quadro, os movimentos milenaristas seriam os que apresentam, em alguma medida, caráter revolucionário. Por esse motivo, seriam mais facilmente reprimidos ou absorvidos por movimentos sociais modernos. No entanto, possuiriam as condições para a revolução, dada uma teoria ou programa e em uma organização, mais precisamente, um partido, que norteiam sua ação (Hobsbawm, 1980).

Como se vê, ambos os autores que discutiram a origem para os movimentos religiosos e insurrecionais de diferentes povos - no caso de Hobsbawm, categorias sociais primitivas - da perspectiva de uma teoria política e uma teoria da história ocidentais.

Já a posição de um outro autor, V. Turner (1974), embora mantenha a distinção entre "sociedades tribais" e aquelas "industriais", difere da dos autores citados ao utilizar

⁴ Hobsbawm utiliza o termo revolucionário em contraposição ao termo reformista, onde o primeiro se refere aos movimentos que acreditam que a estrutura deve ser transformada fundamentalmente ou destruída; já os reformistas aceitam a estrutura geral de uma instituição ou sistema social, mas a considera passível de aperfeiçoamento e de onde os abusos se manifestam.

um fundo comum aos movimentos políticos e religiosos em ambos os tipos de sociedade, a que designa o estado de *communitas*". Seu problema teórico é explicar a passagem, por meio do ritual e/ou da contestação da estrutura à *communitas* e o conseqüente retorno à estrutura.

Frise-se que a crítica subsequente foi dirigida exatamente o aspecto desprezado por P.Worsley e E.Holmberg quando nos movimentos religiosos, como anunciamos anteriormente, a motivação interna e própria às sociedades que os geraram.

Um dos primeiros estudos a fazer essa crítica foi Terra sem Mal, de Hélène Clastres (1978). Nesse trabalho sobre o profetismo tupi-guarani, a autora questiona a passagem de um povo sem fé, sem lei, sem rei - como é considerado os Tupi-Guarani nos tempos da colonização - para um povo metafísico, profundamente religioso. Para ela, portanto, vai procurar explicações nas relações internas da sociedade estudada, porque, afirma a autora:

"(...) reduzir, como se pretendeu, a história de uma reposta de gente oprimida a uma história de opressão, é tornar-se incapaz de compreender a partir do próprio interior da cultura a dimensão original da sua sociedade e tentar explicá-la. (...)" (H.Clastres, 1978, p. 151)

A partir da análise das fontes coloniais e do material etnográfico contemporâneo, a autora rebate a hipótese de que o profetismo Tupi-Guarani seria uma forma de conquista européia, demonstrando, ao contrário, que o profetismo da Terra sem Mal movimentava os Tupi-Guarani durante os séculos da colonização e permaneceu invariante em sua estrutura atual, constituindo, assim, um dado da estrutura social que da história.

Nessa mesma linha argumenta Manuela Carneiro da Cunha, em *Lógica do mito e da ação: o movimento Tupi-Guarani* (1963,

explicitando uma questão teórico-metodológica: como conciliar história e estrutura. Realiza, então, nesse artigo, um exercício estruturalista mostrando como um acontecimento messiânico que, em 1963, levantou os índios kamémekra-Canela do estado do Maranhão, refere-se diretamente à ordem estrutural do mito.

Para ambas as autoras, portanto, a história é o conjunto de possibilidades de transformação da estrutura. Desenvolvendo essa vertente estruturalista, Sahlins (1981; 1990) veio a propor que a estrutura, longe de ser usada para interpretar um acontecimento, pode ser, ela mesma, transformada. Assim, afirma o autor:

"A história é ordenada culturalmente, e difere em diferentes modos, nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. Contudo, isso também é verdadeiro: esquemas culturais mudam historicamente, porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando mudamos a prática (...)" (M.Sahlins, 1990:7).

No caso dos movimentos religiosos que discutem a posição de M.Sahlins abre uma perspectiva interessante para pensar inovações que possam ter trazido inovações e se adaptam à ordem pré-existente do mito ou do rito. Essa vertente parecem se situar os trabalhos recentes de Brown (1991), R.Wright (1999), G.Andrello (1999) e A.Vilela (1999), entre outros.

Em um estudo comparativo de cinco diferentes casos de movimentos milenaristas em sociedades americanas, Brown (1991) apresenta uma crítica à utilização da expressão resistência à dominação colonial ou neocolonial. Assim, segundo o autor, para realmente entender o processo de uma por "renovação utópica" deve-se olhar para o processo no qual as sociedades indígenas estão reagindo ao mito que se

refere à sua realidade interna quanto àquilo que importa pelos de fora. Nesse sentido, "essa abertura ao elemento exótico é parte da grande nuance, ballet diacrônico no qual as populações amazônicas incorporam e, ao mesmo tempo, definem-se em contraposição às diferenças dos outros." (M.Brown, 1991:406, tradução minha).

Na apresentação da coletânea, *Tradução e os Deuses*, R.Wright faz, inicialmente, um balanço sobre os estudos que abordam a relação entre o pensamento religioso indígena e a história do contato com organizações missionárias cristãs, temática ainda pouco explorada pela etnologia latino-americana. O autor sugere, portanto, análises que pensem como os povos indígenas têm interpretado o cristianismo:

"(...) os estudos sobre a relação entre povos indígenas e missionários prestavam pouca atenção às maneiras com que as religiões indígenas (das quais me refiro às suas cosmogonias, cosmologias, mitologias e escatologias) têm moldado o cristianismo, porjando criativamente o que venho a chamar de 'tempo inter-religioso de identidade'". (...) A coletânea elabora, como um de seus argumentos principais, que o cristianismo indígena não é meramente um 'verniz' colado sobre uma estrutura preexistente (...)." (R.Wright, 1999:7-9).

Compartilhando dessa abordagem, o autor da coletânea, G.Andrello (1999) vai analisar os Taurepáng - etnônimos utilizados para os Pemon - convertidos ao Adventismo do Sétimo Dia. Seu trabalho demonstra que, nessa região, de longa história de manifestações protestantes, não estaria contradizendo sua cosmologia ao converter-se ao adventismo:

"a conversão à religião adventista, com o modo fervoroso com que os Taurepáng rejeitam a atualidade, ainda hoje seus cultos, viria então a atualizar as relações forçadas..." (G.Andrello, 1999:304).

Já A.Vilaça (1999) faz uma interessante análise da cristianização dos Wari. A cosmologia Wari permitia vislumbrar uma sociedade sem relações de afinidade e, portanto, ao entrar em contato com os ensinamentos cristãos, tinham, "dentre outras coisas, a possibilidade de se viver dentro de uma grande comunidade de substância, em um mundo de afinidade e seus males" (A.Vilaça,1999:148). A autora analisa, portanto, como a conversão e o abandono de algumas práticas tradicionais como o canibalismo funerário e as festas permitiram uma re-significação do cristianismo, de acordo com sua própria lógica.

Como disse anteriormente, o trabalho aqui apresentado é etapa inicial de uma pesquisa em andamento. Assim, a via aberta por esses últimos autores é de fundamental importância para seus desdobramentos, já que pretendo, de um lado, o sentido do movimento de San Miguel na cosmologia Wari e, de outro, as transformações que nela terá oportunidade de ocorrer.

Nesse sentido, penso ser necessário problematizar tanto as interpretações clássicas que tendiam a explicar esses movimentos como respostas à opressão da colonização colonial (P.Worsley, 1957; E.Hobsbawn, 1959), quanto as análises das guianas, as leituras de A.Colson (1967;1971;1989;1993) e de W.Thomas (1976;1982;1983) que os tomavam por manifestações sincréticas, em resposta direta à evangelização.

Assim, na linha dos autores (Hobsbawn, 1978; M.Sahlins, 1981;1990; M. Carneiro da Cunha, 1987; M.Brown, 1991; P.Santilli, 1995; R.Wright, 1995; G. Grello, 1993;1999; A.Vilaça, 1999) que, ao contestar as interpretações com ênfase em causas externas, sugeriram, antes, uma leitura a partir da estrutura social. Ao exame, interrogo-me não tanto pelos motivos criados pelos povos no

movimento de San Miguel, mas, sobretudo, pelos sentidos e valores diferenciais que lhe terão atribuído os Pemon.

4. O trabalho de campo

Esta dissertação, além de se basear numa leitura das principais referências bibliográficas sobre a região circun-Roraima, é resultado de uma análise preliminar dos dados coletados durante dois períodos de pesquisa de campo entre os Pemon, na Venezuela.

A primeira estadia de pesquisa de campo foi de abril a setembro de 2001. O destino inicial foi Caracas, onde tramitei o devido pedido de autorização para entrada em área indígena e empreendi pesquisa documental. Debrucei-me, prioritariamente, sobre jornais e fontes oficiais relativas à época em que eclodiu o movimento de San Miguel. Consultei, para tanto, o acervo dos seguintes arquivos: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, Hemeroteca da Universidade Central da Venezuela, Academia Nacional de Historia, e Ministério de Educação. A pesquisa versou sobre os anos de 1970 a 1980, com especial ênfase nos anos de 1974 a 1976, já que o movimento de San Miguel eclodiu em 1974. Não foi possível, porém, encontrar qualquer registro sobre tal manifestação. Notícias sobre as populações indígenas no período investigado são praticamente inexistentes. Investiguei também os arquivos do Ministério de Justiça, onde encontrei dois documentos sobre a disputa entre católicos e batistas em torno do estabelecimento de missões na aldeia de San Miguel de Caroní.

O passo seguinte foi viajar para Ciudad Bolívar, onde fiz contato com lideranças Pemon na Federación Indígena do Estado Bolívar e pesquisei os arquivos da Biblioteca

Municipal sem encontrar, porém, qualquer referência de maior interesse. De Ciudad Bolívar parti, finalmente, para a pequena cidade de Santa Elena de Uairén, próxima à fronteira com o Brasil. Em Santa Elena encontra-se a sede da Missão Capuchinha da região onde entrevistei o Padre Lucio Fierro, um dos missionários mais antigos na região e primeiro sacerdote Pemon. Nessa Missão encontram-se, ainda, diversos manuscritos de missionários capuchinhos que trabalharam intensamente nas aldeias Pemon da Gran Sabana, como Cesareo de Armellada e Mariano Gutierrez-Salazar, porém não me foi permitido o acesso àquele material.

Após esses primeiros contatos, pretendia ir à aldeia de San Miguel de Caroní, onde se manifestou, inicialmente, o movimento. Mas, ao obter uma grande quantidade de informações sobre o início do movimento na aldeia de Santa Cruz de Mapaurí, decidi por um maior tempo de investigação nessa aldeia. Além disso, deparei-me ali com a existência do trabalho de um rezador que, em certa medida, representa a continuidade da primeira visão que suscitou o movimento de San Miguel. Assim, permaneci do final de maio ao final de setembro de 2001 na aldeia de Santa Cruz de Mapaurí.

A segunda etapa de trabalho de campo foi de agosto a setembro de 2002. Nesse período, após um breve retorno à aldeia de Santa Cruz de Mapaurí, viajei, finalmente, para a aldeia de San Miguel de Caroní, localizada a, aproximadamente, uma hora de voo de Santa Elena e mais 40 minutos em canoa desde Urimán. Nessa viagem contei com a agradável companhia da Sra. Benedita, residente da aldeia de San Jose de Wará (localizada a 15km de Santa Elena de Uairén). A presença de Benedita foi de grande valia, auxiliando-me como intérprete nas conversas assim como na tradução dos cantos recolhidos.

Apesar da curta estadia, foi possível ouvir alguns relatos sobre a visão de Ramon Oronoz (antigo profeta de San Miguel) bem como registrar cantos por ele recebidos, na época em que eclodiu o movimento.

Capítulo I - A Sociedade Pemon

1. Situando os Pemon: território e população

Os Pemon, sociedade da família lingüística Carib, vivem na porção ocidental das Guianas: no sul da Venezuela, nordeste do estado brasileiro de Roraima e oeste da Guiana, (o que corresponde aos vales dos rios Cuyuni, Caroní, Paragua, Uraricoera, Tacutu e Rupununi). Pemon é sua autodenominação, que em sua língua significa "nós", "gente" conferindo-lhes certa unidade lingüística e cultural em contraste imediato aos vizinhos Kapon (designação geral dos subgrupos Akawaio e Patamona), localizados a nordeste de seu território. Porém, a autodenominação Pemon engloba, ainda, designações regionais que expressam pequenas variações dialetais. Assim, são também conhecidos como: Arekuna (Pemon do norte), Kamarakoto (região de Kamarata e Urimán), Taurepang (região de Santa Elena de Uairén, Icabarú e Wonkén) e, finalmente, Makuxi (Pemon do sul). No entanto, a etnonímia não é critério confiável para traçar os limites de um grupo étnico, de um lado, porque essas designações são construções contrastivas - variam de acordo com quem e de onde se fala -; de outro, a história do contato bem como a etnografia tem consolidado diversos etnônimos, em épocas distintas. Nesse sentido, A.Colson (1983-1984:80-82) descreve como essas designações regionais usadas como apodos pelos vizinhos conformariam, ainda, uma estrutura política segmentária. Assim, em situações de conflito e sobretudo de acusações de ataques de kanaimû, ou seja, de feitiçaria, a desconfiança recairia usualmente sobre os diferentes grupos regionais.

Entre os Taurepang, onde permaneci a maior parte do tempo de minha pesquisa de campo, as acusações eram endereçadas sobretudo aos Akawaio (subgrupo Kapon) e aos Makuxi. No caso desses últimos, é importante destacar que embora se autodenominem Pemon não são assim considerados pelos outros grupos regionais (Taurepang, Arekuna e Kamarakoto) que os designam, exclusivamente, como Makuxi. Afirma ainda D.Thomas (1982:19) que a língua seria o principal diacrítico entre os Pemon. Assim, tanto no que se refere à sua diferenciação com outras sociedades quanto às suas diferenciações internas, a língua parece ser o primeiro elemento a marcar contraste. No que se refere aos subgrupos regionais, é muito comum ouvir em tom burlesco referência às variações dialetais.

Em território venezuelano, o termo Pemon foi consagrado como designação geral dos etnônimos Arekuna, Kamarakoto e Taurepang, que residem nos limites de sua fronteira. Neste trabalho refiro-me, sobretudo, aos Pemon que vivem em território venezuelano.

Na Venezuela, os Pemon situam-se na porção sudeste do estado Bolívar, principalmente na região conhecida por "Gran Sabana", contando com uma área de aproximadamente 30.000km² (D.Thomas,1982:15). Vivem, portanto, na bacia do rio Caroní incluindo os afluentes Carrao, Urimán, Tirika, Icabarú (com seu afluente Waiparú), Karuay, Aponwao (e seus afluentes), Surukún, Kukenán (designação Pemon para o alto Caroní) e seus afluentes Yuruaní, Mapaurí, Wará, Arobopó; na bacia do rio Karun e, finalmente, na bacia do rio Paragua no baixo Uraima. (D. Thomas,1983:309; R. Marrero,1993).

Com relação à população, as estimativas variam consideravelmente: D.Thomas (1982:15) estimava em 1970, uma população de 4.000 indivíduos na Venezuela; já em 1982, um

censo venezuelano registrou por volta de 11.600 Pemon (A.Colson,1983-1984:79); em 1989, Frei M. Gutiérrez-Salazar, em comunicação pessoal a G.Andrello (1993:12), calculava uma população Pemon de 16.000 pessoas; finalmente, no "*Censo Indígena de Venezuela 1992*", foram registrados 19.129 indivíduos da etnia Pemon, o que corresponde a 55% da população indígena do Estado Bolívar e a 6% da população indígena do país. No Brasil as estimativas apontam para um número próximo a 17.000 Pemon. Segundo os dados do Instituto Socioambiental (2000) há 532 Taurepang¹ e 16.500 Makuxi em território brasileiro. Já na Guiana, M.Matos (1993) estima a presença de 600 Arekuna e 7.000 Makuxi.

A vegetação da região habitada pelos Pemon é extremamente bela e variada: desde lavrados de vegetação rasteira, passando por leves colinas intercruzadas por buritizais, regiões mais altas montanhosas com áreas de floresta tropical, tendo sempre como pano de fundo os tepuys, grandes paredões de montanhas rochosas. Destes tepuys, dizem os Pemon surgir as nascentes dos rios que cruzam todo o território, formando, ainda, diversas cachoeiras e lagoas naturais. A maioria das aldeias Pemon está situada nas áreas de lavrado próxima a rios e bosques. Já as roças são abertas nas áreas de floresta mais densa e sua distância em relação à aldeia é muito variável.

As principais atividades econômicas são a agricultura, a caça, a pesca e, em menor grau, a coleta de frutos e verduras e criação de animais. Porém, desde a entrada do garimpo e do turismo em seu território passaram a exercer, também, funções

¹ Segundo um recenseamento feito por G.Andrello (1993:13), excluindo a população dispersa em aldeias Makuxi, os Taurepang somariam um total de 275 pessoas distribuídas em quatro aldeias, a saber: Sorocaima, Macaiapáng, Boca-da-Mata e Araçá, sendo que as três primeiras localizam-se no curso do rio Surumu e a última mais ao sul, no rio Amajari.

esporádicas nos garimpos e a trabalhar em atividades relacionadas ao turismo, seja como guias de excursões, seja produzindo artesanato para venda. Nesse sentido, observa-se uma ampliação das atividades econômicas e uma certa diminuição sobretudo na caça, o que explicam tanto como reflexo da escassez dos animais de caça como da facilidade em comprar carne industrializada.

A partir da segunda metade do século passado, atraídos pelas reservas minerais da região rica em ouro e diamantes, entram em território Pemon diversos garimpeiros. Exploram, sobretudo, o minério aluvial deixando por onde passam muita poluição. As áreas destinadas à atividade garimpeira mudam com grande frequência, "bulha" é o termo utilizado na região para designar um novo local de exploração. A área onde se forma a "bulha" é rapidamente tomada por diversos garimpeiros, comerciantes e intenso tráfego aéreo até que as riquezas são esgotadas e tudo recomeça em uma nova região. Como afirma eloqüentemente M. Carneiro da Cunha (1992:16):

"A partir de meados do século XIX, com efeito, a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas (Farage e Santilli). Um século mais tarde, deslocar-se-á novamente: do solo, passará para o subsolo indígena."

Atualmente, grande parte do território Pemon foi transformada em áreas de conservação ou está sob regulamentação de administrações especiais como a do Parque Nacional Canaima² e da Reserva Florestal do Imataca. Se por um lado isso amenizou a atividade garimpeira na região, por outro, em nome das medidas consevacionistas, exercem-se restrições quanto ao uso da terra. Segundo os Pemon,

² Essa região foi decretada Parque Nacional Canaima em 1962 sob a Lei Florestal de Solos e Águas de 1943.

INPARQUES, órgão responsável pelo controle dos Parques Nacionais, proíbe o tipo de agricultura (coivara) por eles praticada. Além disso, nos limites venezuelanos, o território Pemon tem sido utilizado para projetos expansionistas nacionais como a passagem de torres elétricas de alta tensão vindas da represa de Guri, chegando até a fronteira com o Brasil - principal consumidor dessa energia elétrica. A construção dessa linha de transmissão de eletricidade - "*tendido elétrico*" - foi alvo de diversos enfrentamentos entre os Pemon de um lado e governo nacional e militares de outro. Após vários protestos onde até mesmo torres foram derrubadas, os capitães de maior parte das comunidades afetadas acabaram por assinar, em junho de 2000, um documento autorizando a passagem da eletricidade. Em troca, foram prometidas melhorias para as comunidades como construção de casas de alvenaria, instalação de geradores e, sobretudo, o início do processo de demarcação de suas terras. Em agosto de 2001, a rede de transmissão elétrica foi inaugurada num ato solene com a presença dos presidentes do Brasil e Venezuela, mas até agora pouco tem sido feito por essas comunidades e pela demarcação de suas terras.

2. Organização social e política aldeã

As sociedades das Guianas foram, por longo tempo, consideradas como defectivas devido à ausência de grupos corporados e por isso rotuladas, ainda, de atomistas e individualizadas. De fato, as sociedades dessa região não apresentam agrupamentos sociais tais como linhagens, clãs, metades ou grupos de idade. Nesse sentido, a aldeia parece ser a unidade sociológica e política onde, apesar da grande

autonomia individual, pode-se perceber como se pensam e organizam essas sociedades [D.Thomas (1982); P.Rivière, (1984) 2001].

Nessa linha, D.Thomas, em *Order without government*, abre um capítulo referente à organização social Pemon, enfatizando justamente que para entender as relações de parentesco e casamento deve-se ter sempre em mente seu padrão aldeão. Haveria assim uma íntima correspondência entre as relações sociais e o espaço físico. Segundo ele, a melhor metáfora para grande parte da vida social Pemon seria pensar numa "série de redes justapostas, expandindo-se no tempo e no espaço, conectando os diversos grupos domésticos e de assentamento." D.Thomas (1982:52). O grupo doméstico e o grupo local parecem ser, portanto, os dois níveis básicos e operativos do padrão aldeão Pemon. Grupos locais vizinhos - que, geralmente, ocupam diferentes riachos desembocando em um curso de água maior - formam, ainda, conjuntos por estarem ligados por laços de parentesco e manterem contatos frequentes. Tais conjuntos constituem unidades temporárias compostas por aldeias que partilham uma área comum por um determinado tempo (D.Thomas, 1982:51-2).

Sobre o padrão doméstico, uma primeira observação apresentada por D.Thomas (1982:52-53) é a ausência, na língua Pemon, de uma palavra que designe família. As noções mais aproximadas seriam *tapui* e *yewūk*, que significam casa pensada enquanto espaço exclusivamente físico e, uma pouco mais aproximativa, a palavra *upata* [u prefixo possessivo: "meu" e *pata* que segundo C.Armellada (1998:149-150) significa: "lugar", "terra", "mundo", "presença"], referindo-se em primeira acepção à "meu lugar", designando, assim, o local de nascimento ou de residência, pensado não somente como espaço físico mas como espaço social.

A composição mais comum do grupo doméstico é, segundo D.Thomas (1982), uma casa constituída por uma família nuclear ou extensa, modelo este que P.Rivière [(1984)2001] toma e amplia tornando-o clássico para toda a região das Guianas.

Segundo D.Thomas (1982:55), é mais fácil retratar a dinâmica de uma casa Pemon a partir do casamento, cuja regra preferencial é a união entre primos cruzados bilaterais apresentando, ainda, forte tendência à residência uxorilocal. Assim, numa seqüência ideal de acontecimentos, após o casamento o homem se muda para a casa de seu sogro, prestando-lhe serviços, em contrapartida à esposa que recebeu. Ali permanece, sob a autoridade do sogro, até o nascimento de seu primeiro filho, quando construirá uma casa, em local próximo, para sua própria família nuclear. Esse é o primeiro passo de autonomia em relação aos afins, que aumentará com o tempo, até que possa realocar sua família para onde desejar, inclusive para a região de seus pais ou irmãos (D.Thomas,1982:55; L.Urbina, 1983-1984:185).

A terminologia de parentesco é de tipo dravidiano havendo uma fusão bifurcada na segunda geração ascendente e descendente expressa pelo termo *upa*.

Ao analisar a terminologia de parentesco Pemon, D.Thomas mostra-se preocupado em compreender a fundo como são construídas essas relações, como se dá o *"processo através do qual as pessoas se tornam parentes, processo através o qual o contingente se faz, se realiza sobre o que está dado"* D.Thomas (1982:60, tradução minha), organizando a vida social.

Assim, afirma que a língua Pemon permite designar os parentes de acordo com dois diferentes sistemas classificatórios de parentesco. O primeiro, genealógico, consistiria na *"definição dos termos com base na grade*

genealógica, conjugando tanto afins como consangüíneos, calculados em cinco gerações de acordo com um dado Ego: duas ascendentes e duas descendentes". O outro sistema que chama de terminológico consistiria "na tradução dos Pemon das descrições de parentes a partir de um cálculo dos parentes pessoais" (D.Thomas, 1982:61). No cálculo ego-centrado, se, por exemplo, o pai de um dado Ego designa outro homem com seu "irmão" então, independentemente da relação genealógica entre eles, o filho desse homem será também chamado de "irmão" por Ego (D.Thomas, 1983:338).

Deste modo, a partir do cálculo genealógico pode-se definir os termos básicos do ideal de parentesco Pemon, porém será através do sistema terminológico que se perceberá como as regras de parentesco são manipuladas situacionalmente para incluir numa dada parentela pessoas que segundo o reconhecimento genealógico estrito não poderiam ser consideradas como tal. Assim, fatores situacionais como pessoas de diferentes aldeias que se visitam freqüentemente, planos de futuro casamento, ou ainda, como veremos no próximo capítulo, laços criados com lideranças religiosas, influenciam na classificação pessoal dos parentes. Essas relações não se referem unicamente à geração de ego, sendo, em muitos casos, decisivas para as gerações + 1 e -1; interconectando, de acordo com o caso, as relações dos três princípios fundamentais da organização social Pemon: unidade de siblings, filiação e afinidade (D.Thomas, 1982:65-9). Esse processo se apóia, ainda, na concepção Pemon do parentesco como troca de substância, fluxo constante que não provém de uma biologia, nem de uma genealogia.

A troca de substâncias está na base da teoria Pemon da concepção. Assim, uma criança é gerada através de repetidas relações sexuais onde o sêmen do pai e o sangue da mãe se

misturam e vão produzindo e assegurando o desenvolvimento da criança antes do nascimento. A paternidade é baseada, portanto, numa noção de consubstancialidade. Além disso, é a base para o reconhecimento genealógico do laço pai-filho e do princípio de crescimento e fecundação ao qual se associa. Isso explica ainda a não há designação de termos para além da segunda geração ascendente, como bisavô, já que para os Pemon não se pode ser parente daquele que não se vê, não se troca substâncias. Os Pemon utilizam, nesse caso, a palavra *piato* como designação geral para ancestrais, designação que remete a um passado muito remoto (D.Thomas, 1982:63). Sobre o princípio de filiação, D.Thomas (1983:343) afirma que ele expressa o profundo e permanente afeto da família nuclear e que apesar de ser uma relação de autoridade não há qualquer abuso de força nessa relação.

Já o princípio de unidade de siblings é de grande relevância, pois, segundo D.Thomas (1982), os Pemon concebem sua sociedade como grupos de *siblings* tentando recriar-se através das gerações. Esse forte vínculo pode ser observado na disposição espacial aldeã, na qual grupos domésticos, com estreitas relações de consangüinidade, costumam construir suas casas próximas umas das outras. Cabe aqui salientar, como disse anteriormente, que a relação de fraternidade não é, na visão Pemon, dada, exclusivamente, pela genealogia, podendo ser criada por relações de cooperação: assim, pessoas que estão próximas e que se auxiliam mutuamente podem se tornar *siblings*. Friso por ora o que será sugerido no próximo capítulo, que esta relação horizontal parece ser focal para entender a dinâmica social das aldeias Pemon e, em particular, da aldeia de San Miguel do Caroní. Como lembra o autor:

"No caso das genealogias Pemon devemos aprender a levar a sério as linhas horizontais - linhas que conectam os siblings - e não subordiná-las automaticamente aos laços de filiação que as relacionam a uma mesma origem." D.Thomas (1982:70-1, tradução minha).

Finalmente, o terceiro princípio, o da afinidade, é de especial interesse, porque, nele, se centra a política aldeã Pemon.

Antes de tratar das implicações políticas da afinidade, apresento alguns dados sobre a terminologia de parentesco Pemon que podem auxiliar na compreensão de suas noções de afinidade. Uma primeira característica é que apesar da regra de casamento ser, preferencialmente, entre primos cruzados bilaterais, a terminologia de parentesco não apresenta nenhuma palavra que especifique os cônjuges preferenciais. De modo correlato, não se distinguem primos cruzados de sexo oposto dos primos paralelos ou irmãos de sexo, também, oposto³. Já o termo para designar primos cruzados de mesmo sexo (*yese*, para Ego masculino e *yeruk*, para Ego feminino), marca também a relação entre cunhados: WB, ZH e BW, HZ. A relação de afinidade subscreve obrigações, porém essas obrigações diminuem quando o vínculo de afinidade passa a coincidir com o de consangüinidade, como costuma ocorrer nas prescrições Pemon de casamento. Porém, no caso do cônjuge não coincidir com a regra são comuns ajustes *a posteriori* para validar a escolha matrimonial. Como afirma D.Thomas:

"A regra de casamento é ao mesmo tempo uma regra que prediz e que valida a posteriori, no sentido de que pretende que os casamentos estejam em conformidade

³ L.Urbina (1983-1984:194-5) contesta essa observação de D.Thomas afirmando que em sua pesquisa de campo constatou haver terminologia de parentesco específica para designar primos cruzados de sexo oposto, ou ainda, cônjuges preferenciais. Assim, MBS e FZS corresponderiam a *ukurai* e MBD e FZD, *wirichi*.

com ela e de que manipula a terminologia para criar as conexões terminológicas adequadas. Após o casamento, todas as sogras passam a ser wan?i⁴ (...)" D.Thomas (1983:348, tradução minha).

Assim, na língua Pemon o único termo, além de esposo e esposa (respectivamente *tiyemu* e *nopu*), que marca, exclusivamente, afinidade, é *payinu*, DH. Porém, na prática, esse termo é freqüentemente substituído por *poitorũ* (ZS, MZDS, MBSS, MBDS, FBDS, FZSS, FZDS, DH). Essa possibilidade de substituir um termo exclusivo para afins por outro que marca tanto afinidade quanto consangüinidade, parece vislumbrar a possibilidade de fusão de afins e consangüíneos por via terminológica. Em decorrência dessa relação de afinidade, o termo *poitorũ*, como veremos posteriormente, carrega um sentido de obrigação e subserviência.

Portanto, é a relação sogro/ genro que os Pemon consideram marcar a assimetria entre doador e receptor de mulheres. Como dito acima, o genro deve suporte político e econômico ao seu sogro. Não se trata de norma, mas de negociação política: quanto mais genros ou filhos um homem consegue reter perto de si, maior será seu prestígio, expresso no tamanho da aldeia⁵. Vale lembrar que disso não resultaria uma estrutura hierarquizada, e que os grupos locais caracterizam-se por uma marcante autonomia política (D.Thomas, 1982:96; P.Rivière, 1983-1984:324).

Além disso, conforme descrito acima, opera entre os Pemon um outro princípio: o da unidade de siblings. Assim, parece haver uma tensão entre siblings e afins referente ao domínio residencial, influenciando idealmente a demografia e a composição aldeã. Porém, segundo D.Thomas (1982:73), essa

⁴ O termo designa mãe do esposo ou esposa, FZ e MBW (D.Thomas, 1892:66).

⁵ No caso dos líderes religiosos, uma lógica análoga parece operante.

tensão apresentaria a importante característica de dispersar o poder mantendo a sociedade Pemon igualitária.

Decorre, ainda, desse ideal de uma unidade de siblings, uma tentativa de estabelecer uma comunidade de iguais, onde a diferença seria alocada fora dos limites do grupo local. No caso dos Piaroa, sociedade da família lingüística Sáliban que vive ao longo de tributários do rio Orinoco, J.Overing (1975) observa um mesmo ideal, mas ao invés de enfatizar os laços entre irmãos, eles voltariam sua atenção para a supressão da afinidade nas relações de aliança matrimonial. Assim, J.Overing sugere que os Piaroa operariam, conjuntamente, três diferentes sistemas. Um primeiro, terminológico, referir-se-ia à nomenclatura de parentesco, na qual se diferenciariam afins de consangüíneos. Um segundo - *chuwaruwang* -, relativo à parentela de ego, apresentaria como ideal um grupo de cognatos co-residentes. Esse sistema estaria, ainda, pautado numa teoria de troca de substâncias, assim, aqueles com quem se convive teriam uma mesma substância, conformando um grupo de iguais. Nesse sentido, consangüíneos e afins seriam definidos por graus de proximidade ou distância social; a co-residência teria maior gradação que o parentesco, portanto um afim co-residente seria mais próximo que um consangüíneo que morasse distante.

Mas se o ideal Piaroa é uma comunidade de cognatos, co-residentes casados endogamicamente, como fazer para conciliar esses três ideais? Nesses casos, afirma a autora, entraria um terceiro sistema - a tecnonímia -, oferecendo uma solução para as contradições inerentes aos outros dois modelos. Deste modo, através da prática da tecnonímia os Piaroa mascarariam as relações de afinidade enfatizando atributos que referenciassem as relações consangüíneas. Nesse sentido, o casamento Piaroa só se consolidaria após o nascimento dos

filhos, assim, por exemplo, um genro designaria seu sogro não como pai de minha esposa - WF - mas como "avô de meu filho", enfatizando a consubstancialidade.

Assim, por vias diferentes, tanto J.Overing (1975) quanto D.Thomas (1982) parecem chegar a uma mesma idéia de um ideal, Piaroa e Pemon, respectivamente, de viver em uma comunidade de iguais, onde a diferença seria posta sempre para fora dos limites do grupo local.

Sobre a demografia do grupo local, descreve D.Thomas que apesar de tanto o líder-sogro quanto o grupo de siblings tentar reter perto si o maior número possível de genros ou irmãos de um dado Ego, as aldeias Pemon apresentam baixa densidade demográfica, não passando de seis casas por grupo local (D.Thomas, 1982:96).

Outra acentuada característica seria a freqüente movimentação: dada autonomia do grupo doméstico eles não criariam fortes laços de localidade, o que facilitaria o traslado entre aldeias.

Atualmente, observa-se uma maior permanência nas mesmas aldeias, conseqüência, provavelmente, das facilidades garantidas pelo governo para as aldeias mais populosas - construção de casa de alvenaria em estilo "vivienda rural" ⁶, aqueduto, escola bolivariana (administração federal) de ensino fundamental, creche para crianças de até seis anos de idade, ambulatório, gerador de energia elétrica. Apesar de, aparentemente, fixarem-se numa mesma aldeia, são comuns e freqüentes os deslocamentos temporários para roças ou aldeias vizinhas.

⁶ De acordo com o Censo Indígena de Venezuela de 1992, "vivienda rural" designa as casas construídas no modelo aprovado pelo Ministério do Saneamento e Assistência Social (MSAS).

Descreve, ainda, D.Thomas (1983:334), que onde há maior impacto das missões, garimpo e demais elementos da sociedade envolvente, têm-se aldeias com alta densidade demográfica, ultrapassando em muito o padrão aproximado de seis casas por aldeia. De fato, observam-se aldeias em território Pemón com mais de 700 habitantes, onde se conjugam, muitas vezes, elementos como: longa história de trabalhos missionários, proximidade de estrada, grande frequência de turistas e garimpo. São exemplos disso as aldeias: Manakrũ (1.151 habitantes)⁷, praticamente incorporada à Santa Elena de Uairén e próxima da sede da Missão Capuchinha; Canaima (701 habitantes), onde fica o salto Angel, maior cachoeira mundo, atraindo muito turismo; Kavanayén (659 habitantes), presença de internato católico; San Francisco de Yuruaní (601 habitantes), localizada na beira da estrada, muito procurada pelos turistas⁸ e com antiga história de missões adventistas; Maurak (531 habitantes) e Waramasen (493 habitantes) - que formavam uma única aldeia, mas devido a brigas internas terminaram por dividir-se -, ambas apresentam intensas atividades adventistas e grande produção de excedentes agrícola; Urimán (372 habitantes), conjuga missão católica e atividades garimpeiras, entre outras.

Apesar do inegável processo de contato nas aldeias acima citadas, torna-se necessário um estudo mais aprofundado que investigue, através dos contextos de formação dessas comunidades, a correlação entre densidade demográfica e o sistema político Pemón no atual padrão aldeão, tal como

⁷ Os números populacionais aqui apresentados foram consultados no Censo Indígena da Venezuela de 1992.

⁸ Essa comunidade apresenta grande infra-estrutura para o turismo, contando com duas pousadas, restaurante, telefone público e vários pontos de venda de artesanato. Nos meses de julho-agosto é intenso o movimento de turistas e muitos deixam suas atividades cotidianas, como cuidar da

propõe P.Santilli (2001) para o caso da aldeia Makuxi de Caracaña. Afirma o autor:

"Se bem é verdade, como observa P.Rivière (1984,p.73), que a aldeia nas Guianas não comporta faccionalismo, no caso Macuxi percebe-se que o grupo local não constitui apenas um agregado das relações políticas de um líder-sogro, nem com ele se desfaz, mas antes persiste, como unidade social, geográfica e histórica, enquanto a fissão pode ocorrer nos liames que unem parentelas. Estas sim, deslocam-se em casos de conflitos. Fator considerável neste quadro, é, sem dúvida, a alta densidade demográfica que caracteriza a aldeia Macuxi, mas, insisto, essa densidade não me parece resultar exclusivamente do processo de contato, antes advindo de uma concepção de ordenamento político." P.Santilli (2001:37-8).

A aldeia por ele descrita tem, ainda, sua história intimamente ligada à de um líder-religioso do movimento Aleluia. Essa inter-relação entre lideranças religiosas e a política aldeã é especialmente importante para este trabalho, já que, como veremos nos relatos sobre o profeta de San Miguel, a aldeia de mesmo nome se formou ao redor dessa liderança. Apesar de ser necessária uma investigação mais detalhada, os dados nos fornecem indícios para pensar no líder-religioso como um fator de importante peso na composição aldeã.

roça para dedicar-se ao turismo. San Francisco de Yuruaní é, ainda, ponto de partida pra excursões ao Monte Roraima.

Capítulo II - Os Movimentos Entusiásticos

1. Contextos Históricos

A região circum-Roraima apresenta uma história muito antiga de movimentos religiosos entre os Pemon e seus vizinhos Kapon. O primeiro registro escrito sobre esses movimentos parece datar, segundo A.Colson (1994-1996), de meados do século XVIII, e, a partir do final do século seguinte, são freqüentes os relatos de manifestações entusiásticas nas crônicas dos viajantes que passaram pela região.

O primeiro registro, segundo A.Colson (1994-1996), data de maio de 1756, quando um assistente holandês do Posto Arinda, colônia do Essequibo (sob administração da Companhia das Índias Ocidentais), reportara a presença de um grupo de índios que se autodefiniam como pertencentes a um movimento chamado *God's Folk*¹ (A.Colson, 1994-1996: 7-9). Segundo A.Colson (1994-1996:90), *God's Folk* refere-se a "um movimento entusiástico de índole religiosa que teria despontado a partir da missão da Guiana dos capuchinhos catalães".

Mais de um século depois, E. im Thurn (1885) ao relatar o dia de natal de 1884, último dia que passara entre um grupo de Arekuna no topo do monte Roraima, descreve que, estimulados por uma "extraordinária mania eclesial", teriam

¹ Este caso tornou-se especialmente relevante no final do século XIX durante a disputa de fronteiras entre Venezuela e Guiana Inglesa. A Venezuela argumentava que nesse relatório provava a anterioridade de sua ocupação na região visto que o documento sugeria que haveria três cristãos, "gente espanhola", envolvida nesse movimento. Porém, não foi possível desvendar ao certo de onde viera a influência para tal manifestação, questão enfrentada por A.Colson (1996).

passado a noite inteira dançando e cantando repetindo incessantemente a palavra Aleluia (A.Colson, 1960:379).

Sugere, ainda, A.Colson (1960), que tal "mania eclesial" corresponderia ao movimento Aleluia que teria surgido entre as décadas de 1870 e 1880, na região da serra Kanaku, vale do rio Rupununi, na então Guiana Inglesa, estendendo-se rapidamente entre os povos vizinhos. O Aleluia, segundo versão por ela recolhida, surgiu com um homem Makuxi, Bichiwung, que teria sido levado para a Inglaterra por missionários anglicanos. Lá recebera batismo e ensinamentos cristãos, porém, um dia, no qual teria ficado sozinho na casa dos missionários, teve uma visão. Durante, essa visão encontrou-se com Deus que o levou para conhecer o Paraíso e o preveniu de que os ensinamentos que recebera dos brancos não eram bons, que o correto era o Aleluia. Assim, Bichiwung recebeu o Aleluia de Deus juntamente com uma garrafa de um remédio branco, palavras, cantos e um pedaço de papel que seria a bíblia indígena. Com esses bens ele voltou para sua comunidade, onde começou a ensinar o Aleluia. Converteu inicialmente sua família e rapidamente aqueles que o ouviam cantando e rezando uniram-se para apreender as "*boas palavras de Deus*". Sua fama se espalhou para as demais regiões de onde chegaram diversas pessoas em busca de seus ensinamentos. Morreu após sucessivos ataques de kanaimũ. Seus ensinamentos, porém, foram continuados pelos que o auxiliavam mas, aos poucos, foram se perdendo até que um profeta de outra região, Abel, apareceu trazendo novamente as "*boas palavras do Aleluia*" (A.Colson, 1960: 380-384).

Esse relato do início do Aleluia traz importantes elementos que serão retomados adiante na análise das trajetórias de rezadores e profetas ligados ao movimento de San Miguel.

O Aleluia foi observado também por T. Koch-Grümborg no início do século XX. Descreve o autor:

"chegando à noite já não se oferece cachiri a não ser escassamente, todos dançam a meu pedido e por ordem do cacique o 'arâruya' ou alâluya'. (...) Essa dança é uma particularidade dos Taulipáng das montanhas, especialmente nos arredores do Roraima. É uma reminiscência no estilo indígena dos missionários ingleses que atuavam anteriormente nesta tribo mas sem deixar notáveis rastros 'cristãos'." (1979, I: 74, tradução minha)

Na continuidade, T.Koch-Grümborg (1979, I: 76) descreve que na manhã seguinte um dos mais incansáveis dançarinos do Aleluia, o profeta William, reuniu seus "crentes" para realizar o "serviço religioso". Assim, rezou com o auxílio de um livro que, ao que parece, era uma cartilha de língua inglesa disposta de cabeça para baixo.

Já movimentos análogos como o Chochimam (corruptela do inglês "church man"), Chimiting ("church meeting") e Krichin ("christian") parecem ter sua origem na mesma época do Aleluia, segunda metade do século XIX (A.Colson,1996:5). O movimento de San Miguel, como vimos, é mais recente, surgindo em 1974 com a visão de Ramon Oronoz.

Todos esses movimentos tiveram uma propagação rápida estendendo-se por diversas regiões habitadas pelos Kapon e Pemon. Apesar de surgirem em diferentes momentos e locais, esses movimentos são muito similares, apresentando, em geral, uma mesma temática e diferindo somente quanto a sua forma ritual. Desses movimentos, o único que permanece, ainda hoje, é o Aleluia, que acabou por incorporar cantos dos demais movimentos. Embora não ocupe a cena de forma tão intensa como antes, é praticado, ainda, nas *chochí* de algumas comunidades Pemon na Venezuela e no Brasil e entre os Kapon no Brasil e na República da Guiana. Nesse último país apresenta, ainda, a

particularidade de, em 1977, ter sido reconhecido como religião oficial (S.Azevedo de Abreu,1995:23).

A atual latência dos movimentos entusiásticos na região circum-Roraima é sentida, principalmente, pela falta de novos profetas e pela expansão das práticas de católicos, batistas e, sobretudo, adventistas em território Pemon. Sobre a conversão dos Taurepang ao Adventismo - crença religiosa de maior crescimento na região - propõe G.Andrello (1993,1999), como foi dito anteriormente, que representaria uma continuidade aos movimentos proféticos da região. No caso de San Miguel, observa-se que de um lado teve seus cantos incorporados ao Aleluia, de outro, como veremos, seu antigo profeta, hoje batista, sugere uma continuidade entre sua atual crença e a primeira visão. Em todos esses casos, parece haver uma regularidade quanto à fusão de uma prática religiosa em outra. Assim, talvez, possa-se sugerir que essa regularidade conforme um dado da estrutura religiosa Pemon. Para tanto, torna-se necessário na continuidade desta pesquisa interrogar sobre os sentidos das atuais filiações religiosas cristãs e as possíveis continuidades em relação às práticas anteriores e/ou contemporâneas como o Aleluia.

Passo, por ora, à análise das trajetórias de rezadores, profetas e xamãs buscando, ainda, relacioná-las à dinâmica das aldeias Pemon.

2. Rezadores, Profetas e Xamãs

O sol ainda não despertou e algumas canções começam a romper o silêncio da noite; aos poucos, os cantos se misturam ao infalível cantar dos galos e, à medida que cessam, a aldeia já foi tomada por um intenso movimento matinal: as

mulheres varrem as casas e preparam o fogo; as crianças correm e se arrumam para ir à escola; e os homens, quando não fazem algum trabalho comunitário (*mayu*), reúnem-se em grupos para conversar.

Aqueles que romperam o silêncio são, via de regra, os que desempenham diferentes papéis: rezador, profeta ou qualquer pessoa que, seja num culto Aleluia ou individualmente, queira "iluminar-se" com os cantos. Os Pemon iniciam seu dia de uma forma aparentemente corriqueira frente a um olhar descuidado mas, aos poucos, percebe-se que juntamente com aquelas canções, e de acordo com quem as emite, há um importante código que define papéis sociais e relações entre homens e entes sobrenaturais.

O rezador (ou "*curandero*", como traduziam os Pemon) aparece, *grosso modo*, como responsável pela cura de doenças. Embora, via de regra, seja figura controversa em sua comunidade, tem um lugar de destaque na aldeia. Mas suas capacidades são, ainda mais, valorizadas fora dos limites locais, como exemplifica a seguinte fala:

"Eu já pedi para o meu pai fazer oração no alimento da menina mas continua botando sangue. Antes vinha sempre um rezador de lá longe, por El Dorado, La Paragua mas agora faz muito que não vem. Porque este daqui eu não acredito não." (junho de 2001).

Traçar rigidamente as características do rezador é tarefa difícil, dado que a fronteira que o diferencia do xamã e do profeta é tênue e varia situacionalmente. Essas relações ficam ainda mais complexas quando tomamos em conta o fato de atualmente os Pemon recorrerem também a padres católicos e/ou pastores adventistas ou batistas, no que se refere à vida religiosa e a enfermeiros e médicos para as doenças. Assim, no caso de uma criança doente, o procedimento mais comum é

procurar, inicialmente, os avós para que lhes soprem uma encantação, *tarén*², na bebida e/ou comida; não resolvendo, encaminham-na para o ambulatório da aldeia à procura de algum medicamento. Se a criança permanecer, ainda, doente, procuram o auxílio do rezador, principalmente se este for de outra comunidade.

Essa característica parece ocorrer também entre os vizinhos Wapishana, para quem, como relata N.Farage (1997:230; vide F.Santos-Granero, 1991:267), a magia mais poderosa está sempre além dos limites da aldeia. De modo geral, pode-se dizer, como propõe J.Overing (1983-4) para as terras baixas sul-americanas, que a diferença aparece sempre como um problema, como algo perigoso e disruptivo. Assim, aqueles destinados a tratar especificamente com os outros - neste caso entes sobrenaturais - sofrem sempre o temor e a desconfiança de seus "iguais".

Já o poder de cura parece se dar tanto pelo conhecimento de um vasto repertório de *tarén*, atributo teoricamente atingível por qualquer indivíduo quanto, e neste caso será mais valorizado, por uma revelação divina. Digo teoricamente para o primeiro caso, pois ao que parece, se uma pessoa se dedicar ao estudo do *tarén* certamente terá um amplo conhecimento sobre os males e suas curas, porém, dificilmente, irá aplicá-lo a outros que não sejam os de sua parentela³. A situação mais comum é ver os mais velhos, sobretudo os avós, enunciarem tais encantações mágicas para sanar males de seus netos.

² Os *tarén* são invocações mágicas utilizadas tanto para causar benefícios quanto malefícios. Ver item: Gêneros discursivos, capítulo III.

³ Os vizinhos Makuxi parecem diferir neste aspecto. Assim, segundo P.Santilli (informação pessoal), os *tarén-esak* (conhecedores, donos de *tarén*; rezadores) além de utilizar seus conhecimentos para outros que não sejam, exclusivamente, os de sua parentela, são amplamente reconhecidos e valorizados nos limites de sua própria aldeia.

Através dos casos que me foram descritos, pode-se sugerir que o rezador que goza de um reconhecimento para além do limite de seu grupo doméstico ou aldeia, necessita de uma revelação divina para se destacar. Assim, sua eficácia parece estar ligada à capacidade de comunicação com entes sobrenaturais. Tal como a figura do xamã - *piache* - que, para suas curas, recorre a outros mundos onde recebe auxílio de espíritos especiais (*imawarí*), o rezador parece manter essa relação, mas, em lugar de *imawarí*, utiliza a ajuda de santos do panteão católico.

Apesar dos Pemon dizerem que não há quase xamãs em atividade entre os Pemon hoje⁴ (informaram-me de que haveria somente uma mulher xamã numa aldeia do km 77 da estrada que liga Ciudad Bolívar a Santa Elena de Uairén), é necessário destacar algumas de suas características e saber como se dá sua iniciação para melhor compreender sua relação com o trabalho de rezadores e profetas.

Os *piaches* são, por excelência, os responsáveis pela cura. Devem todo seu conhecimento a *Píai'ma*, "o grande *piache*", que os iniciou ao xamanismo. A iniciação começa com a purificação e a leveza do corpo através da ingestão de eméticos, feitos a partir de tabaco ou cascas, seivas e resinas de algumas árvores. Além disso, os iniciantes têm grandes restrições alimentares, ficando muito magros. Devem,

⁴ Mesmo afirmando não haver quase xamãs em atividade, são inúmeros os casos de ataque de *kanaimũ* os quais consideram como simétrico inverso dos *piaches*. Ao perguntar sobre os *piaches* e sua iniciação, invariavelmente remetiam-se ao uso das mesmas plantas utilizadas pelos *kanaimũ*, mas enquanto o *piache* as utilizava para a cura fazendo um uso controlado e atendendo as restrições a elas prescritas, os outros estavam numa relação de excesso fazendo uso indiscriminado dos poderes das plantas e tornando-se, por isso, seus escravos "quem usa o *ayuk* (planta utilizada por xamãs e *kanaimũ*) para vingança não pode mais deixá-lo pois senão a planta acaba por devorá-lo" (Alfonzo, Santa Elena de Uairén, agosto de 2002). De todo modo, o que sugiro observar aqui é que, apesar de não haver muitos *piaches* em atividade entre os Pemon, a lógica que fundamenta a prática xamânica parece, ainda, operante.

também, ficar reclusos e isolados por um longo período para poder receber os cantos dos imawarí. Durante a pesquisa de campo, Benedita, filha de Cipriano, reconhecido xamã, descreveu-me a iniciação de seu pai (veja-se anexo 4, diagrama 4):

"Meu pai, Cipriano, nasceu em Wará mas quando pequeno foi levado para a Missão e criado por lá. Quando estava em seu terceiro casamento, um dia, foi caçar sozinho na montanha e se encontrou com a planta de ayuk. Aí pegou o leite que saía do ayuk, o pegou até que se converteu em pó. Começou, então, a cheirar esse pó até que ficou inconsciente e dormiu no meio da montanha. E ali dormindo com o ayuk começou a escutar todos os imawarí cantando e também o ayuk que estava cantando e levantou-se. No canto do imawarí, dizia que não podia dormir com sua mulher se quisesse ser piasan. Tinha que cumprir essa restrição até que os imawarí encarnassem em seu corpo e assim fez meu pai. Ele [Cipriano] procurava o ayuk para curar as pessoas. A planta de ayuk disse que deveria ir à cachoeira para que lá se concentrasse no canto malik. Ali esteve meu pai, quase dois meses fazendo o trabalho. Tinha que tomar muita água e depois vomitar. Passou quase dois meses fazendo isso! ~~Pegando a voz forte para poder pegar o canto dos imawarí.~~ Depois disso, sim, se converteu em piasan. Sozinho fez isso, o único piache que o ajudou foi ayuk." (Benedita, Wará, agosto de 2002).

Assim, a partir da iniciação e ainda com o auxílio das plantas, sua alma (yekaton) pode viajar às alturas em direção à casa dos imawarí e lá aprender seus cantos e buscar sua ajuda para a cura dos enfermos. O piache é, portanto, um mediador entre os homens e o mundo sobrenatural, no qual sabe "influir com seus conjuros e atrair ajuda para suas ações" (T.Koch-Grümborg, 1982:167-177).

Ao discutir noções Pemon e Kapon sobre a condição humana, A.Colson (1989) discorre sobre a relação entre o corpo enquanto matéria (esak) e sua energia vital, apontando

a partir daí noções do que é bom, saudável e moralmente correto. Assim, afirma que os Pemon explicam essa relação entre corpo e força vital como a fortaleza de suas casas que, enquanto tem seus habitantes mantêm-se bem cuidadas, fortes, mas, uma vez que seus moradores a abandonam, entram em ruína. Do mesmo modo, o corpo *esak* mantém-se forte, bonito, sábio, enquanto tiver uma grande cota de força vital/alma (*yekaton*), mas se a pessoa apresentar mal-estar ou alguma doença é sinal de que sua alma *yekaton* se perdeu ou está sendo alvo do mal de outrem (A.Colson,1989:13).

Justamente nessas ocasiões, em que a alma se perde ou é afetada por outros entes, é que, segundo a autora, o *piache* intercede, resgatando o indivíduo desse estado que é considerado como uma morte temporária. Para tanto, o xamã, em conjunto com seus espíritos auxiliares, vai, através da técnica apreendida de vôo da alma, aos mais diversos locais do cosmos em busca da alma do enfermo. Assim, o trabalho do xamã termina quando a energia vital do corpo enfermo retorna completamente ficando livre da força dos entes que lhe fizeram mal (A.Colson,1989:13-14).

A.Colson (1989:14) faz referência, ainda, ao fato do xamã utilizar durante a enunciação dos seus cantos metáforas evocativas para reiterar a presença daquele que se está curando. Desse modo, objetos como rede ou *wenek* (faixa tecida para carregar os bebês) corresponderiam, segundo a autora, ao doente; dado seus formatos e por serem, de certo modo, suportes do corpo estariam, portanto, substituindo metonimicamente a *ewan* - receptáculo da energia vital.

As definições de xamã e rezador parecem, em alguma medida, se sobrepor. Assim, ao perguntar, por exemplo, sobre o papel do rezador, as respostas que obtive variam de acordo com quem e de onde se está falando: pessoas mais próximas ao

rezador, em geral, duvidam de sua eficácia, enquanto que os mais afastados chegam a considerá-lo como um xamã.

Assim, os casos que vou descrever, tanto o de Lucencia quanto o de Emiliano, são considerados pelos moradores da aldeia como rezadores; fora de seus limites, entretanto, eram tidos por alguns como xamãs, ou ainda, à boca pequena, corria a idéia de que utilizavam-se de "coisas do diabo" ⁵.

Lucencia, filha mais nova de uma família de seis filhos, nasceu em Paray-tepuy, aldeia ao pé do monte Roraima (veja-se anexo 4, diagrama 1). Aos treze anos de idade casou-se com Carlos de Celis, com quem teve cinco filhos. Após a morte de seu primeiro marido casou-se, novamente, com um cunhado mais novo, Domingos de Celis, e teve mais cinco filhos. Anos mais tarde, na época em que viviam na comunidade de San Gerónimo, próxima ao povoado de Icabarú, seu segundo esposo veio a falecer. Foi nessa época, entristecida com a nova perda que, enquanto trabalhava em sua roça, teve a visão do anjo Miguel que anunciava que o fim do mundo estava próximo. Após essa visão ela passou a pregar e cantar por toda a Gran Sabana. No local onde apareceu o arcanjo Miguel foi construída uma capela que permanece até os dias de hoje. Posteriormente, com o crescimento do movimento, Lucencia mudou-se para Manakrũ (aldeia que atualmente não se distingue territorialmente do vilarejo de Santa Elena de Uairén) e depois para a aldeia de Santa Cruz de Mapaurí, onde construiu uma igreja⁶. Faleceu,

⁵ Uma senhora da aldeia de Maurak me disse, em entrevista, que Lucencia era mentirosa e, na verdade, mexia com "coisas do Diabo". Isto foi, segundo ela, confirmado porque alguém viu, quando Lucencia supostamente fazia contato com San Miguel, que ela tinha uma cobra enrolada em seu corpo, cuja cabeça estava dentro de seu ânus, tema importante na mitologia Carib, ver T.Koch-Grünberg [(1924)1981].

⁶ Nas primeiras páginas da revista Venezuela Misionera de janeiro de 1976, o Padre Cesareo de Armellada faz referencia à inauguração da igreja: "Estou especialmente gratificado ao recordar o seguinte: a inauguração de uma capela-escola na aldeia de Mapaurí no dia da

não se sabe bem ao certo se no final da década de oitenta ou início dos anos de 1990 em consequência de um ataque de kanaimü.

Em entrevista concedida em junho de 2001⁷, Antonina, filha de Lucencia, contou em detalhe como haveria ocorrido a aparição de San Miguel: *"Foi um dia oito de dezembro"* que sua mãe, Lucencia, estava trabalhando na roça e cuidando de três netos, Francisco, Caridad e Celso de 12, 6 e 5 anos respectivamente, quando avistou ao longe uma pessoa que vinha em sua direção e aparentava ser um *"criollo"*⁸. Como ela não sabia falar espanhol, ficou envergonhada de encarar o forasteiro. Mas ele chegou e a cumprimentou em Pemon: *"No início não se identificou como San Miguel. Apareceu e cumprimentou. Saudação normal, ele até conversou na língua indígena. A avó o via como um 'criollo', mas ele falava em Pemon."* Começou, então, a conversar. Disse que vinha de longe e que trazia uma mensagem que deveria ser repassada a todos: *"lhe deu a mensagem de que deveria percorrer as comunidades e pregar a boa notícia e os cantos que ensinaria. Quando chegasse dezembro deveria cantar essas canções juntamente com os cantos Aleluia para ficar feliz. Isso foi o que lhe disse: que reunisse todas as pessoas e predicasse essa aparição de San Miguel."* Enquanto conversavam, Lucencia percebeu que ele usava uma vestimenta diferente: era uma roupa de jersey, algo

Imaculada" Venezuela Misionera (1976:3), ou seja, 8 de dezembro, justamente na mesma data em que San Miguel aparecera 4 anos antes.

⁷ Esta entrevista foi realizada no dia 22 de junho de 2001, no povoado de Santa Elena de Uairén. Antonina de Celis Loyola, filha da Lucencia de Celis, não é fluente em espanhol, portanto concedeu-me a entrevista em Pemon e o seu filho Angel Custodio Loyola fez a tradução simultânea. Os trechos aqui reproduzidos referem-se à transcrição da fala do tradutor. Para a entrevista na íntegra veja-se anexo 2.

⁸ *"Criollo"* é a designação utilizada na Venezuela para identificar todos aqueles que não são indígenas ou que pertencem a qualquer outro grupo étnico que não se considera em primeira acepção venezuelano. Esta designação não é somente externa, ou seja, é bastante comum que os venezuelanos se autodefinam como *"criollos"*.

em estilo militar, uma farda, roupa de general. Além disso, usava uns sapatos diferentes: "Tinha as botas assim, como os antigos romanos, ou seja, sandálias como as dos militares, mas romanos, tinha tudo isso.", e carregava uma espada. Durante a conversa contou ainda que pertencia ao "exército de céu" e que teve de lutar e castigar Lúcifer: "Essa história vai um pouco, ao lado da história de Lúcifer, que foi também um dos chefes mas, quando disse o contrário ele, São Miguel, foi quem o castigou." Ou como conta Francisco⁹ - que estava na roça com sua avó no dia da visão mas, por ser mais velho, disse que San Miguel o fez adormecer num horário que não era de costume -: "ele [o arcanjo Miguel] disse que foi colega daquele, esse anjo, o anjo que se rebelou contra Deus, comentou isso: 'eu fui colega desse, um anjo chamado Luz', somente disse assim Luz, então: 'ele foi nosso colega e, e depois se rebelou contra, contra Deus, eu sou do tempo deles'. Assim mesmo disse: 'eu sou do tempo em que Deus criou o universo inteiro, então, assim ele foi contando a história." O arcanjo contou, ainda, que os montes - localmente chamados tepuys - que se avistavam ao longe eram a morada dos entes celestes: "a montanha, o Monte Roraima, isso é uma Igreja assim também estava contando. As montanhas, essas grandes, essas é que são as igrejas, ali estão as armas dos que morreram, estão todos ali dentro, no monte Roraima." Foi então que se despediu e começou a subir: "E, bem, ele subiu e começou a cantar. E no final de contas, foi em canto que se apresentou, que disse que era São Miguel Arcanjo. E na despedida disse, disse que anunciara essa notícia. Ah, mas antes disso também lhe falou:

⁹ A fala que reproduzo a seguir é da entrevista realizada com Francisco Loyola, filho de Antonina e neto de Lucencia. Esta entrevista foi-me concedida em junho de 2001 na aldeia de Mapaurí, veja-se anexo 2.

- Quando eu chegar ao trono você escutará algo, algo assim como uma trovoadas".

Tanto Antonina quanto Francisco explicaram-me que o trono a que se referia ficava no topo do monte Roraima. Assim, San Miguel se despediu, abriu suas asas e começou a alçar vôo, mas topou e quebrou alguns pés de mandioca, das quais se fizeram mudas que foram repartidas para diversas pessoas, garantindo a abundância de mandioca, alimento principal dos Pemón.

As duas crianças pequenas que acompanhavam Lucencia ao ver o anjo voar afirmaram ser um enorme gavião. Por volta de duas horas mais tarde, cumpriu-se o que San Miguel avisara: ouviu-se um forte barulho, uma trovoadas que vinha da direção dos tepuys.

A partir desse contato com San Miguel, Lucencia passou a percorrer diversas comunidades predicando o que lhe havia dito San Miguel, ensinando seus cantos e curando muitas pessoas com água benta. Continuou a comunicar-se com o arcanjo em sonho: *"Sim, através dos sonhos ela recebia essa, essa comunicação, a mensagem. E também no momento da oração, pois ela já estava predestinada pela mente, ela podia ver. Quando fazia a oração, ela se concentrava e pronto. Bem, mas como minha mãe estava dizendo era durante os sonhos, no sonho é que lhe falavam através de charadas. E, depois, também, no momento da oração. Era assim que se mantinha o contato."*

San Miguel lhe disse também que estaria sempre acompanhada por uma outra entidade celeste, e assim foi: enquanto Lucencia bendizia as garrafas com a água para as sessões de cura, aparecia um senhor que não sabia quem era: *"cada vez que bendizia a água aparecia o Dr. Jose Gregório. Ela sempre comentava aos demais pois não escutava. Então a*

avó sempre se perguntava quem é, quem é este que me acompanha?" .

Isso a intrigou por muito tempo até que um dia a imagem desse senhor apareceu, aos olhos de todos, refletida em um pequeno frasco de vidro. Ela pôde, então, mostrar quem era aquele que a ajudava a benzer a água. Conta Antonina que aqueles que tinham mais contato com a missão capuchinha logo afirmaram: "Não, este é o Dr. Jose Gregorio, o que faleceu em Caracas." . Foi, então, que ela ficou conhecendo a história desse médico venezuelano e continuou o trabalho de cura dos enfermos com essa água benta.

"Então, foi depois disso, depois de muito tempo que apareceu, que houve uma nova aparição em Santa Cruz de Mapaurí [aldeia onde Lucencia residia na época]. Por isso que atualmente está a 'churuata'¹⁰, onde você dorme. Ali o Dr. Jose Gregorio apareceu a um senhor, ao Sr. Emiliano. Não foi ali exatamente, mas num campo. Isso ocorreu num tempo de fome, um tempo duro que houve aqui, um tempo de seca. Então, esse sofrimento apareceu ao Sr. Emiliano. Somente depois foi que trouxeram o quadro."

Lucencia passou, portanto, a contar com um seguidor de seu trabalho, ela continuou viajando por toda a Gran Sabana¹¹ como lhe havia instruído San Miguel e, em Santa Cruz de Mapaurí, ficava Emiliano juntamente com o Dr. Jose Gregório

¹⁰ Denominação para casa em estilo Pemon.

¹¹ Em artigo de 1976, na revista Venezuela Misionera, o padre Lúcio Fierro conta: "Inicialmente, contarei que lá pelos lados de Santa Elena apareceu uma graça extraordinária de Deus valendo-se da anciã indígena Lucencia. Ela disse ter-lhe aparecido São Miguel quando estava na aldeia de Kibarú (comumente chamada de Ikabaro); com suas orações e seus cantos tem influenciado muito os índios para que se afastem dos vícios e pensem mais em Deus, na alma e nas coisas da outra vida; (...) Os índios se têm motivado tanto por todas estas terras, que, apesar de ser bastante idosa, essa senhora tem sido muito demandada. Assim, tem visitado Kavanayén, o rio Kuyuní e até o rio Paragua, realizando verdadeira missão como boa cristã." (Venezuela Misionera, 1976: 194-5).

tratando dos doentes que ali chegavam das mais diversas regiões.

"Foi assim que a avó percorreu as aldeias, até quando estava velhinha ela continuou com esse seu trabalho. Mas chegou a hora de sua morte. Foi, somente, aí que deixou seu trabalho. Mas ainda está o Sr. Emiliano que está levando seu trabalho o trabalho em conjunto com o Dr. Jose Gregório. Muitas pessoas têm vindo, até de outros países, internacionalmente têm vindo. Bem, alguns se curaram, os que tiveram fé. Mas chegam também pessoas que não acreditam, aí, então, se não têm fé como pensam que se podem curar?"

As histórias dos dois rezadores que tomo como exemplo, Lucencia e Emiliano, estão entrecruzadas. Vejamos, então, um pouco mais sobre a vida de Emiliano (veja-se anexo 4, diagrama 4).

Emiliano tem aproximadamente 50 anos; as características que outros na aldeia Mapaurí, onde reside, destacam são as de que Emiliano é órfão desde criança e apresenta certa dificuldade na fala. Há mais de uma versão sobre seu primeiro contato com o Dr. Jose Gregório Hernandez, mas ao que tudo indica, parece ter tido a primeira visão do Dr. Jose Gregório Hernandez no ano de 1982, após travar uma briga com um grupo de *kanaimũ*, que queriam vingar-se da morte de um colega. Contam, com orgulho, pessoas próximas a Emiliano, que, desde jovem, ele sempre foi um homem forte matando diversos *kanaimũ*. Foi, então, ao estar gravemente ferido pelo ataque dos *kanaimũ*, quase a ponto de morrer, que teve a visão do médico que o salvara.

Contam, ainda, alguns moradores da comunidade de Santa Cruz de Mapaurí que, nos anos subseqüentes da aparição do Dr. Jose Gregório, podia-se ouvi-lo conversar com Emiliano e que

muitos chegaram a ver a imagem do Dr. Jose Gregório num pequeno frasco de vidro. Assim, o Dr. Jose Gregório e Emiliano passaram a comunicar-se freqüentemente, o que resultou num trabalho conjunto de tratamento de enfermos. Para tanto, Emiliano construiu uma grande "*churuata*", com duas pequenas janelas em lados opostos e uma única porta. Na parede em frente à porta há um grande quadro do Dr. Jose Gregório e um pequeno altar, com duas imagens do mesmo, diversas garrafas de água e folhas de papel com cartas endereçadas ao médico. Há, ainda, uma grande cadeira de madeira onde se sentam os doentes na hora da consulta. No resto da casa, que é sustentada por um grande esteio central e outras duas travas sobrepostas no teto, ficam penduradas as redes dos que ali se alojam para tratamento, dos acompanhantes e dos visitantes da aldeia.

Todos os dias, entre seis e sete da manhã, Emiliano dirigia-se para a "*churuata*", posicionava-se em frente ao altar, olhando para as imagens e o quadro do Dr. Jose Gregório; permanecia assim por alguns minutos, como que esperando a resposta da comunicação. Na seqüência, dizia ao doente que se sentasse na cadeira e indagava sobre os sintomas. Olhava novamente para o altar como se procurasse a resposta na imagem, ou melhor, como afirmava Emiliano, fazia o diagnóstico em conjunto com o Dr. Jose Gregório, que ali se encontra. Para todos os casos é recomendada a ingestão da água benta. Para tanto, deve-se deixar um recipiente com água, de qualquer proveniência, no altar por, no mínimo, um dia para que seja abençoada e tenha efeito terapêutico. Além disso, muitas vezes é indicada uma operação espiritual que, via de regra, é realizada à noite. O único procedimento pré-operatório é escrever uma carta endereçada ao médico que deve

ser deixada no altar. No pós-operatório, a pessoa deve permanecer em repouso pelo menos por vinte e quatro horas.

Os dois exemplos acima descritos abrem a possibilidade de depreender um conjunto de importantes questões.

Uma primeira questão que gostaria de destacar diz respeito às referências temporais da história relatada. Assim, em mais de um momento a narrativa de Antonina e de Francisco nos conduz a um passado remoto. Exemplo disso são as referências bíblicas ao caráter guerreiro do arcanjo Miguel, que lutou contra o mal, quando o mundo foi criado. Lembremos o que conta Francisco: "*eu fui colega desse, um anjo chamado 'Luz', somente disse assim: 'Luz', então: 'ele foi nosso colega e, e depois se rebelou contra, contra Deus, eu sou do tempo deles'. Assim mesmo disse: 'eu sou do tempo em que Deus criou o universo inteiro'.*". Além da questão de Lucencia se relacionar e contatar com as divindades tal como fazem os xamãs com os *imawarí*, parece haver aqui, uma indicação do modo como os Pemon recriam, em seus próprios moldes, a história cristã ensinada pelos missionários. Deste modo, tal como os irmãos demiurgos Makunaima, San Miguel teria feito parte do mundo de antes, mundo indiferenciado, onde todos eram iguais, porém, talvez em decorrência das palavras erradas de Lúcifer, - "*quando disse o contrário*" - San Miguel teria que castigá-lo e Deus acabaria por criar e separar os mundos: céu, terra e inferno. Assim, talvez, palavras erradas tenham resultado na irremediável separação entre a divindade e a humanidade. Essa relação entre palavra e seu poder de criação será retomada adiante.

Ainda sobre as referências temporais, embora a memória sobre Lucencia esteja muito presente nas duas gerações descendentes, parece haver uma tendência a alocá-la num passado remoto. Como vimos no primeiro capítulo, a

terminologia de parentesco Pemon não possuiu termos para designar parentes além da segunda geração ascendente utilizando nesses casos o termo *piato*, no sentido de nosso ancestral, nosso antepassado.

Seguindo na análise das histórias dos rezadores, percebe-se que tanto Lucencia quanto Emiliano tiveram revelações divinas em momentos de crise pessoal: no primeiro caso, após a morte de seu marido; no segundo, em uma época de muita fome e seca ou, segundo a versão mais corrente, quando estava à beira da morte pelo ataque de *kanaimũ*.

Outra questão a destacar é que o conhecimento mágico para a cura, neste caso, não é aprendido por iniciação ou por um esforço individual em conhecer vasto repertório de *tarén*, mas por uma revelação inesperada. Assim, o acesso ao conhecimento do rezador, diferentemente do *xamã* - que, para poder contatar com entes sobrenaturais, passa por um longo processo de iniciação - este parece ocorrer sem qualquer preparação prévia; o móvel é a crise, como já foi apontado por outros autores (vide V. Turner, 1974).

A revelação garante, ainda, que o rezador ganhe fama para além dos limites de sua aldeia. Portanto, além de ter o compromisso de levar a todos, nos mais diversos locais, as palavras recebidas, sua notoriedade lhe dá a possibilidade de viajar para as regiões mais longínquas pago por aqueles que o convidam. Os esforços iniciais para transmitir as palavras da revelação parecem ser individuais, mas, à medida que se torna conhecido, passa a receber diversos convites e quanto mais viaja, mais lugares conhece e maior se torna o seu reconhecimento. Parece que, para os Pemon, também se pode equacionar o reconhecimento do poder ritual com um maior reconhecimento político, como outros autores afirmaram para

diferentes sociedades amazônicas (vide J. Overing, 1990; F. Santos-Granero, 1991; N. Farage 1997).

Através dessa relação entre conhecimento ritual e poder, F. Santos-Granero (1991:264), explica, ainda, a ambigüidade com que são considerados os detentores de poderes mágicos. Essa característica é observada, ainda, com relação às acusações de bruxaria e de ataques de *kanaimũ*. Diversas vezes ouvi dizer que os *kanaimũ* eram provenientes da Guiana ou eram Macuxi do Brasil, de qualquer forma, eram sempre de terras, relativamente, distantes.

Ainda com base na história de Lucencia e Emiliano, observa-se que, após a visão divina, os rezadores mantêm comunicação freqüente com entes divinos e seria justamente através desse contato, e do seu auxílio, que fariam as curas. Fruto também dessa comunicação com os santos, parece ser um vasto repertório de cantos transmitidos às demais pessoas. Uma primeira observação sobre esse ponto é que, diferentemente dos cantos xamânicos (*malik*), que parecem ser de domínio individual e dificilmente transmitidos àqueles que não se iniciam na prática xamânica, estes seriam de domínio coletivo. Importa, ainda, reter que, enquanto o canto xamânico estabeleceria, através de sua enunciação, um contato literal entre a alma do xamã, entes auxiliares e a alma do enfermo, o canto dos rezadores, apenas descreveria a mensagem divina e a possibilidade de um futuro contato com os entes celestes. Diante de gênero análogo ao *malik*, N. Farage (2002:516), utilizando a terminologia de J. Austin (1990), propôs que, nele, se realizam atos perlocutórios, ou seja, atos de fala em que o puro ato da enunciação realiza uma ação, ou seja, surte um efeito imediato sobre a realidade. Em contraposição teríamos atos elocutórios, como parece ser o

caso dos cantos de rezadores, cuja realização não é garantida apenas por sua enunciação.

Resta destacar os meios pelo quais essa comunicação se realiza. Temos, portanto, no caso de Lucencia, uma primeira aparição física, uma segunda aparição na forma de reflexo de imagem num frasco de vidro e conseqüentes contatos durante as orações e, principalmente, em sonhos. Já no caso de Emiliano, o contato parece ser sempre ao vivo e materializado, embora somente ele o possa ver. Isso pode ser ilustrado com o seguinte episódio: fiquei alojada na casa onde Emiliano tratava dos doentes e, certo dia, chegou, como sempre, pela manhã. Naquela noite havia chovido muito e o tempo ainda estava encoberto. Assim, Emiliano, ao dirigir-se ao altar, começou a falar como se estivesse utilizando a radiofonia: "Mapaurí chamando Paraíso, Mapaurí chamando Paraíso. Paraíso na escuta?". Após essa comunicação, informou, aos que ali esperavam para tratar-se, que devido às chuvas, o avião do Dr. Jose Gregório não podia aterrisar; teriam, portanto, de aguardar novo contato.¹²

Observo por ora, embora esse ponto vá ser mais elaborado na última seção, que, em ambos os casos relatados, a prática ritual parece recorrer a uma tecnologia da palavra, seja nos tapes que circulam os cantos ensinados pelo anjo Miguel a Lucencia, seja na relação mediática entre Emiliano e José Gregório, através da radiofonia ou, ainda, na escrita que medeia a comunicação dos doentes com a entidade que os cura.

Apesar disso, os cantos, nos dois casos, são recebidos, tal como fazem os xamãs, durante os sonhos. Como afirma

¹² Ao descrever o trabalho dos piache T. Koch-Grümberg (1982, III:169, tradução minha) conta que estes nunca faziam suas sessões de cura durante as chuvas mas não apresenta nenhuma explicação para tal observação: "Nunca o piache executa seu trabalho com chuva e se, de repente, enquanto está trabalhando, começa uma tempestade, interrompe a sessão de cura e somente recomeça na noite seguinte."

A.Colson (1986:18): *"Todo tipo de movimentos e transformações entre diferentes tipos de espécies e fenômenos ocorrem durante os sonhos, quando o espírito ou alma viaja."*

A importância dos sonhos está justamente nessa "viagem da alma", como também explicita T.Koch-Grümbert (1982, III:168, tradução minha):

"os sonhos são para os índios, em realidade, atualizações e experiências da sombra separada do corpo (...) Por isso, os índios, particularmente os piaches, atribuem grande importância aos sonhos."

Outras formas de relação com os entes divinos, estas por intermédio material, são as garrafas de água e outras poções, em pequenos frascos, que se completam ao serem benzidas pelo Dr. Jose Gregório. Além das cartas escritas pelos enfermos contando sobre os males que os afligem e endereçadas ao médico.

Passo agora à análise da figura do profeta, através da trajetória de Ramon Oronoz (veja-se anexo 4, diagramas 2 e 3), profeta que iniciou o movimento de San Miguel.

Ramon Oronoz é proveniente da aldeia de San Miguel no médio rio Caroní, conhecida anteriormente por Apakarakén. Relatam os mais velhos que, na Semana Santa de 1974, influenciado pelas rezas e cantos transmitidos por Lucencia, entrou em *aponok*¹³.

Aponok significa, em primeira acepção, local onde se senta - mais de uma pessoa ofereceu-me como tradução os termos "cadeira", "banco" ou "trono". Na fala de Antonina, por exemplo, aparece referência ao trono do arcanjo Miguel.

¹³ Na revista *"Venezuela Misionera"* editada pela missão capuchinha da Venezuela, faz-se referência a esse episódio: "Na Quaresma do ano de 1974, uma das pessoas influenciadas por Lucencia através das orações e cantos de San Miguel, o índio Ramon Oronoz, sofreu ou teve uma visão extraordinária que o levou a fazer uma penitência também extraordinária afastando-se da mulher com quem vivia até que o padre missionário bendisse aquela união." *Venezuela Misionera* (1976:195, tradução minha)

Ele diz que quando chegar ao seu trono, ao seu lugar, uma forte trovoadas será ouvida. Em outra versão desse mesmo episódio, Francisco afirma que a trovoadas seria ouvida quando Miguel chegasse ao topo do monte Roraima, onde fica seu trono. Explicou, como vimos, que: "*O Roraima é um lugar sagrado, é como uma igreja para nós, os Pemon.*". Segundo Alcides (capitão da aldeia de Santa Cruz Mapaurí que me auxiliou a traduzir grande parte dos cantos analisados neste trabalho), esta palavra -*aponok* - é utilizada para descrever um momento ritual importante nos movimentos entusiásticos porque, durante os cantos e dança do Aleluia, Chochiman ou San Miguel, o trono divino desce e a pessoa perde a consciência para nele se sentar e, assim, entrar em contato com entes divinos. Segundo D.Thomas (1976), *aponok* refere-se a uma espécie de estado de transe ou inconsciência. Com efeito, Ramon Oronoz, após dançar e cantar até a exaustão, parece ter entrado em um estado *aponok*, mas de uma maneira mais intensa do que o comum, permanecendo desacordado por três dias. Em entrevista a mim concedida em maio de 2001, Oronoz confirmou ter tido uma revelação, como foi descrito por D.Thomas (1976). Porém, a versão que hoje veicula sobre tal acontecimento é bastante diferente daquela apresentada por D.Thomas (1976), já que nega haver tido contato com qualquer santo do panteão católico e ter recebido cantos durante sua visão. Creio que isso se deve, em grande medida, à sua atual filiação religiosa à igreja batista.

Um ano após a visão de Oronoz, chegou à aldeia de San Miguel um casal de missionários norte-americanos. Depois de quase um ano de convívio com os moradores da aldeia e do aprendizado da língua Pemon, começaram a pregar a fé batista entrando em conflito com os capuchinhos. Desde 1922 havia sido assinado um convênio entre o governo da Venezuela

e a Ordem Capuchinha criando o "Vicariato do Caroní". Nesse convênio o governo, além de delimitar uma extensa área¹⁴ de atuação dos missionários capuchinhos, fornecia-lhes subsídios para seu estabelecimento (Convenio de la Misión del Caroní, apud C.Armellada, 1977:275-6).

Entrevistei Ramon Oronoz em maio de 2001, no vilarejo de La Paragua¹⁵, região que, além de ter uma comunidade Pemon, é lugar de intensa atividade de garimpo. É ali onde se encontra, também, a sede da Missão Batista Indígena da Venezuela.

Perguntei, inicialmente, sobre o movimento de San Miguel, sobre sua visão, mas as respostas eram sempre evasivas, como se nada tivesse ocorrido. Foi somente diante do desenho que lhe mostrei, feito por ele e reproduzido por D.Thomas (1976:43), que indicava os vários planos que medeiam a humanidade e a divindade, a ele revelados (veja-se anexo 3), que Ramon Oronoz começou a falar. Contou que, naqueles tempos, não conhecia a palavra de Deus e, por isso, bebia como todos os outros, até que um dia enquanto estava cantando e dançando Aleluia sentiu, de repente, o corpo inteiro

¹⁴ "Artigo 2°. Os limites do território destinado à ação missionária da referida Ordem Religiosa, são os seguintes: ao norte, desde o porto de S. Félix na beira do rio Orinoco, as margens deste rio até encontrar o limite do Território Federal Delta Amacuro, Território que fica inteiramente compreendida no Território da Missão. A leste, o limite da Venezuela com a Guiana Inglesa. Ao sul, o limite com o Brasil até a nascente do rio Paragua, na serra Pacaraima; e a oeste, o curso do rio Paragua até desembocar no Caroní; finalmente este rio até o porto de S.Félix." C.Armellada (Convenio de la Misión del Caroní, 1977:275, tradução minha).

¹⁵ Esta entrevista foi marcada por rádio por intermédio da FIEB (Federación Indígena del Estado Bolívar). No início, houve certa resistência para me conceder a entrevista: segundo membro da missão, quando a Federação Indígena entrou em contato marcando minha ida, eles "imaginaram que se trataria de algum tipo de repressão, uma vez que o governo atual quer acabar com todas as missões em área indígena". Após esclarecer quem era, Ramon Oronoz aceitou conversar comigo; não permitiu, porém, o uso de gravador. A entrevista foi traduzida simultaneamente para o espanhol pelo Sr. Pedro.

tremer, caindo num sono profundo por três dias. Nesse sono, disse ter visto o plano que desenhara e também ouvir uma voz falando que todos aqueles rituais, Aleluia, Chochiman, Chimiting, estavam errados, pois eram mundanos. Para a salvação, todos esses cultos tinham de ser abandonados. Deveria, ainda, pregar as novas palavras e informar a todos que o fim do mundo estava próximo. Contou, também, que a voz lhe disse que chegaria um mensageiro. Fez um aparte para explicar que não imaginava que seriam pessoas vindas de tão longe como os Estados Unidos, naquela época pensou que o mensageiro seria algo como um pássaro¹⁶.

Assim, durante um ano, até a chegada dos missionários batistas à aldeia de San Miguel, afirmou ter pregado o que a voz lhe havia dito. Negou, porém ter posto em circulação canções de San Miguel. Mostrei os cantos recolhidos por D.Thomas (1976:39-40), mas Oronoz respondeu que não eram seus. Justificou-se, ainda, afirmando que antes de conhecer a verdade, participava do Aleluia e até copiava, de próprio punho, diversos cantos, daí talvez a confusão. Outro motivo para negar os cantos é o fato de fazerem referência a santos: segundo Ramon Oronoz, quando entrou em sono profundo, não viu nenhum santo; somente ouviu uma voz, o que é condizente com sua atual filiação religiosa protestante.

Quando os missionários norte-americanos chegaram, Ramon Oronoz contou-lhes o que lhe acontecera e eles disseram que tudo aquilo que ele relatara estava escrito na Bíblia e, para confirmar, mostraram-lhe as passagens no livro sagrado.

¹⁶ Alfonzo, capitão da comunidade de Waramasen, contou-me que segundo "a crença" de seu pai, que foi *piache*, ao morrer pode-se converter em pássaro e assim continuar acompanhando os entes queridos e preveni-los sobre eventuais perigos. Sobre a questão dos pássaros como principais mensageiros dos *piaches* veja-se a mitologia Pemon (T.Koch-Grünberg, 1981; C.Armellada, 1964;1973); os pássaros como mensageiros é tema recorrente na mitologia das terras baixas sul-americanas.

Assim, a versão que Ramon Oronoz hoje veicula propõe uma continuidade entre seu "sono profundo", a chegada dos missionários e sua atual crença batista. Fato elucidativo disso é a ênfase na negação da visão de santos, já que, como se sabe, os batistas, ramo protestante, não os cultuam.

Confrontemos, então, essa versão com o que nos conta Antonina e seu filho Angel e, posteriormente, com o relato do padre Lúcio Fierro, primeiro sacerdote Pemon.

Durante a mesma entrevista descrita anteriormente, perguntei se sabiam algo sobre a história de Ramon Oronoz e sobre a propagação dos cantos de Lucencia através da gravação em fita magnética. Contaram-me que muitos se haviam influenciado pela história de Lucencia:

Sim, há muito, há muito agora, em outras comunidades que a avó visitou há muitas pessoas que mudaram, que tiveram essa vocação. No início, o irmão Ramon Oronoz, esse de Uriman, quando estava na religião católica, bem, ele, como dizer... Isso foi uma propagação de cantos, de aguinaldos¹⁷, quase todas elaborações para seus seguidores em quase todas as comunidades...

Bem, a avó visitava, andava por lá. Como te disse, a avó chegava a Uriman, Kamarata, La Paragua, El Dorado, essa região, tudo isso. Ela teve que realizar essa missão, o que lhe havia dito San Miguel.

Então as pessoas quando escutavam que a avó ia chegar, se reuniam, acreditavam sim. Alguns se reuniam por curiosidade. Mas, então, das pessoas que vinham quase a maioria gravava a mensagem.

Então, quase a maioria têm os cantos gravados. E, bem, o irmão Ramon Oronoz depois disso foi que começou a acompanhar a avó Lucencia. Esses são cantos, aguinaldos muito bonitos que, quando a avó começou a invadir com a sua notícia... bem, esses são cantos bonitos que eu também escutei, escutei gravações...

Ramon Oronoz depois que teve essa visão, também depois quando seguia a avó. Mas o que aconteceu com essa visão... olha! Esse [Oronoz] sim, teve muitas

¹⁷ Aguinaldos são músicas natalinas.

visões, umas visões muito bonitas. O ministro da educação dizia que a única religião era a católica, a principal. Então, ele [Oronoz] até via em sua visão o caminho, o trono, o céu, entende? Ele, sim, ele também continuou anunciando boas notícias mas, depois ele mudou sua religião para outra. Foi aí então que, bem, atualmente as pessoas que o escutavam, aqueles que aceitavam essa mensagem, o criticam.

Bem, atualmente Ramon está com, com outra religião e ainda predica em Pemon. Mas as gravações sim, são belas.

Passo para a entrevista com o padre Lúcio Fierro, realizada em maio de 2001 na sede da Missão Capuchinha de Santa Elena de Uairén. O padre Lúcio, indígena Pemon, nascido em uma pequena aldeia chamada Aká, foi fazer seus estudos sacerdotais na missão da cidade de Upata sendo o primeiro sacerdote indígena venezuelano a se ordenar no ano de 1952. Transcrevo aqui um trecho da entrevista que me concedeu¹⁸:

O irmão Ramon era cristão, batizado por mim. Viveu assim, sem instrução religiosa e se casou, se juntou com uma mulher com quem teve três filhos. E assim, bem, nesse estado rezava Aleluia. Rezando e dançando, nesse momento - dizem que era um domingo - entrou em êxtase e foi, teve visões lá, no outro mundo. Foi, então, levado. O guia era era um anjo, um anjo. Onde o levou encontraram um pau grande, grande. Então o anjo lhe disse para tentar passar:

- Passe!

- Não posso, disse Ramon

- Não consegue passar? Reze! Peça!

Nesse instante passaram e chegaram a outro obstáculo, que era um grande rio. Bem, o anjo disse novamente:

- Passe!

Como não podia passar pois havia um mar até o outro lado da margem, então disse:

- Bem, peça novamente.

Assim chegou. Então chegou o anjo e o levou até o lugar. Ramon Oronoz disse que não sabia o que era glória, não sabia o que era, o que significava glória. Então perguntou:

¹⁸ Para consultar a entrevista na íntegra, veja-se anexo 2.

- Anjo, o que é glória?
- É o Paraíso, em Pemon Pötoritö Pata, esse é o paraíso, glória.

Isso foi o que ele lhe disse.

Chegaram então a um lugar e não puderam passar, dava para ver, não havia nenhuma dificuldade, nenhum obstáculo. Porém, não era possível passar. Então viu que era um lugar o qual não era possível explicar, descrever. Não era possível dizer nada, tudo era bom, árvores, gente, tudo e os anjos. Então viu tudo isso, não somente com os olhos grandes mas assim, como se fosse ver, como... um monóculo, um vídeo. Assim o viu, assim o viu. Então o anjo disse:

- Olha! Aqui se chama paraíso, glória. Isto é glória. Então Oronoz disse:

- Isso é glória? Paraíso?
- Veja! Se você vive mal não chega aqui, disse o anjo. Não chega aqui! Deve ser um bom cristão! Você vive mal, sem se casar. Portanto retorne e diga a sua gente, à comunidade que estão vivendo assim, sem se casar. Não estão no caminho da salvação!

Então, disse que voltou, sem nenhuma dificuldade. Então saiu do êxtase e então foi aí que percebeu o que o anjo lhe havia dito:

- Olhe você vive sem se casar, se não se casar está perdido. Se morrer não irá para esse lugar, você viu! Não chegará! Portanto, vá! E ensine tudo a sua gente! Além disso deve se endireitar!

O que dizia?! Dizia o que se dizia na Igreja, o mesmo que dizia no gravador e tudo isso lhe dizia.

Então, ele veio e despertou. Então, tinha tudo gravado na mente: o que havia visto, sobre se endireitar e também sobre se casar. Este [referência à foto de Ramon Oronoz] este senhor, predicava às pessoas em sua língua. Na sua língua dizia:

- Olhem, isso e isso. Quem não cumpre os mandamentos de Deus não se salvará! Quem não vai à Igreja, não se salvará!

Este, [novamente referência à fotografia], este dizia tudo isso ajoelhado, sentado de joelhos, assim, falando de joelhos no chão. Então predicava ajoelhado, eu o vi, o vi.

Quando se ouviu a notícia de que ele teve a visão e tinha começado a pregar, as pessoas não acreditaram, principalmente em sua comunidade.(...) Mas depois começou a chegar muita gente, gente de

longe. Então, juntou muita gente na comunidade para ouvir as palavras dele.

E depois foi para Kamarata e me disse:

- Padre, olhe isso, isso e isso.

E me contou o que tinha acontecido. Sim, e aí continuamos visitando todas as comunidades por lá, nós dois. Eu rezava a missa, predicava a palavra de Deus então, ao terminar a missa:

- Olhem!

Ele pedia a palavra.

- Vejam, o que diz o padre.

Depois que eu havia terminado de pregar e de dizer a missa, então ele se levantava:

- Irmãos, vocês compreenderam o que disse o padre ao rezar a missa e essas coisas? Entenderam? Se não entenderam é assim, e assim e assim. Eu também vi. Essa é a verdade, é a palavra de Deus e tudo mais. Continuávamos andando e outra vez, pegava minhas palavras e dizia:

- Vejam, isso e isso.

E que alegria. Olha, ele me ajudou muito nesse sentido, este aqui e esta [indicando a fotografia de Ramon Oronz e de Lucencia]. Foram os que colaboraram na pregação. Percorremos toda a região. De Casabe, lá longe, Uriman, Kamarata... Ele continuou sozinho depois.

Mas, depois parou de crer nisso que ele acreditava antes, na religião católica. Já não foi mais crente.

Acredita, assim, na palavra de Deus e essas coisas.

Mas depois se batizou lá, na Nova Tribo, com os americanos que foram para lá. Assim foi.

Diferentemente da continuidade que Ramon Oronoz descreve, entre sua visão e a atual crença batista, as duas entrevistas aqui transcritas mostram uma ruptura entre a antiga crença, que estaria segundo Antonina e Padre Lucio ligada ao catolicismo, e sua atual filiação batista. Essas diferentes versões revelam, ainda, uma questão muito presente nessa região, a disputa entre as diversas religiões que lá atuam. Atualmente, mesmo sem restringir o trabalho de diferentes missionários, os conflitos entre as diversas religiões (católica, adventista e batista) permanecem latentes. Apesar

disso não se percebe qualquer ruptura ou conflito em maior escala. Nesse sentido, penso que essas disputas e acusações entre comunidades, ou ainda, grupos filiados a diferentes religiões parece ser a nova linguagem para antigas disputas entre aldeias.

Assim, apesar do tom de ressentimento, Antonina, seu filho Angel e o Padre Lucio não deixam de valorizar o trabalho anterior de Ramon Oronoz, chamando a atenção para a "bela visão" que teve e as "boas notícias", ou melhor, as notícias divinas que anunciava. Além disso, Antonina e Angel nos contam sobre as "belas canções" de Oronoz, não somente aquelas que recebeu de São Miguel, mas também seus cantos atuais. Mais de uma vez, ouvi gravações recentes de cantos de Oronoz reproduzidas na aldeia de Mapaurí.

Deste modo, não obstante as disputas religiosas, os cantos, sejam dos movimentos entusiásticos Aleluia, Chochiman, San Miguel ou, ainda, de rezadores ou aqueles aprendidos com os missionários batistas, são todos, sempre, muito valorizados e os Pemon mostraram-se sempre dispostos a escutar e aprender novos cantos. Penso que isso talvez se deva à sua origem divina e à sua capacidade de travar comunicação com esses entes divinos, como sugiro no próximo capítulo.

Outro ponto que merece destaque na história de Oronoz é o fato de, após sua visão, ter congregado muitas pessoas para ouvir suas palavras. Os moradores de San Miguel do Caroní contaram-me que antes da visão de Oronoz não morava quase ninguém naquela região, conhecida na época como Tumutuapak (nome do igarapé mais próximo). Foi, portanto, a partir da revelação de Ramon Oronoz que muitas pessoas de diferentes localidades chegaram estabelecendo ali uma comunidade:

"Não tinha quase gente. Estava somente a família de Rafael Gonzáles [irmão mais velho de Ramon Oronoz], mas por conta dos cantos Aleluia e Chochiman as pessoas se reuniam aqui e depois da visão, aí sim, juntaram muita gente e construíram duas igrejas onde se dançava os cantos do irmão Ramon." (San Miguel de Caroní, agosto de 2002).

Nesse sentido, é importante destacar que o líder religioso parece ter o poder de aglutinar perto de si muitas pessoas, concorrendo com a tradicional influência política do líder-sogro. Isto vale dizer que a liderança religiosa tem impacto sobre o padrão aldeão.

Outro ponto importante no caso de San Miguel, observado por D.Thomas (1982:148), é que o núcleo populacional central da aldeia parece ser composto pelo grupo de siblings do profeta (ver diagrama 3, anexo 4), contrariando a tendência à uxorilocalidade e fortalecendo o princípio de unidade de siblings, em outras palavras, o nexo entre consangüíneos. Para os Amuesha, F.Santos-Granero (1991) descreve também uma relação de consangüinidade entre profetas e seus seguidores pautada, nesse caso, na filiação.

Os dados até agora coletados, assim como o trabalho de outros autores na região (D.Thomas, 1976,1982; G.Andrello, 1993; P.Santilli, 2001), apresentam, portanto, indícios do impacto da liderança religiosa sobre a demografia, a composição aldeã e, conseqüentemente, a política Pemon, o que deverá ser analisado com maior pormenor no desdobramento desta pesquisa.

Mas detalhemos um pouco mais o que nos dizem essas entrevistas. As duas entrevistas descrevem as visões de Ramon Oronoz. A primeira, muito rapidamente, diz que ele viu o caminho, o trono e o céu, a segunda, de forma detalhada, nos

conta todas as dificuldades, os obstáculos que teve de passar até poder visualizar o paraíso. De qualquer modo, não parecem simplesmente descrever visões mas, operar literalmente um deslocamento para um outro mundo. Trata-se de uma experiência da ordem dos sentidos; como afirma Pe. Lúcio: "*entrou em êxtase e foi, teve visões lá, no outro mundo. Foi, então, levado. O guia era, era um anjo*". Assim, tal como os *piaches* - que têm sua alma conduzida pelos *imawari* -, Oronoz teria sua alma guiada por um anjo, que parece ter sido Miguel. Para tanto, não utiliza nem plantas nem de tabaco como os *xamãs*, mas rezando e dançando atingiria o que Pe. Lúcio chama de "transe" e que me foi descrito como *aponok*.

Já os diversos obstáculos encontrados por Oronoz parecem ter sido superados, conforme o ensinamento do anjo, através da reza, do pedido, em última instância podemos dizer através das palavras. Ao chegar na fronteira com o paraíso, não havia mais obstáculos, porém, era impossível passar, as palavras ali não pareciam mais surtir efeito: "*Então viu que era um lugar o qual não era possível explicar, descrever. Não era possível dizer nada, tudo era bom (...)*". Deste modo, diferentemente dos outros lugares que seriam transpostos com as palavras certas, no paraíso as palavras não parecem mais necessárias. No paraíso, as palavras não teriam mais efeito de mudança, porque lá não haveria imperfeições.

Os entes celestes utilizariam a linguagem unicamente para entrar em contato com os humanos, anunciando o fim dos tempos e ensinando as boas palavras: ensinariam, assim, as palavras que, talvez, possibilitem, aos humanos, suplantar a ordem atual. O que, sugiro, se daria, principalmente, através dos cantos. Descreve D.Thomas (1976:28) que, durante seu estado de *aponok*, Ramon Oronoz cantava diversos cantos até então desconhecidos e que as pessoas correram com seus

gravadores para registrá-los. Assim, os cantos, talvez, sejam a tradução possível do que é a vida nesse outro mundo. Nesse sentido, pode-se, ainda, aventar que enquanto Oronoz vivenciava essa revelação divina, de certo modo, a relatava através dos cantos.

Porém, aos homens de hoje parece impor-se certos limites nessa experiência visionária. Afirma Padre Lúcio: *"Então viu tudo isso, não somente com os olhos grandes mas assim, como se fosse ver, como... um monóculo, um vídeo. Assim o viu, assim o viu."* Dada a impossibilidade atual de viver no paraíso, a entrevista parece indicar que este só poderia ser visto com certo distanciamento, como uma imagem refletida: através do vídeo ou do monóculo.

Sobre os aspectos mais gerais da figura do profeta, pode-se, ainda, aventar que, para ser profeta deve-se antes experimentar uma revelação divina e o meio para tal relação parece aproximar-se, em muito, à técnica xamânica. Assim, ao entrar em *aponok*, o trono divino desceria fazendo com que a alma do profeta contatasse os entes celestes. Essa revelação seria o primeiro passo, e talvez o mais decisivo, para aceder à condição de profeta.

Deste modo, tal como o xamã, o profeta teria uma experiência visionária que seria da ordem dos sentidos, ou seja, haveria um deslocamento e ação num mundo que não pertence aos homens de hoje; no caso do xamã, ele viaja a procura da alma dos doentes, utilizando-se da ajuda de entes sobrenaturais, sua atuação é direcionada a um objetivo específico e individual: trazer de volta uma alma roubada e, com isso, curar outrem. Já o profeta parece oferecer uma salvação coletiva e sua viagem seria em busca do conhecimento necessário a tal empresa.

Dessa maneira, além da revelação, o profeta deve transmitir a todos a mensagem divina e os cantos que, juntamente com algumas ações, como, por exemplo, não beber, talvez possa garantir a salvação eterna não somente de um indivíduo, como de toda uma população ou, ainda, da humanidade. Esse mesmo aspecto está presente na análise de F.Santos-Granero sobre os Amuesha. Segundo esse autor, ao se difundir em toda a sociedade, os cantos tornam-se instrumentos de comunicação com as divindades:

"(...) Os cantos Coshamnats são um dos meios pelos quais as divindades se revelam para os profetas Amuesha. (...) Qualquer que seja o caráter da mensagem oral, conversa ou canto, o objetivo, da busca acústica do profeta, é restaurar a comunicação com as divindades, não ao nível pessoal, mas ao nível social. Assim, mais do que pretender intensificar seus poderes mágicos, como fazem os xamãs, os profetas Amuesha buscam a salvação para todos os Amuesha. Nesse sentido, os profetas Amuesha não são meros receptores nem re-emissores de cantos e mensagens de origem divina, mas sim, sábios intermediários entre divindades e suas criaturas humanas." (F. Santos-Granero, 1991:128, tradução minha).

Tal como propõe F.Santos-Granero, para os Amuesha, acredito que entre os Pemon os profetas tampouco podem ser considerados receptores passivos de cantos e mensagens. Friso, porém, que, nos dados até agora analisados, a "mensagem divina" não foi em nenhum momento explicitada. Assim, talvez, mais do que essa mensagem, aparentemente sem conteúdo, o que importaria no caso Pemon, como veremos adiante, seria o meio através do qual ela é veiculada.

Deste modo, como postulou P.Santilli (1995) para o Aleluia, a figura do profeta de San Miguel pautada, em grande medida, na do xamã pode ser responsável não somente pela

intermediação entre divindades e humanos, mas pela tradução e recriação em termos próprios da novidade imposta pelo contato, por constituir área discursiva aberta e, por isso, criativa. Nesse sentido apontam os recentes estudos sobre o xamanismo nas terras baixas sul-americanas (J.Overing, 1994; M.Carneiro da Cunha, 1998; B.Albert, 1988,2002; J.Hill, 1999; C.Fausto, 2000).

Alinhando-se a esta posição, do xamanismo como área discursiva aberta e, por isso, privilegiada para a tradução do novo, J.Overing (1994) avança uma contribuição a mais, à medida que se volta, ainda, a detalhar os dispositivos discursivos, através dos quais os cantos xamânicos criam realidades. Isto se dá, sobretudo, porque os cantos do ruwang, líder político-religioso, são entendidos pelos Piaroa como afirmações literais e performativas. Portanto, não seria tanto a figura do xamã em si, mas o canto xamânico, enquanto área discursiva aberta e criativa, que garantiria a tradução da novidade, ou no caso Pemon, poderíamos, talvez, dizer o canto profético.

Nesse sentido, no próximo capítulo passo a esboçar as propriedades formais dos cantos e outras práticas discursivas Pemon.

Capítulo III - Maimü¹: a palavra Pemon

1. Oralidade e Escrita

Antes de tratar mais especificamente da produção oral Pemon, apresento um breve balanço da literatura sobre oralidade e escrita. Esse debate é relevante à medida que estudos mais recentes [R.Finnegan (1992), P.Zumthor (1997)] propõem uma desconstrução do objeto oral como um universal em contraposição direta à escrita, passando a olhar para os sentidos dados à oralidade e à escrita por cada dada sociedade.

Assim, a bibliografia apresentada pode auxiliar a pensar nos sentidos atribuídos pelos Pemon tanto a suas práticas discursivas quanto à interpretação da introdução da escrita de acordo com uma mesma matriz. Nesse sentido, como sugiro na conclusão, no contexto dos movimentos entusiásticos, a escrita ou ainda o papel escrito parece ter um importante valor à medida que os Pemon conceberiam as qualidades de reter e reproduzir palavras (dadas na escrita e nas gravações em áudio) como um importante meio de atingir as divindades.

Deste modo, ao invés de conceber as sociedades, ditas ágrafas como sistemas instáveis que somente poderiam perdurar no tempo por mecanismos de repetição (J.Goody; W.Ong), penso ser mais rentável, tal como sugere R.Finnegan (1992a), através de uma etnografia detalhada, buscar os sentidos culturalmente atribuídos à prática e produção oral.

¹ Maimü em primeira acepção significa palavra ou discurso, porém, no âmbito dos movimentos entusiásticos tem a conotação, segundo D.Thomas (1976:16), de "algo enviado" e implica, ainda, um movimento daquele que envia àquele que recebe.

A oralidade tem sido objeto de várias discussões em espaços interdisciplinares, que conjugam esforços tanto da antropologia, quanto da crítica literária, história, teoria da comunicação, entre outras áreas. Segundo R.Finnegan (1992a), a tomada da oralidade como objeto é movimento relativamente recente, pois, até os anos de 1960, a criação oral era vista ou como variante da produção escrita ou como uma questão irrelevante para a pesquisa.

Pode-se, com efeito, retrair o surgimento de um campo dos assim chamados estudos em oralidade entre os anos de 1960 e 1970 com os trabalhos do filósofo jesuíta Walter Ong e do antropólogo Jack Goody.

Fundamentalmente, ambos os autores concebem uma passagem histórica da oralidade à escrita, que corresponderia a um desenvolvimento das capacidades intelectuais do homem.

Em introdução à clássica coletânea "*Literacy in Traditional Societies*", J.Goody & I.Watt, ao perguntar pelos mecanismos de reprodução social em regimes orais, recorrem ao conceito de homeostase, termo que, tomado de empréstimo da cibernética, refere-se à manutenção do equilíbrio em sistemas fechados. Deste modo, a memória teria a função de reter o que é socialmente relevante, a fim de que as sociedades ágrafas pudessem perdurar no tempo. Vê-se, assim, que os autores, a partir de um modelo durkheimniano de "sociedade primitiva", olham para regimes orais como sistemas instáveis e defectivos, onde é necessário lançar mão do recurso da repetição para garantir sua reprodução social. De modo correlato, supõem as sociedades letradas mais flexíveis e abertas à criatividade.

Associar a oralidade a um sistema instável pressupõe ainda, uma noção de história atrelada aos registros escritos. Nas sociedades não-letradas, o passado ficaria restrito à

tradição, retida na memória pelo processo de repetição. Assim, a tradição oral guardaria para si somente o que lhe fosse relevante no presente, esquecendo todo o resto. Há ainda que lembrar que mito e história são pensados aqui como termos intercambiáveis². Já as sociedades letradas conseguiriam fixar o passado materialmente, o que lhes possibilitaria uma gama muito mais ampla de opções para analisá-lo.

Outra decorrência do modelo homeostático é que as sociedades orais valorizariam menos o individualismo, o que se enquadraria no que Durkheim denomina "solidariedade mecânica". Já a escrita, ao objetivar as palavras e torná-las mais duráveis, encorajaria a criatividade e o pensamento individual.

Anos mais tarde, em 1977, J.Goody publica "*Domesticação do pensamento selvagem*". Como o próprio autor comenta, esse livro estende e, em certa medida, modifica o trabalho de 1968, escrito em conjunto com Ian Watt. A principal crítica que J.Goody faz ao trabalho anterior é a falta de reconhecimento das realizações de outras sociedades letradas, devido à preocupação com a especificidade do Ocidente. Estimulado pelos dados de outras sociedades, propõe, então, estudar, como ele mesmo diz, "*o contraste entre sociedades letradas e não letradas, a fim de tentar levar mais longe, a análise dos efeitos da escrita nas 'formas de pensamento' (ou processos cognitivos).*" (J.Goody, 1977:7)³.

² Segundo J.Goody, "A distinção entre mito e história, no sentido mais literal destes termos, surgiu no momento em que a escrita alfabética permitiu à humanidade pôr lado a lado as várias visões do universo e dos deuses, tornando perceptíveis as contradições. Assim, há dois sentidos em que definir o "pensamento selvagem" como "pré-históricos" ou atemporal remetendo estes para a distinção das sociedades letradas e pré-letradas." (1977:25).

³ Talvez aqui se situe a diferença fundamental entre as posições sustentadas por J.Goody e I.Watt. Este último, em *The Rise of the Novel*

Fortemente inspirado pelo livro de C.Lévi-Strauss, "*O pensamento selvagem*", J.Goody lê a diferenciação lógica entre pensamento selvagem e pensamento domesticado, daquele autor⁴, de uma forma literal correspondendo, respectivamente, a sociedades primitivas e sociedades modernas:

"Tentei retomar algumas das características que, segundo Lévi-Strauss e outros autores, marcaram a distinção entre pensamento primitivo e avançado, selvagem e domesticado, e sugerir que muitos dos aspectos pertinentes destas dicotomias relativamente vagas podem ser relacionados a mudanças verificadas nos modos de comunicação e, muito especialmente, com a introdução das várias formas de escrita." (J.Goody, 1977:7).

Para J.Goody, assim, a escrita seria uma "tecnologia do intelecto". Já em dois livros posteriores, "*A lógica da escrita e a organização da sociedade*" e "*The interface between the written and the oral*" [J.Goody (1986)1987, (1987)1993], preocupa-se o autor, principalmente, com a potencialidade da escrita, ou seja, os modos pelos quais esse ~~instrumento de comunicação pode afetar os diferentes aspectos~~ da atividade humana, tais como a política, a economia, o direito e a religião.

Em um livro publicado recentemente, J.Goody (2000) reitera muitas questões postas em trabalhos anteriores. Defendendo-se das críticas, afirma que, apesar de alguns autores não estarem de acordo com seus postulados, uma questão mais geral, já enunciada em 1968 em conjunto com I.Watt, não pode ser contestada, qual seja: o advento da

(1993), defende que a popularização da escrita terá trazido mudanças fundamentais às noções ocidentais de pessoa, tempo ou sociedade, posição maussiana que parece se afastar do cognitivismo assumido por J.Goody.

⁴ C.Lévi-Strauss (1976) enfatiza, justamente, o contrário, concebendo um mesmo intelecto humano, uma razão una. Assim, pensamento selvagem e pensamento científico não dizem respeito a diferenças históricas ou sociais, mas a lógicas classificatórias distintas, produtos, porém, de um mesmo intelecto.

escrita foi de importância primária para a história das culturas humanas.

J.Goody responde às críticas endereçadas à sua noção de lógica e pensamento abstrato como questões exclusivas das sociedades letradas, dizendo que ou foi mal interpretado, ou não se expressou bem. Assim, afirma que ao discutir, em co-autoria com I.Watt, a relação entre lógica e abstração e o uso da linguagem escrita, estava, de um lado, referindo-se a diferenças entre tipos de sociedades que autores como Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss descreveram como primitivas e avançadas, quentes e frias, sem com isso atribuir um diferencial valorativo às características humanas. Por outro lado, estava dando um significado específico à noção de lógica, no sentido estrito de certas operações cognitivas, especialmente o silogismo. Acrescenta, ainda:

"Neste sentido (técnico) é tão absurdo dizer que os antropólogos descobriram 'lógica' em todas as culturas como seria sugerir que a lógica, no uso mais amplo da palavra, pode estar ausente."
(J.Goody, 2000:5).

Apesar de conhecer as críticas a ele endereçadas, J.Goody mantém-se convicto em sua tese da aquisição gradual de capacidades cognitivas, através desta "tecnologia do intelecto" representada pela escrita.

Diferenciando-se dessa abordagem, P.Zumthor (1983) considera estéril pensar a oralidade como uma forma negativa, ou seja, instituída somente em seu contraste com a escrita. Alerta, ainda, para o fato da oralidade não significar analfabetismo - percebido como uma falta - e diz que é por ser difícil conceber, verdadeiramente, o interior de uma sociedade exclusivamente oral que toda oralidade nos parece como sobrevivência de um começo, uma origem. E é por isso, que, freqüentemente, os autores que estudam a poesia oral

veiculam estereótipos dessas populações como arcaicas ou primitivas (P.Zumthor,1983:26-27). O autor critica, portanto, a postura teórica de J.Goody e W.Ong, caracterizando-a como uma teoria da "grande divisão" entre sociedades ágrafas e letradas.

Outra importante autora nesse debate, R.Finnegan (1992), critica também essa teoria da "grande divisão", alertando para o fato de que os estudiosos costumam esquecer que o relativismo cultural deve ser aplicado às expressões verbais tanto quanto o é para outras convenções culturais. Nesse campo, deve-se olhar, também, para os valores e práticas culturais específicos que embasam práticas discursivas, daí a necessidade de uma investigação etnográfica detalhada (R.Finnegan,1992:4).

Nessa mesma linha, P.Zumthor (1997) busca contemplar os sentidos culturalmente atribuídos à produção oral. Assim, sugere que a voz é, para a sociedade humana, diferentemente dos animais, uma coisa, um objeto. Nesse sentido, somente o homem faz com que, no meio de uma multiplicidade de ruídos, o seu próprio som, a voz, surja como um objeto que pode ser trabalhado, fechado e solidificado tomando, através de seu autor, a forma de uma poesia (P.Zumthor,1997:12). Radicalmente social, ao mesmo tempo que individual, a voz mostraria a maneira pela qual o homem se posiciona no mundo e com seus outros. Falar, portanto, implica interagir, ter um ouvinte ativo (independentemente de quaisquer circunstâncias que o impeça de responder no momento em que ouve). A intenção, então, do locutor quando se volta para o ouvinte não é somente de comunicar uma informação, mas de fazer com que sua intenção seja reconhecida submetendo à força uma interlocução com sua voz (P.Zumthor,1997:32).

Toda comunicação oral, por ser obra da voz, pode ser considerada, ainda, como um ato de autoridade: ato único jamais reiterável de modo idêntico. Ele confere um Nome, à medida que aquilo que é dito denomina a ação feita no dizer. O sentido emerge, portanto, num jogo de forças que age sobre as disposições do interlocutor.

Socialmente, a voz realizaria duas oralidades: uma de acordo com a experiência imediata de cada um; a outra, sobre um conhecimento mediado, pelo menos em parte, por uma tradição (P.Zumthor,1997:35). É nesse segundo sentido que percebo os gêneros discursivos e os cantos apresentados adiante.

A intenção é, então, procurar entender essas convenções tradicionais, ou seja, o que tornam as práticas discursivas possíveis e inteligíveis para as pessoas de uma dada sociedade - já que para fazer sentido devem estar numa matriz prévia ou, em outros termos, serem informados e informarem uma filosofia social [J.Overing (1983-4); F.Santos-Granero (1991); N.Farage (1997)].

Nesse sentido, ainda, é fundamental interrogar os valores atribuídos à palavra, como sugere G.Calame-Griaule (1987) em seu estudo sobre os Dogon:

"Alguns de seus estudiosos já perceberam, por si mesmos que, para analisar verdadeiramente o funcionamento da literatura oral em uma dada cultura, deve-se começar por tentar compreender o que representa a noção de 'palavra' nessa cultura."
G.Calame-Griaule (1987:558, tradução minha).

Assim, para a autora, seria através da palavra que o homem manifestaria sua humanidade, distinguindo-o dos animais e objetos inanimados:

"Manifestação humana fundamental, a palavra é a projeção sonora no espaço da personalidade do homem;

ela antecede sua essência pois é através dela que se revela seu caráter, sua inteligência, sua afetividade. Expressão da vida psíquica individual, a palavra é igualmente o lugar da vida social e, o canal pelo qual dois 'eu' entram em comunicação."
G.Calame-Griaule (1987:48, tradução minha).

Nesse sentido, ainda, noções de corpo e pessoa estariam intimamente relacionadas a uma teoria da linguagem:

"Todo indivíduo, ao falar, produz a palavra em seu corpo (...) A descrição do mecanismo de produção da palavra dentro da pessoa, pode variar de acordo com as sociedades (...) Mas o que chama a atenção, é a permanência dessa relação, e a importância do corpo como suporte dos princípios espirituais na fabricação da palavra" G.Calame-Griaule (1987:562, tradução minha).

A autora esboça, assim, uma fisiologia da palavra, descrevendo os caminhos que ela percorre no corpo. Afirma, então, que os diversos elementos que compõem a palavra se encontrariam em estado difuso no corpo, em particular, para os Dogon, na forma de água. Nesse sentido, ao falar, o verbo apareceria na forma de vapor, a água da palavra interior (antes de ser enunciada) seria aquecida pelo coração humano. Mas, se o sujeito que fala renunciasse a expressar seu pensamento, ou seja, sua palavra interior, esta seria resfriada pelo pâncreas e retornaria ao organismo na forma de água; mas seria sempre possível expressá-la aquecendo-a. O pensamento seria, portanto, a palavra interiorizada em estado latente. Além disso, G.Calame-Griaule discorre sobre a correlação entre palavra e força vital. No caso Dogon, a força vital - *nâma* - de um indivíduo seria composta pela soma de diferentes *nâma* (de pai, mãe, ancestrais) recebidos no momento da concepção; todas essas parcelas comporiam a base da força vital que se alteraria no transcurso das diversas

situações da vida. Assim, de acordo com o estado da pessoa, sua *nâma* poderia se fortalecer ou enfraquecer e, no caso de diminuição dessa força vital, aconteceria do corpo perder água que parece ser, justamente, o principal componente da palavra. G.Calame-Griaule (1987:33-5).

No caso Pemon, esta relação entre palavra e força vital e, conseqüentemente, corpo e pessoa carece de uma análise mais cuidadosa. Por enquanto pode-se sugerir, com base nos dados de Koch-Grümborg (1982,III:152-3), que haveria uma correspondência entre alma e fala designada pelo termo *yekaton*. Nesse caso, essa noção se referiria, ainda, àquilo que manteria o corpo vivo, saudável e moralmente correto: energia vital. Sobre a questão da energia vital entre os Pemon e Kapon, A.Colson (1989) apresenta importantes considerações com base nas quais podem-se sugerir algumas hipóteses. Assim, se para os Dogon, descritos por G.Calame-Griaule (1987), a força vital estaria relacionada com a circulação da água no corpo, pode-se aventar que, para os Pemon, essa relação se daria com a luz: a quantidade de luz radiante, *yekaton*, no corpo (*esak*) seria o que determinaria as características tanto físicas quanto psíquicas. Esta relação da luz com *yekaton*, segundo A.Colson (1989:3), aparece de forma explícita no termo correspondente em Kapon: *akwaru* sendo a composição de *akwa*, luz radiante, e do sufixo possessivo *-ru*. O termo *yekaton/akwaru* parece, portanto, fundamental para elaborar uma teoria da linguagem Pemon, como propôs G.Calame-Griaule, já que equacionaria noções como palavra, alma, força vital e luz. Nesse sentido, afirma A.Colson:

"De acordo com o pensamento indígena, akwaru, ou ekaton, é o que possibilita a existência, fazendo o indivíduo crescer e sentir. É ela que determina, ainda, o grau de inteligência, conhecimento,

sabedoria, felicidade e sensibilidade de um indivíduo. Diz-se que 'dá a força para viver bem' e para a bondade, felicidade e uma vida próspera. Já sobre as pessoas tolas, com pouco conhecimento e sabedoria, se diz possuírem uma pequena ou fraca quantidade de força vital; elas têm menos *akwaru: ekaton* e, conseqüentemente, não 'vivem bem'." A.Colson (1989:3, tradução minha).

Mons. M.Gutiérrez-Salazar (2001), missionário capuchinho que conviveu muitos anos entre os Pemon, parece concordar com A.Colson afirmando:

"A palavra Pemon correspondente à alma em castelhano, é *ekaton* e tem simultaneamente diversos significados que bem podemos tomar em conjunto como descrição dos diversos ofícios da alma no indivíduo. Assim, *ekaton* é forma (não no sentido filosófico contrário à matéria), imagem, sombras, energia, força, inteligência, memória, pressentimento. Na linguagem metafórica nos contam que a alma é como o papagaio cantor que alegra a casa; ou como as crianças, que dão vida à família. A alma é o 'espírito', imaterial. *Ekaton* reside naturalmente no corpo, estendendo-se a todos os membros aos quais 'vivifica'. Ela é a responsável pelas sensações ou percepção e gosto das coisas: comida, bebidas, rede de dormir, brinquedos e enfeites..." M.Gutiérrez-Salazar (2001:30, tradução minha).

Esta relação entre energia vital, luz e palavra necessita, como disse anteriormente, de uma análise mais elaborada, sobretudo, no que se refere à sua forma de transmissão no contexto dos movimentos entusiásticos. Os autores que estudaram manifestações religiosas na região circum-Roraima (A.Colson, 1967;1971;1989;1996; D.Thomas, 1976;1982; P.Santilli, 1987; G.Andrello, 1993;1999; S.Abreu, 1995), enfatizaram muito mais a relação entre alma e luz, deixando, ao meu ver, sem explicação o fato de que a eclosão de todos esses movimentos tem por denominador comum um suporte material da palavra. Explico, em todos esses

movimentos parece ser recorrente o fato da mensagem divina, cujo conteúdo não é explicitado, estar inscrita materialmente em papéis ou fita magnética, como no caso de San Miguel.

Assim, além de interrogar sobre seus especialistas e o que é enunciado, penso que se deva buscar entender os sentidos dados pelos Pemon a essa inscrição material da palavra. Deste modo, diferentemente da análise proposta por J.Goody, que interpreta a escrita, exclusivamente, como uma "tecnologia do intelecto", sugiro, que os Pemon, talvez, concebam a escrita, assim como a gravação, dadas suas propriedades de reter e reproduzir palavras, como um veículo que facilitaria o contato com as divindades, o que corresponderia a seus efeitos entusiásticos.

Passo agora a descrição das qualidades formais das práticas discursivas Pemon.

2. Gêneros Discursivos

Na introdução do livro "*Tauron, Panton: cuentos e leyendas de los indios Pemon*", C.Armellada (1964) conta-nos que, desde seus primeiros contatos com os índios Pemon, apercebeu-se da bela produção, que considerava literária, daquela sociedade ágrafa.

Tratando, inicialmente, sobre as bonitas metáforas e palavras compostas utilizadas no cotidiano da língua, o autor detecta três "gêneros literários"⁵ entre os Pemon, a saber: *pantón*, as narrativas, récitas ou contos míticos; *tarén*, invocações mágicas ou, segundo P.Santilli (1995:297), sistemas de nominação ou invocação de nomes; e *eremú* -

⁵ Para evitar as imprecisões advindas da aplicação do termo "literário" à produção oral, estaremos aqui utilizando a expressão gêneros discursivos não-coloquiais (N.Farage, 1997).

designado por P.Santilli como *malik*, referente aos cantos xamânicos.

Apesar de discorrer sobre algumas idéias gerais desses gêneros discursivos, tais como sua estrutura, utilização ou transmissão, C.Armellada não faz (tampouco é sua intenção) uma análise mais sistematizada sobre como esse conhecimento se articula, informa e é informado por uma cosmologia Pemon.

Assim, além de sua sensível análise sobre algumas questões da literatura oral Pemon, a grande contribuição do Padre C. de Armellada está em recolher, compilar e traduzir um vasto repertório discursivo dessa sociedade.

Quanto às características formais dos gêneros em tela, um primeiro aspecto apontado pelo autor é a relação entre os gêneros discursivos e o espaço geográfico em que se manifestam. Assim, *pantón*, *malik* e *tarén* corresponderiam a três níveis espaciais:

"1°) No plano comum de sua casas nas planícies, montes e pequenas serras, contos e lendas são narrados em voz corrente. 2°) No plano das serras e tepuys [grandes maciços montanhosos], os cantos das danças e outras coplas poéticas se cantam em voz alta e, quase sempre, acompanhados de instrumentos musicais. 3°) Abaixo do plano comum e um pouco abaixo da terra, assim como os diamantes e pepitas de ouro, nos buracos profundos dos seus rios, nos barrancos e covas de suas torrentes ou cascatas, os *tarén*, são recitados em voz baixa e misteriosa." (C.Armellada, 1972:11, tradução minha).

O primeiro gênero de que tratarei é *pantón*, que engloba o que C.Armellada designa por contos, lendas e fábulas. Ele caracteriza-se por ser uma narrativa sobre um passado remoto, do tempo em que "*todos os animais eram homens*" (C.Armellada, 1973:12). É o tempo dos irmãos Makunaíma, personagens criadores do mundo tal como existe nos dias de hoje. Tais narrativas, segundo C.Armellada e P.Santilli,

prestam-se, ainda, de narrativas etiológicas ao gênero *tarén*, o qual abordarei adiante.

Sobre as características mais gerais de sua enunciação, sabe-se que os *pantón*, apesar de não terem um horário fixo, costumam ser narrados à noite, antes de dormir, e os mais velhos são aqueles que se dedicam prioritariamente a essa atividade e quem os contam com maior eloquência. C.Armellada (1964:16, tradução minha) citando Sánchez Trincado, diz que "*os desocupados dedicam um tempo, que a atual civilização nos rouba, para elaborar fantasias*"; ou seja, por não terem tantos afazeres, os mais velhos teriam a preferência desse gênero. Já N.Farage (1997) mostrou que, no caso Wapishana, esta relação do narrar com a idade está ligada a uma noção específica de pessoa e tem relação com o fato de os mais velhos possuírem uma maior porção de alma. A fala correspondente da alma é aprimorada com o passar dos anos⁶.

No caso Pemon, esta correspondência entre alma e fala parece ser também operante. Vejamos, portanto, o que observa T.Koch-Grümberg (1982,III:152-4) sobre a noção de alma entre os Taurepang:

"São como sombras do fogo, uma é a mais escura, a segunda é menos escura, a terceira é quase clara, a quarta muito clara, mas permanecem sempre como sombras e a quinta alma é a que fala. Essa é a mais nobre. Designada pelo termo 'sombra', 'yekatón'. É ela também a que abandona o corpo durante os sonhos. Dizem que os homens sonham mas, não é um sonho, é a alma que foge do corpo, anda por aqui e por acolá vai muito longe e vê os espíritos, etc.. Depois retorna e a pessoa acorda. Mas, se a pessoa depois de acordar fica sonolenta ou se levanta com dor de cabeça, então, sua alma ainda não retornou. Ainda ficou um resto fora. Mas se a alma retorna toda de uma vez, a

⁶ Veja-se também o caso Piro descrito por P.Gow (1997), no qual a criança vai adquirindo sua humanidade à medida que aprende a falar.

peessoa acorda disposta e não sente nada." (T.Koch-Grümbert, 1982, III: 152-3, tradução minha).

Afirma então, que o homem tem cinco almas, sendo que a última e mais importante é a que fala. Todas as almas se assemelham aos homens, mas não são corporais, são como sombras. Esta alma que fala - *yekaton* - permanece, ainda, após a morte: quando um homem morre essa alma vai direto para o céu pelo caminho da Via Láctea. Contudo, na terra, o cadáver libera um espectro malévolo que, somente após a completa putrefação do corpo, o abandona e fica vagando (T.Koch-Grümbert, 1982, III: 153-5).

As implicações da correspondência entre alma e fala vão além da questão do narrar com a idade. Assim, esta relação alma/palavra singulariza, como afirma N.Farage (1997:122) para o caso Wapishana, os gêneros discursivos não-coloquiais:

"Ora, toda fala é alma, como vimos anteriormente, mas à diferença da fala coloquial, os gêneros discursivos operam, para me valer da expressão de Tambiah, com a alma em estado ativado." (N.Farage, 1997:122-3)

Tal como apontou essa autora para o gênero *kotuanao* dau'ao entre os Wapishana, o gênero *pantón* entre os Pemon parece referir-se a um passado remoto, não sendo observadas citações de pessoas vivas ou de mortos cuja memória está, ainda, presente. Além disso, se, de um lado, o gênero *pantón* tem dispositivos mnemônicos, de outro, parece aberto a inúmeros embelezamentos e versões:

"(...) a literatura oral é freqüentemente acompanhada de encenações. O narrador experiente tenta imitar as vozes de seus interlocutores, o canto dos pássaros, os sons do meio ambiente e também o silêncio evocado por certas cenas. Freqüentemente, aciona também a mímica que aparece como parte da vida dos contos. Excetuando algumas frases consagradas, alguns textos de cantos e outras poucas coisas, o narrador tem

plena liberdade e poder para alongar ou abreviar os relatos, apresentando os personagens e suas ações."
(C.Armellada, 1973:14, tradução minha).

Passo ao gênero *tarén*. C.Armellada (1972) afirma que, apesar de ter tomado contato com esse gênero desde seus primeiros meses em área Pemon, foi somente por volta de dez anos mais tarde que percebeu que estava diante de "um dos gêneros mais notáveis da literatura oral dos índios Pemon". Antes disso, considerava os *tarén* como algo útil, mas, "tal como um cesto rústico", sem arte alguma (C.Armellada, 1972:10). Trata-se de encantações, fórmulas mágicas ou, nos termos de C.Armellada (1972) e P.Santilli (1995), invocações mágicas.

Em linhas gerais, o *tarén* pode ser utilizado para trazer benefícios ou, contrariamente, fazer malefícios. Presente nos mais diversos aspectos da vida social, pode interferir em diferentes questões, tais como ajudar no nascimento de uma criança, nos momentos de restrições alimentares, em ocasiões como as de pais com filhos recém-nascidos ou de luto; pode, ainda, auxiliar ou prejudicar a atividade de caça e pesca, curar ou causar inflamações, feridas, diarreias, machucados, picadas de insetos ou de cobras e até dores de amor ou amizade.

A estrutura de um *tarén* pode variar: pode ser abreviado, quando enunciadas unicamente suas partes essenciais para surtir o efeito desejado, ou completo, quando é enunciado com mais vagar e mais detalhes.

Assim, segundo C.Armellada (1972:14), a primeira parte chamada de *pantón* ou *ewá*, que significa asa ou garra ou ainda, *iyá*, que quer dizer tronco, começo ou pé de alguma coisa, refere-se à etimologia do mal ou da doença. A parte seguinte é designada pelos Pemon *t-eremú* (seu cantar), seria

como o remédio formulado a partir do reverso do mal, e a última parte, *esesatí* (nomear-se), os nomes usados naquele tempo. A primeira parte é uma introdução das outras e pode ser omitida, sem prejudicar a eficácia do *tarén*. C.Armellada e P.Santilli especulam, ainda, que essa parte pode ter sido acrescentada a título de ilustração e explicação para os estranhos forasteiros que as coligiram. Já as outras partes são a essência do *tarén*, rígidas e fixas, não comportando qualquer interferência do enunciador (P.Santilli, 1985:298).

Considerando essas duas últimas partes, afirma P.Santilli [(1984) 1995:299]:

"elas representam uma oposição aos pandón, quanto à forma de transmissão. Enquanto os pandón falam do cosmos, da ordem social, dos hábitos dos animais, etc., (...); os tarén são eminentemente invocações que não informam, mas têm o poder de apoderar-se da essência dos seres e das coisas de quem lhes pronuncia o nome."

Os *tarén* iniciam, portanto, com as histórias de antigamente, do tempo dos Makunaima, quando todos os entes eram iguais e tinham a capacidade da fala. Assim, sua eficácia parece se encontrar, também, no fato de conseguirem articular uma situação presente a um passado que a explica, passado em que outros seres ensinavam os homens a pronunciar nomes adequadamente, realizando as encantações. Esse conhecimento é transmitido oralmente e é aprendido à medida que há interesse em conhecê-lo. C.Armellada (1972:23) explica que, costumeiramente, quando um homem casa e tem filhos, começa a buscar esse aprendizado, pois está preocupado com o bem-estar de sua família. P.Santilli endossa essa observação e, citando P.Kloos, diz que, da mesma maneira, a principal motivação para se tornar xamã é o nascimento dos filhos, pois um homem sente vergonha quando tem de recorrer a um xamã para

os casos de doenças ou ferimentos dos filhos, que exigem intervenções mais demoradas, pois são vistos como relapsos ou pouco aptos para a paternidade (P.Santilli,1995:295). Para aprender encantações, muitos preferem ir para a floresta, pois além de evitar o contato com demasiadas pessoas - contato que enfraquece a encantação -, buscam ali uma teia de aranha sobre a qual cospem, o que auxilia o aprendiz a reter rapidamente o que escuta em sua memória. Outro recurso utilizado pelo aprendiz, enquanto o *tarén* é contado, é fazer um tubo com as mãos e aspirar repetidas vezes, para que o *tarén* lhe penetre. Quando, finalmente, os *tarén* foram apreendidos, queima-se a ponta da língua para garantir sua eficácia (C.Armellada,1972:22).

Os *tarén* são, portanto, um gênero discursivo articulado não somente com um conhecimento específico que remonta a tempos passados, mas com todo um contexto e preparação específicos. Assim, o *tarén* não pode ser dito na frente de muitas pessoas, pois corre o risco de perder sua força; antigamente, os *tarén* não eram ditos em casa mas, segundo C.Armellada, atualmente há quem os enuncie em casa, de costas para o doente. O passo seguinte é soprar o doente ou sua comida e bebida. Outro ponto importante é que no momento de dizer os nomes deve-se prender a respiração e enunciá-los rapidamente.

Já o terceiro gênero, *eremú* ou *malik*, os cantos xamânicos são de grande importância para esta pesquisa. Porém, as descrições dos *malik* são muito escassas; não há, com efeito, nenhuma coletânea desses cantos. Sabe-se, sobre este gênero, que são repertórios individuais, assim, cada xamã ou *piache*, como dizem os Pemon, tem seus próprios *malik* (P.Santilli,1995). Nesse aspecto, segundo P.Santilli (1995:300) opõe-se ao gênero *tarén*, de domínio público,

tendo, ainda, como gênero intermediário os *pantón*, estrutura que se repete, mas com variações, embelezamentos, omissões e outras inovações do narrador. Os *malik*, apesar de individuais, não são criações dos xamãs, mas dos entes que os auxiliam: os *imawarí*⁷. Para iniciar-se ao xamanismo, como vimos, o *piache* deve, nas palavras de Benedita, "*pegar o canto dos imawarí*" (Wará, agosto de 2002). Os *malik* parecem ser, portanto, a linguagem através da qual torna-se possível a comunicação entre entes sobrenaturais e xamãs. Deste modo, quanto maior for o repertório de cantos do *piache* maior será seu contato com os entes sobrenaturais, o que lhe dará mais subsídios para curar os doentes, conferindo-lhe, ainda, maior prestígio.

Apresentei, em linhas gerais, os três gêneros discursivos tradicionalmente descritos entre os Pemon. Porém há outros dois tipos de cantos que não foram ainda contemplados, relativos ao trabalho de rezadores e profetas. Sobre esses cantos, sabe-se que parecem derivar do gênero *malik*, trazendo, porém, inovações temáticas em relação aos cantos xamânicos. Desses cantos trato a seguir.

3. De palavras e luz: cantos

*"Si yo sigo como fuiste tú,
cantante, si caminara con canto en mi
boca, seguiría tu paso?"
(Antonina de Celis, 07/2001)*

Os cantos que registrei e apresento no anexo 1, foram ouvidos de quatro pessoas em diferentes circunstâncias.

⁷ *Imawarí* é a designação geral utilizada pelos Pemon para todo tipo de seres, entidades sobrenaturais que mantêm contato com os *piaches* (Alfonzo, Santa Elena de Uiarén, agosto de 2002).

Utilizo as gravações feitas com Quintiliana, senhora de idade avançada, hoje residente na aldeia Pemon de Santo Antonio, mas nascida em Urimán. Dividia alojamento comigo, pois estava doente e tratava-se com Emiliano, em Santa Cruz de Mapaurí. Os cantos dela recolhidos provêm de gravações feitas bem cedo da manhã. Todos os dias, antes mesmo de amanhecer e de se levantar, entre quatro e cinco da manhã, ela entoava por volta de cinco canções; com seu consentimento, gravei algumas delas. Quintiliana conheceu tanto Lucencia quanto Ramon Oronoz, quando estes, em suas viagens, passaram pela comunidade onde vive. Impressiona o vasto repertório de cantos que possui e a facilidade que exhibe em memorizá-los. Quando lhe mostrei os cantos de Ramon Oronoz, que havia gravado no mês anterior em La Paragua, ela me pediu uma cópia e, na impossibilidade de ser atendida, passou vários dias escutando-os, até memorizá-los. Outras canções foram gravadas uma noite em que, após ter revelado a Antonina, filha de Lucencia, que Quintiliana conhecera sua mãe, elas resolveram juntar-se para cantar. Antes de cantar, porém, Antonina afirmou ter escutado, enquanto dormia, sua falecida mãe, que dizia: "- Vocês estão cantando as canções? Por não cantar esses cantos estão apagando sua moradia, onde vivem." Antonina perguntou a sua mãe: "-Se eu continuasse como você foi, cantante, se caminhasse com canções em minha boca, seguiria teus passos?" Lucencia respondeu: "- Esqueceram todos os meus cantos.".

Coletei, ainda, cantos de Emiliano, no dia em que comemorava a primeira aparição do Dr. Jose Gregório Hernandez: a aldeia, na virada do dia 29 para 30 de julho, canta até o amanhecer. Mas, esses cantos ainda não puderam ser traduzidos, por isso, não foram reproduzidos.

Por último, apresento cantos gravados na aldeia de San Miguel, recebidos por Ramon Oronoz, na Semana Santa de 1974, durante suas visões e interpretados pelo Sr. Jesus, cunhado de Oronoz. Foram cantados a meu pedido: quando perguntei sobre o movimento de San Miguel e os cantos recebidos por Oronoz informaram-me que o Sr. Jesus era o único que ainda sabia essas canções. Após conversar com ele, aceitou gravá-las com a única objeção de que o registro fosse realizado no início da noite ou bem cedo da manhã. Fez-se, assim, uma primeira gravação no início da noite e marcamos outra sessão para outro dia, bem cedo, pela manhã, mas ele não compareceu e se negou a cantar novamente.

O trabalho de transcrição e tradução dos cantos, interpretados por Antonina e Quintiliana, foi realizado em conjunto com Alcides Loyola, capitão da comunidade de Santa Cruz de Mapaurí. Após o exaustivo trabalho de transcrição, passamos à tradução, que se deve à grande sabedoria e paciência de Alcides. Já os cantos gravados em San Miguel de Caroní foram traduzidos por Benedita, minha acompanhante na viagem a essa aldeia, mas residente da comunidade de Wará, a quinze minutos de Santa Elena. Os cantos costumam ter poucas e curtas sentenças, repetidas diversas vezes.

Passo ao que, por ora, nos sugerem esses cantos.

O primeiro conjunto de cantos (veja-se anexo 1) foi recebido por Lucencia - rezadora Pemon da qual falamos anteriormente - durante seus sonhos. Como vimos, ela teve uma visão de San Miguel, que a visitou para anunciar as boas notícias e para avisar que o fim do mundo estava próximo por isso, essa mensagem deveria ser levada a todos aqueles que almejassem a vida na Graça, no Paraíso. Percebe-se nesses cantos uma grande preocupação com o anúncio, não com a

mensagem em si - que em nenhum momento é informada -, mas com uma possível futura comunicação da divindade com todos os humanos. Atualmente, essa comunicação parece ser realizada unicamente através de alguns mediadores, como era o caso de Lucencia. Percebe-se, ainda, essa preocupação com o anúncio na ocorrência do termo *ekama* (cantos: 2,3,4,5,7,9,10,16,19,24,25,28) que significa: dizer, contar, anunciar. G.Andrello (1999:288) faz referência, também, a esse termo -*ekama* - ao afirmar que esta palavra - por ele traduzida como "cantar", "dizer" ou "transmitir uma mensagem" - acrescida do sufixo *nín* (aquele responsável pelo ato de), seria utilizada pelos Taurepang para designar os entusiasmados pregadores adventistas, função que parece ser a mais valorizada entre seguidores do Adventismo do Sétimo Dia.

Outra palavra muito freqüente nos cantos é *auka*, traduzida por Graça ou paraíso, como já havia apontado na entrevista do padre Lúcio, significa também luz, claridade, resplendor. Muitas vezes foi-me explicado como a "auréola" ou "os feixes de luz que aparecem nas imagens de santos e de Cristo" (San Miguel de Caroní, agosto de 2002). A.Colson (1989:2) afirma que *auka* refere-se ao brilho de *wei*, o sol. Seria especificado, ainda, como algo branco localizado no lugar do sol (*wei pata*). Segundo a autora, tanto os Pemon quanto os Kapon conceberiam *auka* como "formidável luz", "brilhante", "luminosidade". Além disso, por definição, tudo o que tem vida possuiria *auka* e obteria sua força dela. De modo correlato, aquilo que está morto não possuiria brilho, estaria no escuro. Lembra, porém, que existiria um outro tipo de existência, um submundo que derivaria da escuridão (A.Colson,1989:2).

Esse conceito é fundamental, ainda, para entender o que traduziríamos por princípio vital ou alma. Assim, segundo a autora, para os Pemon, *esak*, o corpo, pensado exclusivamente como matéria, necessitaria de uma porção de força vital para poder estar vivo e ativo. Essa energia vital, como vimos, derivaria justamente do brilho da luz do sol, de *auka*. (A.Colson, 1989:2).

Assim, segundo A.Colson, justifica-se a tradução *akwaru/ekaton* por alma ou espírito, devido aos valores qualitativos e morais que estariam associados com este conceito de posse de *auka*.

Após essa incursão sobre o conceito de *auka*, pode-se sugerir algumas hipóteses com relação ao enunciado dos cantos. Assim, ao pedir para ir, ou estar na Graça, ou no caso do canto 6, o pedido de iluminação,

(4) *Aukada tëntope, aukada tëntope, aukada tëntope*
Paraíso ponak (bis)
 Para irnos a la Gracia, para irnos a la Gracia, para
 irnos a la Gracia al paraíso

Para que possamos ir à Graça, para ir à Graça, para ir à Graça, ao Paraíso

(5) *Auka dau epai tuchi-kon kama-põk inna man Dotor Jose*
Gregório
 Nosotros anunciamos que queremos estar en la Gracia,
 Doctor Jose Gregório

Nós anunciamos que queremos estar na Graça, doutor Jose Gregório

(6) *Epurematanna, epurematanna kaukama-wi (bis)*
 Mientras que yo rezo, alumbrame
Jesus kaukama-wi, Jesus kaukama-wi (bis)
 Alumbrame Jesus, alumbrame Jesus

Enquanto eu rezo ilumina-me
 Ilumina-me Jesus, ilumina-me Jesus

(7) *Auka Jesus maimũ ekamapõk man*

Se está anunciando la palabra de Jesus en la Gracia,

Está-se anunciando a boa palavra de Jesus na Graça

parece referir-se ao desejo de viver bem, com alegria, inteligência, conhecimento, sabedoria, sensibilidade. Estes parecem ser, ainda, para A.Colson (1989:3), os conceitos mais valorizados entre os Pemon. A possibilidade de todas essas características, ao que indica a autora, já estaria dada no interior de todo ser humano, porém, no mundo de hoje, existiria também a possibilidade de humanos com pequena cota de *yekaton*. Assim, os cantos parecem vislumbrar a possibilidade uma vida plena de brilho, onde o perigo do escuro, poderíamos, talvez, dizer, da diferença (mortos, entes do submundo), não ameaçaria.

Em seu estudo sobre o Aleluia entre os Kapon, S. Abreu (1995) parece concordar com a questão da transcendência a um mundo de luz ao afirmar que:

"A metamorfose de que fala o Aleluia tornará 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 e animado (newakimayan), para carregar os Kapon ao céu empíreo (epîn)." S.Abreu (1995:112).

Os cantos parecem, ainda, indicar que, de um lado, estariam os entes divinos anunciando a iminência de uma nova realidade e, de outro, os humanos, tentando travar comunicação direta com esses entes, que, por enquanto, não seria possível. Desse modo, restaria aos humanos continuar insistindo nessa comunicação, através da memorização dos cantos e das rezas:

(1) *Ailörö pata echidau San Miguel da trompe etumpa etanokonse, etanokonse, etanokonse, etanokonse*
 Cuando el tiempo esté cerca San Miguel Miguel entonará su trompeta y escucharemos, escucharemos, escucharemos, escucharemos

Quando chegar a hora, São Miguel entoará sua trombeta e escutaremos, escutaremos, escutaremos, escutaremos

(5) *Waküdau epai tuchi-kn ekama-pök inna man Dotor Jose Gregório*
 Nosotros anunciamos que queremos estar bien, Doctor Jose Gregório

Nós anunciamos que queremos estar bem, Doutor Jose Gregório

(7) *Auka Jesus maimü ekamapök man*
 Se está anunciando la palabra de Jesus en la Gracia
Ekama painö, ekama painö, ekama painö (bis)
 Esto se deve decir, se deve decir, se deve decir

Anuncia-se a palavra de Jesus na Graça
 Isto deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito

Tal como demonstrou F.Santos-Granero para os Amuesha (1991), a capacidade de escutar, talvez, torne-se, nesse contexto, a condição para a transcendência. Assim, os humanos continuariam falando, cantando e rezando para que possam ouvir as palavras divinas. Importa reter, portanto, que, para aceder a esta condição o instrumento parece ser a palavra⁸. As palavras teriam, então, a capacidade de suplantar a ordem atual, por isso elas não poderiam ser esquecidas como adverte Lucencia a sua filha Antonina em sonho: "Por não cantar esses cantos estão apagando sua

⁸ O caso dos "cantos sagrados" Guaraní parece, nesse sentido, análogo ao observado entre os Pemon: "O canto sagrado assegura a comunicação entre tribo dos excelentes e o mundo dos deuses. Ele é, sobretudo, Palavra cujo movimento conduz do mesmo ao mesmo, dos homens enquanto região do divino ao divino em si. O canto sagrado não é um ato de fé, não é um suspiro angustiado da comunidade de crentes. Nele, os homens antes afirmam o saber intransigente de sua própria divindade." P.Clastres (1990:31).

moradia, onde vivem." - talvez morada esteja sendo pensada aqui como a *ewan*, receptáculo da força vital. Foi, justamente, a palavra que permaneceu no domínio dos humanos, quando estes se diferenciaram dos demais seres por obra dos irmãos demiurgos Makunaima. Parecem decorrer também desse tempo, as mazelas que os homens, atualmente, têm de enfrentar, e seria através de um repertório específico de palavras, *tarén*, que esses males poderiam ser contidos. Assim, restaria aos humanos, ainda, conhecer e reter melhor as palavras certas, bonitas, para poder, novamente, viver no mundo que hoje pertenceria exclusivamente às divindades. Deste modo, como sugiro na última seção, os Pemon, talvez, estejam procurando os meios através dos quais possam apreender e potencializar a *yekaton*.

Tomemos, agora, os cantos dos profetas (cantos 9 a 30, veja-se anexo 1).

Embora muito semelhantes aos dos rezadores, parecem apresentar algumas diferenças de ênfase. Vejamos, então, o que se pode destacar.

Um primeiro aspecto geral é que esses cantos parecem mais incisivos no modo com que travam a comunicação com os entes divinos. Enquanto aqueles, embora almejassem, pareciam cientes da impossibilidade atual de ter uma comunicação direta com os entes celestes; estes, por sua vez, parecem forçar mais essa comunicação. Desta forma, embora não estivessem ainda preparados para viver no mundo celeste, os crentes de um movimento religioso Pemon, seja, Aleluia, Chochiman, San Miguel, pareceriam conseguir vivenciar, mesmo que de forma muito breve, a experiência de contato com os entes divinos o que, sugiro, se daria através do estado de *aponok*. Como disse anteriormente, segundo Alcides, *aponok* (que aparece no canto 16 em sua forma verbalizada *adapan*; no

canto 25 acompanhado do sufixo *pők*⁹ designando o local onde se senta; e, no canto 26, *aponok*, aparece acrescido do prefixo *ad-* (pronome de segunda pessoa do singular) significa em primeira acepção "cadeira", "banco" ou "trono". Assim, como descrevi anteriormente, enquanto se reza Aleluia, Chochiman ou San Miguel, haveria um momento em que o trono de um espírito desceria do céu. Nesse instante, a pessoa começaria a pular, como que tentando sentar-se no "trono divino", perdendo a consciência. Seria nesse momento também que se travaria a comunicação com os entes divinos. Esse conceito necessita de uma investigação mais detalhada, de todo modo, destaco o seguinte trecho de M.Gutiérrez-Salazar sobre a iniciação xamânica, que parece indicar, também, uma correspondência entre o "lugar onde se senta" e o contato com os entes sobrenaturais:

"Antes de terminar o período de iniciação, mestre e discípulo preparam o instrumental que deverá usar em suas solenes intervenções. São murei; é um banco de madeira baixinho, comumente com formas de animais. Sentado nele, o piasan fuma e canta antes de começar suas intervenções. É como um trono autoritário no qual interpelará os diversos seres cuja obediência reclamará." M.Gutiérrez-Salazar (2001:55).

Assim, tal como foi dito para os cantos xamânicos, os cantos dos profetas, além de informar a mensagem divina, parecem juntamente com o ritual - danças e rezas - do movimento religioso realizar uma ação, trazendo, talvez, por um breve instante, ao mundo dos sentidos o que se desejaria como ideal de transcendência, ou seja, a comunicação com os entes celestes.

⁹ Segundo C.Armellada (1999:166), o sufixo *pők* "anexado a uma raiz verbal forma um nome adjetivo ou substantivo significando 'coisa para', 'instrumento de', 'local de', 'meio para', ou ainda 'tempo de'."

Analisemos, agora, questões mais pontuais presentes nos cantos.

Numa primeira observação pode-se dizer que o mundo de hoje parece ser considerado mal, escuro, triste:

(9) *Orirõ pëman kuiyu-kon-man* (bis)
Estamos malos y la luz no nos alumbra

Estamos mal e a luz não nos ilumina

(10) *Serõ-põ öru-põ chimá amaimu ekamadase*
Anuncimos las palabras desde aqui, el lugar malo
Uyewan eyupõ, uyewan eyupõ, inna rūiwik Cristo
Mi corazón (vientre) descubierto, mi corazón
descubierto, nuestro hermano Cristo

Anunciamos as palavras daqui, o lugar mau
Meu coração está desprotegido, meu está desprotegido, nosso irmão Cristo

(18) *Adõkoi rōkō yewan ñenapõ nonka*
Entrego mi corazón para ti
Ikoka-pa rōkō Jesus, Ikoka rōkō Jesus, Ikoka rōkō Jesus
Para que me lîmpies Jesus, Para que me lîmpies Jesus,
Para que me lîmpies Jesus
Gracia-ke ikoka-pa rōkō Jesus, ikoka-pa
Para que me lîmpies con la Gracia, para que me lîmpies

Entrego-te meu coração
Para que me lîmpes Jesus, Para que me lîmpes Jesus, Para que me lîmpes Jesus
Para que lîmpes com a Graça, para que me lîmpes

(29) *Epurematōk nukaikōk Jesus maimū*
Rezen, dijo la palabra de Jesus
Ekonepōtōk nukaikōk Jesus maimu
Arréglen-se, limpien-se dijo la palabra de Jesus
Etauchimpatōk nukaikōk Jesus maimu
Alégren-se dijo la palabra de Jesus

Rezem, disse a palavra de Jesus
Arrumem-se, limpem-se disse a palavra de Jesus
Alegrem-se, disse a palavra de Jesus

O termo para dizer mal (*orirö/ öru-pö*) significa também, segundo C.Armellada (1981:60), feio, sujo. Assim, como vemos na primeira sentença, parecem indicar que estariam mal porque a luz não os iluminaria, ficando no escuro, ou talvez possa se dizer, com pouca força vital. Ainda como consequência disso, o canto se referiria a *yewan* - ventre; figuradamente, segundo Alcides, coração - que estaria descoberto, desprotegido. Essa palavra foi das mais difíceis de traduzir e, justamente, por estar ligada a sentimentos como amor, ódio, temor, tristeza, alegria, coragem, etc. fora traduzida por Alcides como coração¹⁰. A.Colson (1986:4-6) faz extensa referência ao conceito de *yewan*, propondo, portanto, que numa primeira acepção significaria ventre ou órgãos ligados à digestão como estômago e intestino, no corpo feminino seria também especificado como o lugar onde o feto se desenvolveria. De qualquer modo, o que se deve reter, segundo a autora, é que *yewan* seria concebido como o "*centro dos sentimentos e das emoções de um indivíduo*". A imagem da *yewan* seria, ainda, de algo arredondado, uma cavidade, receptáculo da energia vital (A.Colson,1989:4-5).

Assim, os cantos 9 e 10 mostrariam o "tempo de hoje" sendo vivido num lugar mau, feio, sujo com *yewan* desprotegido e, conseqüentemente, mais vulnerável ao roubo de *yekaton*, a alma. Em contrapartida, o canto 29 traz Jesus advertindo seus seguidores para rezarem, arrumarem-se, limparem-se para com isso, talvez, alegrarem-se.

Já o canto 18 parece explicitar o que foi sugerido nos anteriores, assim, o coração - semente da *yewan* - estaria sendo entregue a Jesus para que este o limpe com a Graça, diria, ainda com palavras e luz.

¹⁰ Em Pemon, a palavra coração é designada pela expressão "*yewan enapö*" que traduzido literalmente significa semente ou pepita do ventre (*yewan*).

Outra, importante, palavra presente nos cantos é *orekōk* (cantos:9,11 e 19). Segundo Alcides, usa-se *orekōk* para designar o conjunto dos fiéis, os crentes do Aleluia. Porém, para Benedita - o que também é descrito por D.Thomas (1976) - a palavra *orekōk* seria utilizada para designar o profeta ou aquele que conduz um culto Aleluia, em suas palavras: " chefe da igreja", ou ainda, "aquele que foi iluminado, que recebeu a Graça". Nesse mesmo sentido para, o canto 19, observou o Sr. Jesus da comunidade de San Miguel do Caroní, que *orekōk* referia-se, exclusivamente, a Ramon Oronoz.

Merece destaque, ainda, a relação hierárquica que parece se estabelecer com Deus e demais entes celestes. Tomo os seguintes cantos:

(9) *Apūrunkon-pōk esekama-tōk*
Comuníquense con vuestro patrón
Dios muñ-pōk esekamaa-tōk
Comuníquense con el hijo de Dios
Adenupanin maimu etatanekō, orekōk
Venga a escuchar la palabra del que te enseña, orekōk
Patá depurū etatanekō, orekōk
Orekōk, venga a escuchar al dueño del lugar

Comunique-se com seu chefe
Comunique-se com o filho de Deus
Orekōk, venham escutar a palavra daquele que te ensina
Orekōk, venham escutar ao dono do lugar

(10) *Inna-pōk esentumak, inna-pōk esentumak, inna rūiwik*
Cristo
Ten piedad (misericordia, compasión) de nosotros, ten piedad de nosotros, nuestro hermano Cristo.

Tenha piedade de nós, tenha piedade de nós, nosso irmão Cristo

(14) *Dios Poitorū auchimpatōk*
Alégrense siervo de Dios
Jose Gregorio auchimpatōk, auchimpatōk
Alégrense, alegren-se Jose Gregório

Alegrem-se servidores¹¹ de Deus
 Alegrem-se, alegrem-se, Jose Gregório

(16) *Karitõpök ukowan-ka pök-man*
 Me alimenta siempre, eternamente
Pa'pa maimu, Pa'pa maimu
 La palabra del padre, la palabra del padre
Katũ maimu, katũ maimu
 Palabra de Dios, palabra de Dios

Eternamente me alimenta
 A palavra do pai, a palavra do pai
 A palavra de Deus, a palavra de Deus

(24) *Amorõ wũnuk kowa mūsuk, Jesus*
 De ti voy a vivir Jesus
Apatadək wik, Jesus
 En tu lugar Jesus
Kanunkawik Jesus
 Recógeme Jesus

De você vou viver, Jesus
 Em teu lugar, Jesus
 Recolha-me, Jesus

O canto 9 parece indicar o filho de Deus (*Dios mũ*) como chefe ou patrão (*pũru*) e situando Deus e Jesus como os detentores do saber e os donos do lugar bom. Já o canto 10, apesar de colocar Cristo como irmão, teoricamente um igual, parece apresentar uma súplica por piedade, que introduziria uma relação de assimetria entre humanos e divindades. Do mesmo modo, o canto 24 indicaria uma relação de dependência e necessidade de amparo. O terceiro trecho do canto 10, que fala do Dr. Jose Gregório, parece apresentar, ainda, uma distinção dentro do próprio panteão católico: Jose Gregório estaria abaixo de Deus. Já no canto 16, Deus apareceria como

¹¹ Traduzo *poitorũ* com "servidor" ao invés de "servo" como havia sugerido Alcides pois me parece ser uma tradução mais adequada já que o termo marca, em primeira acepção, a relação de assimetria entre afins, veja-se discussão nas páginas seguintes.

o pai e, nesse sentido ainda, como o provedor de alimento que, neste caso, seria suprido com palavras. Tal relação de filiação, entre o divino e o humano, foi focal para a análise de F.Santos-Granero (1991) sobre o profetismo Amuesha; segundo o autor, a ênfase na filiação seria também indicativa das concepções Amuesha sobre a política e o poder. Entre os Makuxi, P. Santilli (2000:36) observa caso semelhante na aldeia de Caracanã, afirmando:

"A chefia Makuxi mais parece, então, permitir paralelo com o caso Amuesha, que, na leitura de Santos-Granero (1991), não segue tanto o nexos da afinidade quanto o da filiação. (...) O paralelo ainda mais se estreita se considerarmos que os Makuxi, tal como os Amuesha, referem-se à divindade como pai. De modo mais claro, entre os Amuesha, deuses e homens se relacionam como pais e filhos, assim também os profetas e seus seguidores, o que, para Santos-Granero, fala de um, princípio que norteia a política: a autoridade e o prestígio do conhecimento são temperados pelo afeto paternal o que impede que se tornem relações de poder e de violência."

No entanto, no canto 14, a relação entre homens e entes divinos aparece marcada pela expressão *Dios poitorũ*. O termo *poitorũ*, como vimos no primeiro capítulo, é, freqüentemente, usado para designar o genro, DH. Com efeito, com ligeiras variações nas línguas Carib na região, esse termo expressaria a relação crucial de afinidade, marcada assimetricamente, entre sogro e genro (P.Rivière, 1977; D.Thomas,1982). Argumentam, ainda, os estudos guianenses (P.Rivière,1977; N.Farage, 1985,1991) que, dada a assimetria contida na relação, o termo foi a tradução possível para a sujeição política no contexto do contato. A assimetria nele expressa, ao que parece apontar o canto, seria apropriada também para expressar a hierarquia entre o divino e o humano, no contexto religioso. Uma relação hierárquica estabeleceria-se,

portanto, entre humanos - seres frágeis, desprotegidos, desconhecedores das palavras iluminadas, que deveriam devoção, respeito e obediência às divindades - e os entes celestes, chefes, patrões, donos do lugar resplandecente e, sábios. Nesse contexto poder-se-ia aventar, também, que a hierarquia derivaria de uma reciprocidade não balanceada já que as palavras, dádiva divina, teriam valor incomparável.

Nesse sentido, caberia aos humanos uma incansável busca por apreender, ou ainda, reter, pegar, guardar essas palavras, como parecem sugerir os seguintes cantos:

(23) *Etatöpönupök apichi töponupök*
 Lo que escucho lo agarro, lo que escucho
Etatöpönupök ikonekak töpönupök
 Escucha, lo prepara, lo escucho
Yepömü aukada nekaikok Cristo maimu
 Que venga la Gracia dijo la palabra Cristo
Yepömü etauchimpai nukaikök Cristo maimu
 Que venga alegrarse dijo la palabra de Cristo

O que escuto, pego, o que escuto
 Escute, prepare, escute
 Que venha a Graça disse a palavra de Cristo
 Que venha a Graça disse a palavra de Cristo

(17) *Uwayipe iechi tarinkira*
 El grabador es mi instrumento
Umaimu-pe apikö tarinkira
 Agarre estas palabras en el grabador
Areruya apikö tarinkira
 Agarre aleluya en el grabador
Uwayipe iechi tarinkira
 El grabador es mi instrumento
Uaiperö iechi tarinkira
 El grabador es mi instrumento

O gravador é meu instrumento
 Pegue estas palavras no gravador
 Pegue Aleluia no gravador
 O gravador é meu instrumento
 O gravador é meu instrumento

Na tradução desse último canto, Alcides afirmou que "maimũ apikõ", literalmente "agarrar as palavras", pode ser entendido como gravar ou anotar palavras. Observe-se, ainda, que os Pemon utilizam como tradução para "escrito" a expressão "maimũ dapon", cujo significado literal é "sentar as palavras" (C. de Armellada, 1998:116). Já *tarinkira*, que segundo Quintiliana quer dizer gravador, significa também, segundo Alcides, memória.

Importa destacar que esses cantos apontam para a hipótese já levantada de que a continuidade dos movimentos entusiásticos estaria dada, justamente, pela necessidade de reter as palavras certas, palavras de luz. Assim, o canto parece explícito ao indicar que não basta somente escutar as palavras, seria, ainda, necessário guardá-las, memorizá-las e assim garantir sua reprodução, ou seja, o falar ou ainda cantar, o que parece ser, atualmente, o único meio para se aproximar das divindades.

Afirma F.Santos-Granero (1991) que, para os Amuesha, falar e escutar seriam, também, condições equivalentes para atingir a divindade. Outro veemente exemplo sobre a importância do falar e escutar como estratégia atual de comunicação com os entes divinos é o dos guarani descrito por P.Clastres (1990:12):

"Ora, se compararmos o conteúdo desse antigo discurso profético com a pregação dos sábios guarani contemporâneos, percebemos que eles dizem exatamente a mesma coisa e que as Belas Palavras de agora repetem a mensagem de antigamente, com uma diferença: por não poder doravante realizar o sonho de atingir ywy mara eỹ, a Terra Sem Mal, através da migração religiosa, os índios atuais esperam que os deuses lhes falem, que os deuses lhe anunciem a vinda dos tempos das coisas não-mortais, da completeza acabada, desse estado de perfeição no e através do qual os homens transcendem sua condição. Se eles não se

colocam mais em marcha, permanecem à escuta dos deuses e sem repouso fazem ouvir as Belas Palavras que interrogam os divinos."

No entanto, penso que as concepções Pemon quanto à palavra retida parecem acionar outros sentidos além do falar e do escutar. Deste modo - assim como propôs A.Seeger (1981) para os Suyá -, penso ser relevante investigar os significados atribuídos pelos Pemon aos cinco sentidos, sobretudo no contexto dos movimentos entusiásticos.

Ao tratar das características do sistema sensitivo Suyá, A.Seeger (1981:81-91) chama a atenção para concepções de pessoa e moral assim como para as inscrições corporais a esse sistema relacionadas. Falar e escutar seriam, entre os Suyá, as faculdades mais valorizadas, indicando seres plenamente humanos e sociais, o que se reflete ainda, nos ornamentos utilizados: batoques labiais e auriculares. Assim, escutar (*kumba*) significa correlatamente entender, saber: *"o ouvido, portanto, é um receptor e portador de códigos sociais. Uma pessoa plenamente social escuta, entende e sabe claramente."* (A.Seeger, 1981:84, tradução minha). O falar complementa o escutar e apresenta uma codificação de acordo com sexo e idade: de um lado está a fala coloquial, que pode ser emitida por todos; de outro, uma oratória especializada, exclusiva de homens adultos, cujo auge é o canto: *"um homem plenamente social deve escutar-entender-saber bem canções."* (A.Seeger, 1981:85, tradução minha). Já a visão e o olfato parecem ser, para os Suyá, sentidos anti-sociais, mais ligados às características dos animais, em consequência disso, não utilizariam nenhum ornamento nos olhos e nariz.

Tomando a discussão sugerida por A.Seeger, seria possível pensar para o caso Pemon uma relação entre um

sistema dos cinco sentidos e os movimentos entusiásticos? Vejamos o que se pode sugerir com os dados por ora disponíveis.

A visão parece ser um aspecto recorrente nas descrições sobre o movimento de San Miguel, o que se verificaria, por exemplo, no episódio contado pelo padre Lúcio sobre o Paraíso, que somente poderia ser visto como um vídeo ou um monóculo. Porém, a visão, sozinha, não parece ser suficiente para uma revelação ou comunicação divina, sendo sempre descrita ao lado de uma carência, normalmente ao lado da incapacidade de escutar. É o que parece se depreender da fala de Antonina, ao contar que sua mãe, Lucencia, em seus primeiros contatos com o Dr. Jose Gregório, apesar de vê-lo, não podia escutar nada. Ou ainda, o seguinte episódio relatado a D.Thomas por um dos auxiliares de Ramon Oronoz, :

"Depois apareceu essa tela, que estava vendo. Cada vez mais nítida. Assim, como você deve ter visto... uma tela branca como no início dos filmes, né? Branco, branco, assim mesmo eu tinha ali. (...) Comecei a ficar nervoso. Mas estava vendo nítido, mais nítido, então aparece o marco da tela. Eu estou vendo São Miguel, assim mesmo, como... Não se mexe, nem fala, nem nada, mas estou vendo assim. Estou vendo bem nítido. (...) Fico mais tranqüilo. Vejo, então, como se chama isso, monóculo... uma coisa que se coloca no olho, como um pequeno filme que troca, vai trocando a figura. Assim, mesmo trocou São Miguel. Então apareceu a Santíssima Trindade. Trocou São Miguel por aquela. Não, primeiro foi a Virgem de Coromoto. Mas a cada duas figuras aparecia São Miguel. Então continuaram passando outros santos: Virgem do Carmo, São Francisco, Santo Antonio, Doutor Jose Gregório e ia trocando. Ficava um pouquinho e, tras!, trocou, trás!, trocou, trás! Trocou, trocou, trocou e ficou branco novamente." D.Thomas (1976:32, tradução e grifos meus).

Se essas primeiras observações procederem, pode-se sugerir um sistema sensitivo hierarquizado no qual a visão estaria, aparentemente, abaixo da audição e, de modo correlato, da fala.

Poder-se-ia, ainda, propor uma equivalência entre escutar e comer, ambas maneiras de ingerir e incorporar, em oposição ao falar. Para tanto, seria importante lembrar o que afirma A.Colson (1989) quanto à energia vital se localizar, segundo concebem os Pemon, dentro da *yewan*, conceito que se relaciona aos órgãos da digestão. Falar e escutar/comer configurariam, assim, um sistema em que palavras materializadas seriam ingeridas - como no caso da ingestão da água que, ao ser benzida pelos rezadores, talvez retivesse para si as palavras -, digeridas na *yewan* e transformadas nesse processo digestivo em energia vital (*yekaton*). Deste modo, ao aumentar a cota de *yekaton*, a pessoa se alimentaria e curaria doenças.

Mas, como nos contava T.Koch-Grümbert (1982,III:152-3), *yekaton* seria a alma mais nobre, a que fala, tornando, ao que parece, intercambiáveis os conceitos de palavra e luz. Assim, sugiro como hipótese para futura análise um sistema no qual as divindades enviariam palavras que os humanos tratariam de escutar/ comer para falar e, finalmente, cantar. Cantariam até a exaustão para se assegurarem de que seriam ouvidos pelas divindades, além de garantirem a memorização dos cantos. A cada etapa haveria um aumento da cota de *yekaton*. Pode-se, assim, pensar num processo no qual se escutaria, comeria, digeriria, geraria e expeliria palavras, aumentando e, sobretudo, refinando a *yekaton* para, verdadeiramente, se transformar em pura luz.

Assim, a hipótese que avanço é a de que a busca da imortalidade - o que parecem prometer, em última instância,

os movimentos entusiásticos - articulária sistemicamente os cinco sentidos e suporia seu refinamento: esse sistema sensitivo gradativamente, transformaria os humanos em seres mais parecidos aos entes divinos.

Porém, para desenvolver essa hipótese de um sistema sensitivo, tal como propõe A.Seeger (1981) para os Suyá, será necessário, ainda, através de mais tempo de pesquisa de campo, explorar a posição dos demais sentidos no sistema.

Conclusão - Vozes Inscritas

Esta dissertação, como enunciado em sua introdução, corresponde à fase inicial de um trabalho de pesquisa em andamento. Nesse sentido, apresento nesta última seção, incorretamente intitulada de conclusão, mais algumas hipóteses de pesquisa que fornecem pistas, ainda que preliminares, para a continuidade do trabalho. Fica evidente, porém, a necessidade de uma investigação de trabalho de campo de maior escopo que possibilite, ainda, um melhor conhecimento da língua Pemon.

Foram apresentadas até agora as trajetórias de especialistas da palavra e as propriedades formais das práticas discursivas Pemon. A partir desses dados, sobretudo da análise dos cantos de profetas e rezadores, sugeri algumas hipóteses tanto sobre a enunciação dessa palavra quanto de sua inscrição material. Nesse último caso foi dito que a inscrição da palavra poderia se dar tanto através de papéis escritos quanto através da gravação em fita magnética. Assim, resta, ainda, investigar mais detidamente sobre esses dispositivos que reteriam as palavras e os sentidos a eles atribuídos pelos Pemon.

A oralidade produzida pela tecnologia dos meios audiovisuais, como o caso da gravação, é designada por P.Zumthor (1997), em *"Introdução à poesia oral"*, como oralidade mediatizada, o que havia sido anteriormente classificado por W.Ong (1982) como oralidade secundária. Sobre o modo como essa oralidade é produzida e difundida, P.Zumthor afirma que esta só poderia ser concebida pela produção científica de uma tradição de erudição escrita e

elitista já que a sua realização foi assegurada pela indústria e sua difusão pelo comércio. Como consequência, ter-se-ia a mobilidade espaço-temporal da mensagem, que aumentaria a distância entre sua produção e seu consumo. A presença física do locutor seria apagada e só restaria o eco fixo de sua voz e, no caso da televisão e cinema, sua imagem. Assim, para o autor, ao contrário da oralidade primária, a oralidade mediatizada asseguraria a exatidão e permanência da voz, bem como sua reprodutibilidade (P.Zumthor,1997:30).

Esse é um debate especialmente importante para esta pesquisa, uma vez que o movimento de San Miguel, como descrito anteriormente, foi propagado através da gravação em fita magnética dos cantos proféticos. Já no caso do movimento Aleluia, o estopim, em suas diversas eclosões, foi a circulação de palavras escritas - pequenos pedaços de papel, jornais e até mesmo cartilhas inglesas (T.Koch-Grunberg,I,1979) -, das quais não interessava tanto o conteúdo, quanto a sua origem, considerada celeste (A.Colson,1967). Ainda sobre este fascínio dos Pemon quanto aos papéis, relata o padre Cesareo de Armellada na revista *Venezuela Misionera*:

"De forma um tanto quanto surpreendente, tem-se que não são as palavras bíblia ou papel,as que aparecem nos cantos do Areruya mas a palavra karetá (do espanhol carta), com o sentido de papel, livro e bíblia, mais do que, simplesmente, carta. Esta palavra é parte fundamental desse movimento religioso cristão, conforme acreditamos, admiravelmente adaptado à idiossincrasia dos índios através dos cantos, danças e algumas outras coisas, que um dia ainda hei de explicar.Todos os relatos, por nós recolhidos sobre a origem deste movimento apontam, como fator preponderante, que o índio fundador recebeu um pequeno karetá (Catecismo, conjunto de

textos bíblicos?), opondo-se ao Grande karetá que possuíam os missionários. E que o conteúdo desse karetá eram precisamente orações para cantar e dançar, através dos quais se levantaria o coração a Deus e se reavivariam os desejos de chegar a sua casa." Venezuela Misionera (1975:12-3, tradução minha).

Outro exemplo da importância dos papéis é o caso das cartas endereçadas a Jose Gregório, no trabalho realizado pelo rezador Emiliano ou, ainda, a argumentação de Ramon Oronoz de que os missionários norte-americanos lhe mostraram, escritas na Bíblia, passagens irrefutáveis, contando exatamente o que ele havia experimentado durante sua visão.

Nos casos como gravação de cantos, papéis de origem celeste, cartas, tal como afirma P.Zumthor (1997:29), as palavras parecem ser fixadas num suporte material, o que facilitaria sua repetição e memorização. Assim, essas palavras inscritas, em papéis ou em fita magnética, teriam um dispositivo que presentificaria a voz - ou, como designa P.Zumthor (1997:11), esse "querer dizer", essa "vontade de existência" - que, num regime puramente oral, necessitaria do consentimento de um corpo que, seja por vontade própria ou por revelação divina, rompesse esse lugar de ausência da voz que se cala. Embora a questão da palavra materialmente fixada seja fundamental para investigar sobre o nexos entre os diversos movimentos entusiásticos da região circum-Roraima os dados, por ora obtidos, parecem apontar para uma equivalência entre: fita magnética, palavras escritas em papéis e palavras memorizadas. Apesar do tema requerer maior tempo de pesquisa, sobretudo no que diz respeito aos valores cosmológicos atribuídos pelos Pemon a essas formas de retenção da palavra, sugiro que os Pemon concebam a memória como inscrição corporal da palavra, daí a possibilidade de guardar e

reproduzir as palavras divinas: o corpo seria, assim, suporte material, tanto quanto a escrita ou a fita magnética.

Deste modo, o fato do conteúdo escrito nos papéis não condizer, na grande maioria das vezes (como, por exemplo, a cartilha citada por T.Koch-Grümborg), com uma mensagem que se pudesse chamar divina, ou com a escritura de cantos, não apresenta maior relevância, já que o que teria efeito entusiástico não seria tanto a mensagem em si, mas a capacidade de reter, circular e reproduzir as palavras.

Nesse sentido, como disse no capítulo anterior, se a transcendência supõe escutar, apreender e reproduzir as palavras dos entes celestes, sugiro que o limite extremo dessa apreensão seria retê-las no corpo. Deste modo, eliminar-se-ia a efemeridade da palavra e, conseqüentemente, aumentar-se-ia a cota de *yekaton* no corpo tornando, talvez, os humanos mais parecidos aos entes celestes.

Referências Bibliográficas

1. Fontes Primárias

MARRERO, R. 1996 *Mapa Municipio Gran Sabana y Parque Nacional Canaima*, Caracas, Precotur.

Oficio 2030, 1987. República de Venezuela, Corte Suprema de Justicia, Sala Político-Administrativa. Caracas.

Oficio 046870, 1987. República de Venezuela, Procuraduría General de la República, Dirección de lo Contencioso-Administrativo. Caracas.

2. Fontes Secundárias

ABREU, S. de Azevedo 1995 *Aleluia: O Banco de Luz*. Dissertação de mestrado, Campinas, IFCH/UNICAMP.

ALBERT, B. 1988 "La Fumée du Metal: histoire et representations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme* 106-107:87-119.

2002 "O ouro canibal e a queda do céu, uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-Amazônico*, pp. 239-274. São Paulo, Ed. UNESP.

ANDRELLLO, G. 1993 *Os Taurepáng: Memória e Profetismo no Século XX*. Dissertação de mestrado, Campinas, IFCH/UNICAMP.

1999 "Profetas e pregadores: a conversão taurepáng à religião do Sétimo Dia" in WRIGHT, R.M. (org.), *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, pp. 285-308. Campinas, Ed. UNICAMP.

ARMELLADA, C. de 1960 *Por la Venezuela indígena de ayer y de hoy*. Vol. I, Siglos XVII y XVIII. Caracas, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.

- _____ 1964 *Taurón pantón: cuentos y leyendas de los indios Pemón*. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación.
- _____ 1972 *Pemonton Taremurú; Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón*. Caracas, Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello.
- _____ 1973 *Taurón pantón II: así dice el cuento*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- _____ 1977 *Fuero Indígena Venezolano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- _____ 1988 *Cuentos y no Cuentos Pantón, Pantón Neke-ré: cuentos y relatos de los indios Pemones (Gran Sabana, Estado Bolívar)*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- ARMELLADA, C. e OLZA, J. 1999 *Gramática de la lengua pemón (Morfosintaxis)* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- ARMELLADA, C. de e SALAZAR, M.G. 1981 *Diccionario Pemón*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. Ediciones Corpoven.
- AUSTIN, J.L. 1990 *How to do things with words*. Oxford, Oxford University Press.
- BROWN, M. F. 1991 "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia", *Ethnohistory* 38 (4): 388-413.
- BUTT COLSON, A. 1965-1966 "The shaman's legal role". *Revista do Museu Paulista* n.s. XVI:151-186.
- _____ 1967 "The Birth of a Religion". In: J. Middleton (ed.), *Gods and Rituals*, New York, The Natural History Press.
- _____ 1971 "Hallelujah among the Patamona Indians". *Antropologica*, 28:25-58.
- _____ 1983-1984 "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon ", *Antropologica*, 59/62:73-124.

- _____ 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" (ms).
- _____ 1996 "God's Folk: The evangelization of Amerindians in western Guiana and the Enthusiastic Movement of 1756", *Antropologica*, 86:3-111.
- _____ 2001 "Itoto (Kanaïma) as death and anti-structure" In RIVAL, L. M. e WHITEHEAD, N. L. (orgs) *Beyond the visible and the material* pp. 221-234. Oxford, Oxford University Press.
- CALAME-GRIAULE, G. (1967) 1985 *Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogon*. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme.
- CÁRMENES, N. de 1991 *Misionero en la Gran Sabana*, Caracas, Ed. Trípode.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986a "Lógica do mito e da ação: O movimento messiânico Canela de 1963". In: *Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade*, pp. 13-52. São Paulo, Brasiliense.
- _____ 1986b "Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação." In: *Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade*, pp. 63-82. São Paulo, Brasiliense.
- _____ 1992 "Introdução a uma história indígena" In: CARNEIRO DA CUNHA (org) *História dos índios no Brasil*, pp. 9-24. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ 1998 "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana* 4(1): 7-22.
- CARROCERA, B. 1979 *Misión de los Capuchinos en Guayana*. Vol III (1785-1819), Caracas, Ediciones de la Academia Nacional de la Historia, no. 141.
- CLASTRES, H. 1978 *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense.

CLASTRES, P. 1990 *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní*. Campinas, Papirus.

FARAGE, N. 1985 "De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos Caribe-holandês no século XVIII". *Anuário Antropológico* 84. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, pp.174-187.

_____. 1991 *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra/ANPOCS.

_____. 1997 *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado, FFLCH/USP.

_____. 2002 "Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana". In ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-Amazônico*, pp.507-531. São Paulo, Unesp.

FAUSTO, C. 2000 "The bone's affair: on cultural representation and historical practice", paper apresentado no Annual Meeting of the Society for Ethnohistory, London, Canadá.

FINNEGAN, R. (1970) 1992a *Oral Literature in Africa*. Nairobi/Dar es Salaam, Oxford University Press.

_____. 1992b *Oral Tradition and the Verbal Arts: a Guide to Research Practices*. London/New York, Routledge.

GOODY, J. 1977 *A domesticação do pensamento selvagem*. Editorial Presença, Lisboa.

_____. (1986) 1987 *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa, Edições 70.

_____. (1987) 1993 *The interface between the written and the oral*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. 2000 *The power of the written tradition*. Washington/London, Smithsonian Institution Press.

GOODY, J. & WATT, I. 1968 "The Consequences of Literacy" In GOODY, J. (ed.) *Literacy in Traditional Societies*, pp.27-68. Cambridge, Cambridge University Press.

GOW, P. 1997 "O parentesco como consciência humana: o caso Piro", *Mana* 3(2):39-65.

Guía Pedagógica Pemón para la Educación Intercultural Bilingüe, 2001. Editorial Arte C.A., Caracas.

GUTIÉRREZ-SALAZAR, M. 2001 *Los Pemones y su código ético*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

HERMANOS MENORES CAPUCHINOS 1891-1991 *Sus sandalias hicieron nuestras fronteras: cien años de su restauración*, Venezuela, Caracas, Comisión Pro-Centenario, Iglesia de la Chiquinquirá.

HILL, J. 1999 "Nationalisme, chamanisme et histoires indigènes au Venezuela", *Ethnologie française*, XXIX: 387-396.

HOBSBAWM, E. 1970 *Rebeldes Primitivos*, Rio de Janeiro, Zahar.

_____. 1984 "Introdução: A Invenção das Tradições". In: E.HOBSBAWM & T.RANGER (eds.), *A Invenção das Tradições*, pp. 9-23. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

ISA 2000 Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. RICARDO, C.A. (org.), São Paulo, Instituto Socioambiental.

KOCH-GRÜNBERG, T. (1924) 1979 *Del Roraima al Orinoco* Tomo I. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

_____. (1924) 1981 *Del Roraima al Orinoco* Tomo II. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

_____. (1924) 1982 *Del Roraima al Orinoco* Tomo III. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

LÉVI-STRAUSS, C. 1976 *O pensamento Selvagem*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

ONG, W.J. 1977 *The interfaces of the word, studies in evolution of consciousness and culture*. Cornell University Press.

_____. 1989 *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London/New York, Routledge.

OVERING, KAPLAN J. 1975 *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press.

- OVERING, J. 1983-1984 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought", *Antropologica*, 59-62:331-348.
- _____. 1994 "O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia". *Idéias* ano I, nº2: 81-118. Campinas, Ed.Unicamp.
- RIVIÈRE, P. 1977 Some problems in the comparative study of Carib societies. In BASSO, E. (org), *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. Anthropological Papers of the University of Arizona 28, The University of Arizona Press.
- _____. (1984) 2001 *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre o organização social ameríndia*, São Paulo, Ed. USP.
- _____. 1983-1984 "Aspects of Carib political economy", *Antropologica*, 59-62:349-358.
- SAHLINS, M. 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, Michigan Press.
- _____. 1990 *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SANTILLI, P. 1987 "O Aleluia no Rio Branco". Comunicação apresentada ao Seminário de Pesquisas Recentes em Etnologia e História Amazônica, ABA/ANPOCS, Belém, ms.
- _____. 1989 *Os Macuxi: história e política no século XX*. Dissertação de mestrado IFCH/UNICAMP.
- _____. 1995 "La tradition orale Carib". In: LÉVÉQUE, P. et alli (eds.), *Recherches Bresiliennes: Annales Littéraires de la Université de Besançon*, nº 527:291-302. Paris.
- _____. 2001 *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*, São Paulo, Ed. UNESP.
- SANTOS-GRANERO, F. 1991 *The Power of Love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London, The Athlone Press.
- SEARLE, J.R. 1990 *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

- SEEGER, A. 1981 *Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of Mato Grosso*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.
- THOMAS, D. 1972 "The indigenous trade system of Southeast Estado Bolívar, Venezuela", *Antropologica*, 33:3-37.
- _____ 1976 "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon", *Antropologica*, 43:3-52, Caracas.
- _____ 1982 *Order without Government*. University of Illinois.
- _____ 1983 "Los Pemon". In: R. Lizarralde & H. Seijas (orgs), *Aborígenes de Venezuela*, vol. II, Ed. Caracas, Fundación La Salle.
- TURNER, V. 1974 *O processo ritual*, Petrópolis, Vozes.
- URBINA, L. 1983-1984 "Some aspects of the Pemon system of social relationship", *Antropologica*, 59-62:183-198.
- VENEZUELA MISIONERA, 1949 "Veinticinco años de labor misionera e indigenista (1924-1949)", *Venezuela Misionera* n^{os} 130 e 131. Caracas, Typ. Vargas.
- _____ 1974 - 1986. Typ. Vargas, Caracas.
- VILAÇA, A. 1999 "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari". In: WRIGHT, R.M. (org.), *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, pp. 131-154. Campinas, Ed. Unicamp.
- VILLARÍN, E. de (1956) 1977 "La Gran Sabana entre 1931 e 1956". *Venezuela Misionera* 458: 200-207.
- WATT, I. 1993 *The Rise of the Novel: studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London, The Hogarth Press.
- WORSLEY, P. 1980 *Al son de la trompeta final*. Madrid, Siglo XXI.
- WRIGHT, R. M. 1999 "Apresentação". In: WRIGHT, R.M. (org.), *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da*

conversão entre os povos indígenas no Brasil , pp. 7-18. Campinas, Ed.Unicamp.

WHITEHEAD, N.L. 2001 "Kanaimà: shamanism and ritual death in the Pacaraima Mountains, Guyana" In RIVAL, L. M. WHITEHEAD, N. L. (orgs) *Beyond the visible and the material* pp. 235-246. Oxford, Oxford University Press.

_____ 2002 *Dark Shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Duke University Press.

ZUMTHOR, P. 1997 *Introdução à poesia oral*. São Paulo, Hucitec.

Anexo 1

Cantos

Cantos¹

Interpretação: Antonina e Quintiliana
 Santa Cruz de Mapaurí, julho de 2001
 Tradução: Alcides Loyola

1- *Ailörö pata echi datai enchirü da trompe etumpa*
 Cuando el tiempo esté cerca el angel entonará su
 trompeta

Ailörö pata echidau San Miguel da trompe etumpa
 Cuando el tiempo esté cerca San Miguel entonará su
 trompeta

Ailörö pata echidau San Miguel da trompe etumpa
etanokonse, etanokonse, etanokonse, etanokonse
 Cuando el tiempo esté cerca San Miguel entonará su
 trompeta y escucharemos, escucharemos, escucharemos,
 escucharemos

Quando chegar a hora, o anjo entoará sua trombeta
 Quando chegar a hora, São Miguel entoará sua trombeta
 Quando chegar a hora, São Miguel entoará sua trombeta e escutaremos,
 escutaremos, escutaremos, escutaremos

2- *Jesus uyepü ekamapöman San Miguel*
 San Miguel anuncia la venida de Jesus

Epürematowí taurepöman San Miguel
 San Miguel esta diciendo que rezen

São Miguel anuncia a vinda de Jesus
 São Miguel está dizendo: rezen

3- *Jesus Cristo maimü kama San Miguel (bis)*
 San Miguel anuncia la palabra de Jesus Cristo

Püremato-pe poköima tope (bis)
 Para que yo reze y me entristezca

¹ Apresento a transcrição dos cantos em Pemon e logo abaixo de cada sentença a tradução em espanhol feita em conjunto com Alcides Loyola e com Benedita, por último, em outra fonte de letra, a tradução em português feita por mim, a partir do espanhol.

São Miguel anuncia a palavra de Jesus Cristo
Para que eu reze e me entristeça

- 4- *Jesus Cristo maimü-pök wi yesekamanpök man (bis)*
Se esta anunciando la palabra de Jesus Cristo

Aukada tëntope, aukada tëntope, aukada tëntope Paraíso ponak (bis)

Para irnos a la Gracia, para irnos a la Gracia, para irnos a la Gracia al Paraíso

Adëprümato-man wi yesekamanpök man (bis)
Se esta anunciando lo que debes rezar

Jesus Cristo maimü-pök wi yesekamanpök man (bis)
Se esta anunciando la palabra de Jesus Cristo

Aukadau tëntope, aukadau yetope, aukadau Paraíso ponak (bis)

Para irnos a la Gracia, para venirmos en la Gracia, en Gracia al Paraíso

Se está anunciando a palavra de Jesus Cristo
Para que possamos ir à Graça, para ir à Graça, para ir à Graça, ao Paraíso
Está-se anunciando o que debes rezar
Se está anunciando a palavra de Jesus Cristo
Para ir à Graça, para vir à Graça, em Graça ao Paraíso

- 5- *Waküdau epai tuchi-kon ekama-pök inna man Dotor Jose Gregório*
Nosotros anunciamos que queremos estar bien, Doctor José Gregório

Auka dau epai tuchi-kon kama-pök inna man Dotor Jose Gregório
Nosotros anunciamos que queremos estar en la Gracia, Doctor José Gregorio

Nós anunciamos que queremos estar bem, Doutor Jose Gregório
Nós anunciamos que queremos estar na Graça, doutor Jose Gregório

6- *Epurematanna, epurematanna kaukama-wi (bis)*
Mientras que yo rezo, alumbrame

Jesus kaukama-wi, Jesus kaukama-wi (bis)
Alumbrame Jesus, alumbrame Jesus

Enquanto eu rezo ilumina-me
Ilumina-me Jesus, ilumina-me Jesus

7- *Jesus Cristo maimü ekamapök man*
Se esta anunciando la palabra de Jesus Cristo

Wakü Jesus maimü ekamapök man
Se esta anunciando la buena palabra de Jesus

Ekama painö, ekama painö, ekama painö, ekama painö (bis)
Esto se deve decir, se deve decir, se deve decir, se
deve decir

Auka Jesus maimü ekamapök man
Se esta anunciando la palabra de Jesus en la Gracia

Ekama painö, ekama painö, ekama painö (bis)
Esto se deve decir, se deve decir, se deve decir

Está-se anunciando a palavra de Jesus Cristo
Está-se anunciando a boa palavra de Jesus
Isto deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito
Está-se anunciando a palavra de Jesus na Graça
Isto deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito, deve ser dito

8- *Jesus-da taurepö (bis)*
Jesus dijo:

Mepürematöu taurepö (bis)
Están rezando?

Mepürematöu taurepö, Jesus-da taurepö (bis)
Jesus dijo: Están rezando?

Jesus-da taurepö (biis)
Jesus dijo:

Mekonekatöu-nak taurepö (bis)

Estan preparándose?

Jesus-da taurepö (bis)

Jesus dijo:

Jesus disse:

Estão rezando?

Jesus disse: Estão rezando?

Jesus disse:

Estão se preparando?

Jesus disse:

Observação: Este segundo grupo de cantos, diferentemente do primeiro que havia sido recebido por Lucencia, são cantos de profetas - seja de Ramon Oronoz, seja de profetas desconhecidos do Aleluia.

Interpretação: Quintiliana

Santa Cruz de Mapaurí, julho de 2001

Tradução: Alcides Loyola

9- *Orirö pëman kuiyu-kon-man (bis)*

Estamos malos y la luz no nos alumbra

Epürematök orekök

Rezen orekök

Apürunkon-pök esekama-tök

Comuniquense con vuestro patrón

Dios muü-pök esekama-tök

Comuniquense con el hijo de Dios

Adenupanin maimu etatanekö, orekök

Venga a escuchar la palabra del que te enseña, orekök

Patá depurü etatanekö, orekök

Orekök, venga a escuchar al dueño del lugar

Dios maimu etatanekö, orekök

Orekök, venga a escuchar la palabra de Dios.

Estamos mal e a luz não nos ilumina

Rezem, orekök

Comunique-se com seu chefe

Comunique-se com o filho de Deus

Orekök, venham escutar a palavra daquele que te ensina

Orekök, venham escutar ao dono do lugar

Orekök, venham escutar a palavra de Deus

10- Serö-pö öru-pö chima amaimu ekamadase

Anunciamos las palabras desde aquí, el lugar malo

Uyewan eyupö, uyewan eyupö, inna rüiwik Cristo

Mi corazón (vientre) descubierto, mi corazón (vientre)
descubierto, nuestro hermano Cristo

Innawik kenonkai, innawik kenonkai, inna rüiwik Cristo

Hermano Cristo no nos abandones, no nos abandones

Inna-pök esentumak, inna-pök esentumak, inna rüiwik
Cristo

Ten piedad (misericordia, compasión) de nosotros, ten
piedad de nosotros, nuestro hermano Cristo.

Anunciamos as palavras daqui, o lugar mau

Meu coração está desprotegido, meu está desprotegido, nosso irmão Cristo

Irmão Cristo, não nos abandone, não nos abandone

Tenha piedade de nós, tenha piedade de nós, nosso irmão Cristo

11- Micha chiche, demarükon-Pemon, chiche (bis)

Estoy lejos pra vuestro camino, estoy

Metai-wi Jesus, orekök

Me escuchas Jesus, pregunta orekök

Micha chiche, demarükon-Pemon, chiche (bis)

Estoy lejos pra vuestro camino, estoy

Metai-wi Jesus, orekök

Me escuchas Jesus, pregunta orekök

Estou longe de vosso caminho, estou
Orekök, pergunta: me escutas Jesus?
Estou longe de vosso caminho, estou
Orekök, pergunta: me escutas Jesus?

12-Wakuton aröpoman Jesus-da
 Jesus lleva a los buenos

Auwaröton arimai-ya apödak (bis)
 Y envia los malos al fuego

San Miguel-da auwaröton arima (bis)
 San Miguel envia a los malos

Auwaröton arimai-ya apodak
 Envia los malos al fuego

Wakuton anumui-ya Jesus-da
 Jesus recibe, recoge a los buenos

Jesus recolhe os bons
E, envia os maus ao fogo
São Miguel envia os maus
Envia os maus ao fogo
Jesus recebe, recolhe os bons

13-Jose Gregório inna enpakak
 Jose Gregório sacanos de aqui

Santo Gregório inna enpakanin
 Santo Gregório quien nos saca

Jesus Pata-dak inna enpakanin
 Nos saca para el lugar de Jesus²

Santo Gregorio inna konekak
 Santo Gregório háganos el bien

Inna konekak, Inna enpakanin
 Llevanos de aqui y haganos el bien

² Segundo Alcides Loyola, o que se traduz literalmente por lugar de Jesus refere-se ao Paraíso.

Jesus Pata-dak inna enpakanin
 Nos saca para el lugar de Jesus

Dios Pata-dak inna enpakanin (bis)
 Sacanos de aqui y llevanos al lugar de Dios

Jose Gregorio tire-nos daqui
Santo Gregório é quem nos leva
Nos leva ao lugar de Jesus
Santo Gregório faça o bem
Tire-nos daqui e faça-nos o bem
Conduza-nos ao lugar de Jesus
Tire-nos daqui e conduza-nos ao lugar de Deus

14-Dios Poitorü, Dios Poitorü, Dios Poitorü, auchimpatök
 Alegren-se al siervo de Dios, siervo de Dios, siervo de
 Dios

Dios Poitorü auchimpatök
 Alegren-se, siervo de Dios

Jose Gregorio auchimpatök, auchimpatök
 Alegren-se, alegren-se, Jose Gregorio

Alegrem-se servidores³ de Deus servidores de Deus, servidores de Deus
Alegrem-se servidores de Deus
Alegrem-se, alegrem-se, Jose Gregório

15-Shochi tarünton epakatope Jesus tamaimü nonkasaman
Jesus-da tamaimü nonkasaman
 Jesus ha dejado su palabra para que salgan los de la
 iglesia a su encuentro

Shochi tarünton epakatope, shochi tarünton epakatope,
Jesus-da tamaimü nonkasaman, Jesus-da tamaimü nonkasaman
 Jesus ha dejado su palabra para que salgan los de la
 iglesia a su encuentro

Tepürümasan-wi epakatope, tepürümasan-wi epakatope,
Jesus-da tamaimü nonkasaman

³ Traduzo poitorü com "servidor" ao invés de "servo" como havia sugerido Alcides pois esta palavra por marcar a relação de assimetria entre sogro e genro parece, com ligeiras variações nas línguas Carib, ter sido a tradução possível para a sujeição política no contexto do contato.

Que salgan los que rezan, que salgan los que rezan,
 Jesus ha dejado su palabra para que salgan los de la
 iglesia a su encuentro

Jesus deixou suas palavras para que os da igreja saiam ao seu encontro
Jesus deixou suas palavras para que os da igreja saiam ao seu encontro
Saiam os que rezam, saiam os que rezam, Jesus deixou suas palavras para que os
da igreja saiam ao seu encontro

16-Karitöpök ukowan-ka pök-man
 Me alimenta siempre, eternamente

Pa'pa maimu, Pa'pa maimu
 La palabra del padre, la palabra del padre

Katü maimu, katü maimu
 Palabra de Dios, palabra de Dios

Aleluya, aleluya, aleluya, aleluya
Aleluya, aleluya, aleluya, aleluya

Wakü mekamai chichek
 Jesus diganos cosas buenas

Adapan mekamai chichek
 Jesus llámanos a sentarnos contigo

Wakü mekamai chichek, chichek
 Jesus anuncia cosas buenas

Pata mekamai chichek, pata mekamai chichek, wakü mekamai
chichek
 Jesus anuncia tu lugar, Jesus anuncia tu lugar, Jesus
 anuncia el lugar bueno, bello

Wakupök auyepüdaü koore'po auyepüdaü adenedarö chichek,
adenedarö chichek, adenedarö chichek, adenedarö chichek
 Cuando venga tu gloria, tu lugar, te mirare Jesus, te
 mirare Jesus

Eternamente me alimenta
A palavra do pai, a palavra do pai
A palavra de Deus, a palavra de Deus
Aleluia, aleluia, aleluia, aleluia
Jesus, diga-nos coisas boas
Jesus, chame-nos para sentar com você

Jesus, anuncia coisas boas

Jesus, anuncia o seu lugar, Jesus, anuncia o seu lugar, Jesus, anuncia coisas boas, belas

Quando venha tua glória, teu lugar, te verei, Jesus, te verei, Jesus

17- Uwayipe iechi tarinkira
El gravador es mi instrumento

Umainu-pe apikö tarinkira
Agarre estas palabras en el gravador

Areruya apikö tarinkira
Agarre aleluya en el gravador

Uwayipe iechi tarinkira
El gravador es mi instrumento

Uaiperö iechi tarinkira
El grabador es mi instrumento

O gravador é meu instrumento
Pegue estas palavras no gravador
Pegue Aleluia no gravador
O gravador é meu instrumento

18 - Adökoï rökö yewan denapö nonka
Entrego mi corazón para ti

Ikoka-pa rökö Jesus, Ikoka rökö Jesus, Ikoka rökö Jesus
Para que me límpies Jesus, Para que me límpies Jesus,
Para que me límpies Jesus

Gracia-ke ikoka-pa rökö Jesus, ikoka-pa
Para que me límpies con la Gracia, para que me límpies

Entrego-te meu coração
Para que me limpes Jesus, Para que me limpes Jesus, Para que me limpes Jesus
Para que limpes com a Graça, para que me limpes

Cantos Aleluia recebidos por Ramon Oronoz após a visão de San Miguel

Interpretação: Jesus

Aldeia de San Miguel de Caroní

Agosto de 2002

Tradução: Benedita

19 - *Jesus dawi orekok aukamasaman*
Jesus estendió la Gracia sobre orekok

Tumaimü ekamaninpe
Para que sea anunciador de la palabra

Itekare ekamaninpe
Para anunciar las noticias

Cristo maimü ekamaninpe
Para anunciar la palabra de Cristo

Jesus dawi orekok aukamasaman
Jesus estendió la Gracia sobre orekok

Tumaimü ekamaninpe
Para que sea anunciador de la palabra

Itekare ekamaninpe
Para anunciar las noticias

Cristo maimü ekamaninpe
Para anunciar la palabra de Cristo

Jesus estendeu a Graça sobre orekok
Para que anuncie a palavra
Para anunciar as notícias
Para anunciar a palavra de Cristo
Jesus estendeu a Graça sobre orekok
Para que anuncie a palavra
Para anunciar as notícias
Para anunciar a palavra de Cristo

20 - *Jesus, Jesus utapö tu sochiji weyupök*
 Bajo Jesus, Jesus para alumbrar su Iglesia

Tu sochiji aukamai
 La Gracia de la Iglesia

Jesus, Jesus utapö tu sochiji weyupök
 Bajo Jesus, Jesus para alumbrar su Iglesia

Tu sochiji aukamai
 La Gracia de la Iglesia

Desceu Jesus, Jesus para iluminar sua Igreja
 A Graça da Igreja
 Desceu Jesus, Jesus para iluminar sua Igreja
 A Graça da Igreja

21 - *Areruya kopupok santopeman (6x)*
 Llevando Aleluya se siente santo

Krusuk santopeman, santopeman (4x)
 La cruz es santa, es santa

Areruya kopupok santopeman (3x)
 Llevando Aleluya se siente santo

Krusuk santopeman, santopeman (4x)
 La cruz es santa, es santa

Yeserupe nechi areruya (4x)
 Deja el Aleluya para mi costumbre

Levando Aleluia sente-se santo
 A cruz é santa, é santa
 Levando Aleluia sente-se santo
 A cruz é santa, é santa
 Deixe o Aleluia para meu costume

22 - *Waku Cristo areruya (5x)*
 Bueno es Cristo, aleluya

Yema Cristo areruya (3x)
 Mi camino es Cristo, aleluya

Wüpikatanin Cristo areruya (3x)
Me ajude Cristo, aleluya

Weijupönin Cristo areruya (5x)
Me ajude Cristo, aleluya

Aukada yorönin Cristo, areruya (3x)
Me lleve para la Gracia Cristo, aleluya

Bom é Cristo, aleluia
Meu caminho é Cristo, aleluia
Ajude-me Cristo, aleluia
Ajude-me Cristo, aleluia
Leve-me para a Graça Cristo, aleluia

23 - *Etatöpönupök apichi töponupök*
Lo que escucho lo agarro, lo que escucho

Etatöpönupök ikonekak töpönupök
Escucha, lo prepara, lo escucho

Yepömü aukada nekaikok Cristo maimu
Que venga la Gracia dijo la palabra Cristo

Yepömü etauchimpai nukaikök Cristo maimu
Que venga alegrarse dijo la palabra Cristo

O que escuto pego, o que escuto
Escute, prepare, escute
Que venha a Graça disse a palavra de Cristo

24 - *Amorö wünuk kowa müsuk, Jesus*
De ti voy a vivir Jesus

Amorö pörö yesekamasek Jesus
Voy a decirte mi nombre Jesus

Epüremaseki, Jesus
Voy a rezar Jesus

A maimü pörö Jesus
Es tu palabra Jesus

Epuremasek, Jesus
Voy a rezar, Jesus

Apatadak wik, Jesus
 En tu lugar Jesus

Kanunkawik Jesus
 Recógeme Jesus

Apatadak wik, Jesus
 En tu lugar Jesus

Kanunkawik Jesus
 Recógeme Jesus

De você vou viver, Jesus
 Vou lhe dizer meu nome, Jesus
 Vou rezar, Jesus
 É sua palavra, Jesus
 Vou rezar, Jesus
 Em teu lugar, Jesus
 Recolha-me, Jesus
 Em teu lugar, Jesus
 Recolha-me

25 - *Epukenak nekamapök uwik Jesus nekamapök (2x)*
 Lo que anunció el poderoso Jesus, lo que anunció

Papai maimü sekamaiya
 Voy a predicar la palabra del padre

O que anunciou o poderoso Jesus, o que anunciou
 Vou predicar a palavra do pai

26 - *Kaukamatök uwik Jesus*
 Hágame sentir en la Gracia, Jesus

Awiyuyadau etope uwik Jesus
 Para que yo viva en tu luz, Jesus

Aukadau etope uwik Jesus
 Para estar en la Gracia, Jesus

Kaukamatök uwik Jesus
 Hágame sentir en la Gracia, Jesus

Adapönpö etope uwik Jesus

Para estar en tu silla/asiento, Jesus

Awiyuyadau etope uwik Jesus
Para que yo viva en tu luz, Jesus

Aukadau etope uwik Jesus
Para estar en la Gracia, Jesus

Adapönpö etope uwik Jesus
Para estar en tu silla/asiento, Jesus

Faça-me sentir na Graça, Jesus
Para que eu viva em tua luz, Jesus
Para estar na Graça, Jesus
Faça-me sentir na Graça, Jesus
Para estar na tua cadeira/ no teu trono, Jesus
Para que eu viva em tua luz, Jesus
Para estar na Graça, Jesus
Para estar na tua cadeira/ no teu trono, Jesus

27 - *Adaponok itapönope etope*
Tu silla/trono va ser mia

Epuremadai Jesus
Estoy rezando Jesus

A sua cadeira / trono vai ser minha.
Estou rezando, Jesus

28 - *San Miguel sochitau wetaukamaikök (2x)*
En la Iglesia de San Miguel recibí la Gracia

Itekare ekanimpe (8x)
Para anunciar tu noticia

San Miguel sochitau wetaukamaikök (2x)
En la Iglesia de San Miguel recibí la Gracia

Papai maimu ekanimpe (4x)
Para anunciar la palabra del padre

Cristo maimu ekanimpe
Para anunciar la palabra de Cristo

San Miguel sochitau wetaukamaikök (2x)

En la Iglesia de San Miguel recibí la Gracia

Itekare ekamanimpe

Para anunciar tu noticia

Cristo maimu ekamanimpe

Para anunciar la palabra de Cristo

Na igreja de São Miguel recebi a Graça

Para anunciar tua notícia

Na igreja de São Miguel recebi a Graça

Para anunciar a palavra do pai

Para anunciar a palavra de Cristo

Na igreja de São Miguel recebi a Graça

Para anunciar tua notícia

Para anunciar a palavra de Cristo

29 - *Epurematök nukaikök Jesus maimü*

Rezen, dijo la palabra de Jesus

Ekonepötök nukaikök Jesus maimu

Arreglense, limpiense dijo la palabra de Jesus

Etauchimpatök nukaikök Jesus maimu

Alegrense dijo la palabra de Jesus

Rezem, disse a palavra de Jesus

Arrumem-se, limpem-se disse a palavra de Jesus

Alegrem-se, disse a palavra de Jesus

30 - *Tepuremasanpök auchimpek Jesus uyepü*

Viene contento Jesus por los que rezan

Enchiriton darö

Con los ángeles

Auchimpek, auchimpek, Jesus uyepü

Alegre, alegre viene Jesus

Jesus vem contente pelos que rezam

Com os anjos

Alegre, alegre vem Jesus

Anexo 2

Entrevistas

Entrevistas

Entrevista com o Padre Lucio Fiero

Missão Capuchinha de Santa Elena de Uairén

29/05/2001.

El He. Ramón era Cristiano bautizado por mi y vivió así sin, sin instrucción religiosa y se casó, se junto con una mujer tuvo tres hijos y ahí, bueno, en ese estado rezaba, Alehuya. Alehuya, rezando y bailando en ese momento, era un domingo dicen, y entro en éxtasis y fue, tuvo visiones allá, en otro mundo. Lo llevaron, el guía era un ángel, un ángel, donde lo llevó encontraron un palo grande, grande entonces le dijo, le dijo a ver si podía pasar : "- Pase", no pudo, " - No puedo", dijo el. " - No puede pasar?" Reza, pida!" y en ese momento pasaron y llegaron a otro, a otra dificultad, que era el río grande. Bueno, dice el ángel: "- Pase!", como no podía pasar, un mar hasta el otro lado. Entonces dijo: "- Bueno, pida otra vez (incomprensible) así llegó. Entonces llegó, el ángel, lo llevó hasta el sitio. Dice que no sabia lo que era gloria, no sabia lo que era gloria, lo que significaba gloria. Y entonces le dice: "Ángel! Qué es gloria?" No, es el Paraíso en Pemon Potoritō Pata, ese es el paraíso, gloria. Eso es lo que dijo el que me llevo a ver la; llegamos a un sitio y no pudimos pasar, se veía, no veía nada dificultad sin embargo, no se podía pasar. Entonces estaba viendo que era un sitio que no se puede explicar, no se puede explicar nada, todo era bueno, árboles, gente, todo y los Ángeles. Entonces vio todo eso, no solamente así con los ojos grandes así como si fuera a ver como, como un video, así lo vi, así lo vi. Entonces me dijo mira aquí se llama paraíso, gloria, ese es gloria. Entonces dijo este es gloria, Paraíso. Mira si usted vive mal no llega aquí, dijo el ángel: no llega aquí! Tiene que ser, ser buen cristiano, usted vive malamente, sin casarse! Así que egrese y diga a su gente a la comunidad que estamos viviendo así, sin casarnos no estamos en camino de la salvación.

Entonces dice que regreso sin dificultad ninguna, entonces salió del éxtasis y entonces vio ahí, y entonces empezó: mira usted vive sin casarse si no se casa esta perdido si se

muere no llega a ese sitio usted vio, no llega! Así que vaya a enseñar a su gente! Además tiene que arreglarse. Lo que decía, lo que decía la iglesia, le decía en grabador y todo eso le decía. Entonces el vino y se despertó y entonces pues lo tenía gravado en la mente, lo que había visto y arreglarse, y además casarse. Este [referencia a foto de Ramón Oronoz] este señor, predicaba a la gente, no, en su lengua. En su lengua decía mire que esto y esto. Quien no cumple los mandamientos de Dios no se salva, quien no va a la iglesia no se salva, ese [referencia a fotografía], ese lo decía de rodillas, sentado de rodillas, así hablando de rodillas en el suelo. Y entonces, así predicaba de rodillas, yo lo vi, lo vi. Bueno, después que lo bauticé ahí andaba. Cuando se oyó la noticia de que había tenido éxtasis y empezó a predicar, a decir verdades y, y la gente no le creía, sobretodo en la comunidad. No hombre, este, este no es un buen cristiano, vive borracho, no esta casado así que para que predicar, no vamos a creer en nada, decía la gente, la gente no lo creía. Entonces dijo que le dijeron que estuviera un año separado de la mujer y después si pasaba, se casara. Estuvo cumpliendo un año, separado de la mujer, solamente comía en la casa de su mamá lo demás... Y claro entro la sospecha de la mujer no, ese tiene otra mujer (rizos) tiene otra mujer. Si claro la sospecha, la gente, la mayoría de la gente... Entonces estuvo un año como ayunando, ayunando, no bebía nada dejó la bebida cachiri, todo eso lo dejó. Y comía lo que necesitaba nada más. Y después en ese trayecto, en ese tiempo decía la gente mira Oronoz esta predicando, no vamos a creerle nada porque el es malo, no esta casado y es un borrachón, engaña uno.

Después de un año, yo estaba en Kamarata, en la misión de Kamarata, después que estuvo un año separado de la mujer y, estaba diciendo mira ustedes no le pueden decir eso. Mira el ejemplo de San Pablo, con ese explicaba. Mira, San Pablo era malo, después se convirtió, empezó a predicar, la gente no lo creía nada pero, mira ahora es un santo, un santo. Y así mismo puede suceder a el ,entonces no podemos negar (incomprensible), desde que uno se convierta de verdad, de verdad y, uno se equivoca. La gente siguió diciendo, no yo no lo creo. Pero llegó mucha gente , gente de lejos. Entonces se juntó mucha gente en la comunidad para escuchar sus palabras.

Después fue ahí, a Kamarata, y me dijo padre mira esto, y esto y esto y me contó todo lo que le había sucedido. A bueno está bien, puede comulgar. Puedo comulgar? Por que

no? Claro si usted esta convencido de que va a mejorar su vida, va a seguir el camino? Después de eso me dijo que la gente le había dicho que no viviera con su mujer por un año y que ya lo había cumplido. Bueno, si, esta bien, puede comulgar. Y entonces, fue a la misa y después de la misa comulgó y predicaba de rodillas a la gente de toda la comunidad.

Después me dice: Yo voy a casarme. Esta bien. Usted me dijo que me va a casar aquí en mi casa. Estuve una semana preparando otros más, cincuenta más matrimonios. Como havia aconsejado, mira esto y esto. Cincuenta matrimonios más con el. Havia que cumplir el mandamiento, lo que decía la iglesia, lo decía este, no? [apontando para a foto de Ramon Oronoz].

Lo que havia dibujado, havia dibujado este [referencia ao plano do profeta]. Mira este es el camino, estamos en el mundo, en la tierra, el que quiera ir recto, tiene que seguir este camino, el camino de los mandamientos de la Iglesia. Recto, vivimos aquí y morimos y si cumplimos este, la ley, los mandamientos, todo, las enseñanzas de Jesús así. Ahora, ahí otro individuo, gente, esos van por cima si no se convierten no llegan, no llegan al camino, el lo decía. Y aquí, en este, en este camino [refere-se ao caminho mais longo, à direita do desenho] esta orekoton, este es la iglesia chochi, donde rezan, este es la iglesia, o la iglesia de Aleluya. Orekoton es hombre que reza Aleluya.

Bueno, ahora ahí, el que no, no; aquí van los que fuman, los que bueno, piache. El infierno es, el que quebranta ya esto ya no, bueno, no hay remedio, aquí va. Ahora, el que muero con todos los sacramentos sin purificarse aquí, en la tierra, con la penitencia, enfermedades aceptado por causa de Jesús, los que hicieron mal o, o no lo hicieron bien, bueno, perfectamente ahí esta el lugar en el purgatorio. Dice, no se puede ir recto ahí se detiene, tiene alcabala, como especie de alcabala, no? Si uno se va por allá a Bolívar, ahí esta la alcabala, bueno, entonces así. Todo eso, así es, lo decía él. Bueno, eso es lo que decimos, no también. La religión dice hay purgatorio, si no esta uno purificado totalmente de todas las faltas que aya cometido, si no recompenso y hizo penitencia ahí es que se paga, pero después paga la deuda.

Bueno, el lo sabia, lo sabia porque lo havia explicado, en ese momento de éxtasis le habían explicado todo eso, y esto y esto. Esto es la Iglesia que rezan aquí y aquí esta la

iglesia de los San José y yo no se quien más, y San Miguel y todo eso lo tiene esto, todo nombrado, paraíso. Aquí esta Dios, wei, Dios. Bueno, luz, se dice wei es luz, sol, luz divino Dios, wei. Eso es lo referente a Ramón Oronoz.

Y después, después estuvo, bueno, si seguimos visitando los caserillos por allá, los dos. Yo decía la misa, predicaba la palabra de Dios entonces al terminar la misa, mira! Tomaba la palabra. Mira lo que dijo el padre. Después yo terminé de predicar y decir la misa, entonces, el se paraba: Hermanos, ustedes han comprendido lo que dijo el padre rezando la misa y esto, lo entendieron? Si no lo entendieron es así, y así, y así. Yo también lo vi, esa es la verdad, es la palabra de Dios y todo eso. Seguíamos otra vez, cogía mis palabras y decía, miren esto y esto, y alegría, Mira me ayudó en ese sentido, este y este [Ramón Oronoz e Lucencia] fueron los que colaboraron en la predicación. Recorrimos toda la región. De Casabe por allá, Uriman, Kamarata y el también siguió después.

Después, ya no creyó más, eso que creyó antes la religión católica ya no creyó. Cree así en la palabra de Dios y eso. Después que se bautizó may en la Nueva Tribu, fueron los americanos que fueron allá y allá, primero estuvo tres ahí, sin decir nada, sin decir nada. Yo les pregunte cuando estaba ahí. Llegaron por la noche y, entonces, un paisano mío me dijo: Mira llegaron unos criollos esta noche. Ah! De dónde vienen? Dicen que vinieron visitar la gente, la comunidad, a ayudar. Ah! Esta bien.

Nadie, la ley de la misión es antigua, no admitía ningún enviado, ningún, sobretodo la religión, no podían meterse sin permiso. El dueño, o lo que sea, el que tiene jurisdicción era el Obispo, los otros eran colaboradores, son los que podían estar enseñando, los otros demás, nada! No podían. Sin embargo, entraron ahí. Entonces les pregunte: Ustedes tienen permiso? Si, si tenemos. No pueden entrar aquí extraños, nosotros somos que estamos aquí enseñando la gente, somos encargados de aquí, ustedes si no tienen permiso pueden regresar. Así fue.

Entrevista com Sra. Benedita

Santo Domingos

07/06/2001

Tú viniste investigando sobre la abuela Lucencia.

Abuela Lucencia fue quien comenzó, yo no se bien en que año porque cuando comenzó yo tenia dos hijos nada más, por lo menos mi hijo tiene 29 años, este que está trabajando a horita cuando estaba pequeño fue que comenzó con esa , esa, historia, vamos a decir así.

Mi abuela Lucencia recibió la bendición de San Miguel Arcángel. Según lo que ella nos contaba, le daba una ostia pero ostia azul, se, lo daba, ella lo se recibió, entonces ahí se fue, ella se fue, como se dice, estaba transformándose en el cuerpo de ella, así. Entonces San Miguel hablaba a ella y ella le hablaba a la gente. Le decía que viene, el mundo se iba a terminar, no el mundo sino que nosotros somos el mundo le decía San Miguel a la abuela, entonces la abuela le contaba a los demás y cantaba le daba sus canciones a ella, y entonces la abuela empezó a cantar y predicarlo todo eso así, no. Entonces le dejaban las botellas vacías en la mesita, un altarcito, lo que San Miguel le pidió que le hicieran un altar. Entonces la abuela hizo un altar pequeño con los santos así, corazón de Jesús, la Virgen así, todo así. Entonces bueno, ahí San Miguel le pidió también que, que la gente que se rezaban por el pues, orar, mejor dicho, y entonces empezaron a orar con la abuela y bueno. Así la abuela se fue alejándose de su casa, la abuela con 70 años más o menos por ahí, 75 años. Empezó a caminar a predicar hasta llevo hasta Kanaima, Paragua, Kamarata, Uriman, todas esas comunidades llevo la abuela porque San Miguel la mandaba a caminar, a predicar pues. Y sanaba gente, los que creían, los que tenían fe se curaban, los que no tenían fe no hacías nada, los que tenían fe, bueno, la botella que dejaban en le altar se llenaba de agua bendita, solo así, como crece el agua corriente así se llenaba hasta la boca, hasta la boquita de la botella ahí se orillaba el agua entonces el otro día la persona va a retirar su botella de agua, hasta yo mismo, yo lo entregue también, mi hijo estaba enfermo, con eso mismo la cure. Así fue la historia de San

Miguel, San Miguel es un santo que le gustaba ayudar a las personas pobres pero algunos como yo te dije, algunos le decían no eso es pura mentira esto del sueño visión, lo que se yo, así, toda la gente se reían de ella pero ella para adelante se echaba su predicación para adelante por todas las comunidades. Hasta el fin se quedó, ella se enfermó porque según que los maridos de las hijas empezaron a pelear y rompieron la botella donde tenía agua bendita lo que le había bendecido de San Miguel, ahí se enfermó, por botar eso y la abuela se quedó enferma, enferma hasta el fin ella le dijo: ahora si yo me voy, ya yo predique, ya no podía terminar de predicación pero ya me quebraron estoy quebrada, o sea que me rompieron mi fuente donde iba a ir así que yo no voy a descansar, así se quedó la historia de San Miguel. San Miguel tanto le cantaba lo que dice, quiere escuchar?

Canto

Esa es una canción que cantaba San Miguel, si eso es todo eso es la historia lo que tu buscabas.

Ahora, Dr. José Gregorio horita que esta trabajando todavía también se transformo en el cuerpo de mi primo-hermano. Eso todavía existe en Mapauri, en Santa Cruz de Mapauri, a lo mejor llegaba de escuchar eso...

G: Sr. Emiliano ?

Si, mi primo-hermano, el es tarda-mudo. Bueno, a el se le encontró también el Dr. José Gregorio. Bueno, casi mayoría no cree, mayoría cree, llega gente hasta de aquí de Brasil se han curado la gente, hasta lo han operado, se regresan operados, aliviados y todo, ese es la historia de ese nuevo, ahora la abuela Lucencia era...

G: Cómo fue la visión de la abuela Lucencia? Estaba trabajando en el conuco...

De la abuela? No ella estaba, ella venía. Ella se levantó para ir a la misa, verdad, para irse a la misa se levantó en la mañanita, yo creo que ese fue el día, el día viernes que cayó fue eso. Apareció ahí cuando ella se levantó a lavarse la cara. Entonces, "- a dónde va? ", "- me voy a la Iglesia" "- OK, se vaya para la Iglesia pero tómame esto porque yo vengo de parte de Dios". Entonces como siempre la viejita ha tenido su cuento de anteriores así, (cuando uno lo hace la cruz se cae el Diablo, verdad? OK.) Entonces ella

hizo la cruz a ver si ese se cae si es el Demonio, pero no se cayo, "-que crees tu? Yo no soy Satanás." Entonces le puso esto: "-Vengo de parte de Dios para que tu me creas, si no me crees, no creerás a Dios. Entonces ella recibió (ella siempre nos dijo) ella lo tenia, era una ostia, pero azul, si recibió, le puso en la mano, entonces lo agarró si como postre que recibió la Virgen de Coromoto, cuando vio era así, pero estaba clarito, clarito, pero tenia una imagen adentro, pero como la abuela no sabia todo cosas bien ella lo guardó en una botella, ella lo guardó.

Sí, ella lo puso en una botella vacía, lo cerró porque San Miguel le dijo que lo guardara: "-Este es el poder con que tu vas a trabajar con toda la gente que esta sufriendo de todas las enfermedades", primera vez eso fue que dijo. Cuando ella recibió eso, no fue más a la Iglesia, se quedó dormida. Ella se sentó "Siéntate! No te pongas así." Y se sentó, se quedó dormida hasta las nueve de la mañana cuando ella se despertó, no havia nadie. Lo que vio en la mañanita no lo vio. Entonces pregunto a su esposo: "-Domingos! (Domingos se llamaba su esposo) tu no lo vistes un señor que vino vestido de blanco así?" "- Adonde iba estar viendo yo! Yo no lo vi" "-No, vino por aquí hablo conmigo, me dijo, esto, esto, esto", le contó. "-Ah, no se, ese es el sueño tuyo!", dijo el viejo. "-El sueño no! Me levante para irme a la misa!" "-No se." Así se quedaron. Pero la vieja si, la abuela si, siguió con su predicación, bueno hasta el fin, así fue, eso cuando ella se iba para las misas primero le encontraba como un sueño en el comuco, pero ella se asustaba, todo el tiempo se asustaba, se asustaba en el comuco sacando yuca o limpiando llegaba un hombre vestido de blanco con unas alas y eso la asustaba.

G: ella lo vio otras veces? En la casa fue el primer...

No, en la casa que la agarró, otras veces si lo encontraba pero se desaparece rapidito, como el sabia que la abuela no tenia fuerza, se asustaba rapidito entonces se desaparece rapidito. Entonces y busca y busca y nada, entonces después ella pensaba porque la abuela cantaba unas canciones de los antiguos que se llaman Alehya, ella siempre cantaba nombrando a San Miguel, y a San Miguel y ahí fue que comenzó con eso. Si canciones de ella no es para nada, cuando esta en el comuco siempre canta de Alehya, nombrando a San Miguel, todos los santos. Bueno, entonces por ahí fue, entonces cuando ella fue a Santa Elena, ahí en Manakrü fue que ella lo recibió.

Bueno, Alehuya son los que cantan y dicen:

Canto

Con eso terminaba, con eso todo tiempo cantaba la viejita porque le decía: tu nos dijiste un camino bueno para irse para el Paraíso, eso lo que cantaba la abuela, ese es Alehuya.

Entrevista con Francisco Loyola

Santa Cruz de Mapaurí

10/06/2001.

En aquel año yo no sabía lo que quería decir San Miguel, tampoco la abuela lo sabía. Y resulta que eso fue un día ocho de diciembre, el DIA de la Inmaculada Concepción. Entonces la abuela estaba ese día, bueno, le dijo a mamá y papá no vayan ni a la cacería ni para allá pues hoy es fiesta sagrada de la Asunción de la Virgen Maria pero ellos no hicieron caso, ellos fueron, como no teníamos nada, no teníamos nada como comer pues, entonces papá fue a pescar y a cazar algo de pava y eso. Salieron y nos dejaron solitos pues, con la abuela, nada más yo y mi hermano que era, era niño como este. La otra o sea la hermana de nosotros era, apenas tenía un año y pico mas o menos, pero sabía hablar.

Entonces nosotros nos quedamos, éramos tres nada más y la abuelita quedó con, con nosotros pues y lo que se presentó fue, como siendo la hora entre tres tres y media de la tarde y ahí llegó el que apareció pues, llegó y le saludo. A mi abuelita le dio pena, la pena para, como ella no sabe hablar en castellano entonces en su interior ella decía oye como voy a saludar a un, un criollo que viene por ahí, a veces pasaban los mineros que iban para las minas o de cacería también, entonces a ella le dio pena pues de saludarlo y hablarle su, el castellano. Pero, así mismo se acerco el misterio llegó y le llegó ahí y le saludó pues, le dijo: "la paz sea contigo", esa fue la primera palabra que le saludó a la abuelita, la paz sea contigo, y después comenzó a hablar en Pemon, o sea, nuestro idioma. Ahí comenzó a hablarle pero entonces la abuela se volteo porque tenía pena, no y oye quien será? medio vio y se agacho la cabeza. Entonces ahí estaba medio, anunciando la , los finales del tiempo, que va a pasar esto también le comento o sea que

en el tiempo de la creación, también le dijo que el, el que fue compañero del fue este el ángel, el ángel que se rebeló contra Dios, también le comentó eso: " yo fui compañero de este, un ángel que se llama Luz, solamente dijo así Luz, entonces el fue compañero de nosotros y no, y después se rebeló contra, contra Dios, yo soy del tiempo del mismo, así mismo le dijo: yo soy del tiempo de cuando Dios creó el universo total, entonces, así le fue comentando la historia y entonces la abuela después , mas tarde, cuando le despidió mi nombre es Miguel, solamente dijo mi nombre es Miguel, pero no dijo que San Miguel Arcángel pero, o sea Miguel, solamente Miguel. Y después cuando ya... cuando estaba por despedirse le dijo esto: Mira el cerro que se ve de aya el cerro Monte Roraima, eso es la, una Iglesia así también le estaba comentando eso, no, los cerros grandes, esos es que son la iglesia, ahí es que están los, las armas de los que murieron, están toditos ahí metidos en esos, ese monte Roraima.

Cuando yo llego aya va a haber, o sea, como señal, o sea que va haber, va a sonar como un trueno cuando este pisando la cima de aya arriba, del monte Roraima, ahí es que va haber, o sea que va a sonar, tronar pues y era verdad que cuando llega, primero para aya comenzó a tronar, o sea así como en forma de un trueno, entonces fue así como le estaba comentando. Y los, los niñitos estaban pues ya con la curiosidad allí agarrados del palo estaban observando al, al misterio, el ángel podemos decir, entonces estaban jugando y todo, bueno los dos niños estaban viéndolo a el pero, pero la abuelita no quiso ver y más tarde cuando ya se despidió pues, fue que lo vio. Tenía así trajes como militar, cargaba la espada, vamos a decirlo así, espado o otra palabra el saibro así grande lo tenía aquí en su, en su, como que, en donde meten la espada él lo tenía ahí, lo tenía ahí pues. Entonces ahí fue que comenzó a temblar la abuelita y vio, oye quien será esto, porque no se figuraba como la figura de indígenas así como nosotros sino que como un criollo y tenía las botas así, así como los antiguos romanos, ve. O sea las sandalias como los militares, pero romanos, tenía toda la forniture deso. Y, y ahí no, no se dio cuenta pues de todo eso sino que, claro porque ella no sabía leer la Biblia y no sabía decir ángel que significaba, que significaba ese arcángel, que significaba Miguel. Porque solamente dijo Miguel, no dijo San Miguel, sino que Miguel así!

Entonces ella estaba con muchas dudas ahí, oye, oye quien será este, que misterio es esto. Bueno lo pensaba ahí. Pero yo, yo al momento iba estar con ella pero, o sea pero me acosté en mi chinchorro y ahí me puse a dormir. Claro que yo tenía más, más edadcita ya tenía casi (aquí donde aparece la foto yo tenía diez, once años mas o menos) entonces el, el misterio me hizo dormir pues y no pude ver a ese a esa persona sino que los dos hermanitos míos si lo vieron pero eran niños ignorantes que no, que no sabían nada quien era. Entonces después cuando ya, se, se cuando comenzó a elevarse ahí fue que le salio las alas, ve, entonces los niños lo vieron. Entonces, bueno, como un niño inocente decían que era el gavián, un gavián grande que estaba volando ahí. La abuela ahí, ahí comenzó a ver también cuando estaba elevándose así al cielo. Entonces, y así quedó. Y nosotros, bueno, después que ya se fue bueno me desperté llegue ahí y la abuela me dijo: Oye mira un misterio, no se quien era casi así como un hombre blanco tiene sus cuestiones aquí (informando sobre a espada) y el es así, tiene un, unas botas así largas pero en forma, o sea pero no decía, no decía que cargaba zapatos de esos de los romanos sino que trato de explicarme pero ella no pudo explicar eso. Y entonces cuando llegaba mi papá, fui yo que corrí a, o sea al encuentro de mi papá cuando venia, no y le informe eso, mira papá parece que alguien apareció luego, este mira mi hermanito se llama Celso y la otra se llama Caridad. Entonces ellos también venían coligo ve corriendo, decían papá vimos un gavián grande, grande un enorme gavián. Entonces papá sabia mas o menos porque el fue un religioso católico y muy devoto a, o sea a los santos y a los Ángeles también todos. Entonces trato, más o menos adivinaba, oye que será eso, un gavián grande así? Y la abuelita estaba allí llorando, no cuando llego mi papa y, y mando a arrodillar a mi papa dijo: "mira yerno arrodilles ahí! Un misterio vino para acá y fue así, así, y cargaba el, cuestiones, un misterio completamente". Que dijo? Cómo se llama el, el personaje este, decía no me dijo su nombre era, era Miguel nada más, Miguel, así nada más Miguel. Ah, entonces ahí fue que papá mas o menos trato de adivinar el nombre de ese misterio pero todavía los hermanitos míos seguían decían pues diciendo que era un gavián y estaba volándose de aquí y dejo la planta de yuca dejó un poco así quebrado, ve. Cuando se despego fue, con la ala creo, tumbo todo casi al hedor de la carruata aquí donde, teníamos nosotros. Y ahí fue que ya comenzó... papá bueno

trató de saberlo pero no pudo, pudo adivinarlo. "Quien será eso?" No me dijo Miguel nada más. Y mas tarde o sea que una noche volvió a soñar mi abuela ahí también otra vez le, le pero anuncio otro, o sea que comenzó a anunciar otras palabras más: "vaya y predique! Vaya por todas las comunidades y predique ya que usted conoce a partir de estos momentos usted" a pesar de ella era una viejita de, mi abuela tenía mas o menos como ochenta o setenta años ese, ese DIA cuando apareció el misterio, tenía setenta o ochenta más o menos por ahí, ella era, era un ancianita, ve. Ve que en la foto ya aparece ancianita. Entonces a partir de este momento, con esta sabiduría usted va a llegar y va a predicar, le dijo así. Y como canciones también le, le canto unas canciones – mamá sí, las sabe cantar muy bien. Y la abuela se despertaba era cantando, ve, cantaba y cantaba, rezábamos así. Éramos familia humildemente, trabajábamos en el comuco de eso nada más que, claro hasta este momento nosotros bueno, como la cultura estamos, como la costumbre de nosotros estamos, vivimos así pues. Entonces eso fue en el comuco que apareció el, el misterio, no. Entonces llegaba y comenzó pues a predicar ahí mismo con nosotros, un misterio, mira este así, así y así, todos vamos a rezar todas las mañanas a la hora que sea o sea mediodía, vamos a rezar... Y así comenzó también a rezar ella y ella era terciaria de la orden de los capuchinos menores entonces por ahí fuimos con ella rezando estuvimos casi cinco años vivimos aya en, por Icabaru, de San Jerónimo, un poquito más adentro, ahí donde aparece el ángel, ahí que vivíamos nosotros. Después salio a hacer la casa, por cierto esta que aparece aquí, fue la casa que hicimos nosotros después de aya salio y hicimos una casita una churuata. Y ahora, ahora el pueblo se llama San Jerónimo porque ahí vivió, todos nosotros vivimos ahí, mi tío se llama Jerónimo también trabajaba como agente de aerpostal, el si trabajaba como empleado entonces ahí la gente pusieron ese nombre de mi tío y ahora es un pueblo, como este, un pueblecito grande ya.

Entonces la abuela, bueno, la abuela ahí comenzó, sabes que los guajiros también vendían la, la, el cuadro de los imágenes de los santos, por ahí fuimos que, por ahí fue que descubrimos el, o sea, el ángel porque un guajiro venia y sacaba el cuadro de San Miguel. Entonces al ver la, la imagen del ángel ahí fue que mi abuela que ya sabía que era el ángel que aparece, lo reconoció, fue, fue este que apareció, fue este mismo, así

mismo como está! Tenia su cuestión aquí, o sea la espada y las botas, era todito igualito, ahí se recordó todo llamo a mi papá y a su hijo Jerónimo. "fue este hijo, fue este que apareció!". Nosotros vimos y los niñitos también reconocieron que era el mismo entonces llamó mi papa el doncito de la foto llamando como que era gavián porque como tenia las alas. Entonces dijo este fue el que vino anteayer, o sea que el que los vieron, entonces le dijo: papa este es un gavián que voló después de hablar con la abuelita ahí fue este, el guajiro también como inteligente y muy religioso católico, también le pregunto a la abuela: "Con que nombre te, que te dijo este ángel?" Me dijo Miguel, entonces para completar, el guajiro dijo: "este se llama San Miguel Arcángel", así nada más y ahí, por ahí que nosotros nos basamos pues de, de llamarlo así de San Miguel Arcángel porque ya todo la abuelita lo identifico viendo la, el imagen en el cuadro, ahí que dijo bueno todos hasta este momento lo llamamos de San Miguel que le apareció a la abuela. Así paso la historia.

Entonces la abuela comenzó a recorrer todo esto, comenzando de Santa Elena, de su propio pueblo también aquí predico, todavía aquí ni era pueblo, la gente vivía aquí dispersamos por aya, por aya y por aya. Fue después que venimos para acá nosotros formamos el pueblo, porque papa también el nació por aquí y vino para acá construir el pueblo y hasta los momentos bueno, estamos, estamos desarrollando la comunidad de esa manera de esa forma.

Y esto, no se, antes esto no era pueblo y aquí la abuela vino y predico y vamos a formar la comunidad como los cristianos que también formaban la comunidad cristiana entonces vamos hacerlo nosotros también que somos seguidores, como bautizados y a nombre de Jesús Cristo, bueno vamos a continuarlo, vamos a hacernos cristianos, pues, vamos a formar la comunidad cristiana aquí, vamos a hacer una capillita, por cierto el finado reverendo Pe. Cesáreo fue quien vino para acá y fundamos la capilla esta que esta aquí horita que es actual a hororita mismo. Y nosotros no queremos abandonarlo, o sea otros, otras iglesias de otro tipo sino que eso mismo va a estar, sino que vamos a construir pero en otro lugar apartecito, si podemos hacer la construcción de la iglesia pero dejando este como el museo ya.

Entonces bueno, la abuelita vino para acá vivimos aquí también ella vivió y de aquí recorría la, la para aya, a la zona para otras comunidades como Kavanayén, Santa Maria del Vapor, Uriman, Kamarata, Kanaima, San Miguel de Saurarupea una comunidad por aquí, eh, cerca de Uriman, ese San Miguel de Apakaraken, algunos lo llaman Apakara, donde esta viviendo el He. Oronoz también fue, después que ella tubo esa visión a este también le toco pero la historia no la conozco no la se muy bien, sino que después de eso, mas o menos dentro de casi un año, o dos años mas o menos fue que comenzó también este, el He. Oronoz. Claro porque ella con fe predicaba y a la gente también le hizo creer en mucho, o sea en eso, toda la gente cree estaban creyendo en ella pues.

Entonces la gente como querían saber, para creerlo más traían el envase así como este y dejaban los envases ahí en la mesa para agarrarlos, o sea son, eso lo llaman agua bendita, cuestiones así para, para curarse de la enfermedad. Dejaban eso en la mesa y ella cerraba la puerta y a la vez ella salía pues y dejaba la puerta cerrada. Dentro de una hora mas o menos como esta en contacto con el espíritu, le llamaba la atención pues por medio del espíritu, ya abría la puerta y todos esos envases estaban llenos de, de agua de diferentes colores, otros salían así como azul, otros así amarillos, tá todo así. Entonces la gente al ver eso se sorprendía pues, se admiraban mucho y creían o sea creían en ella y en el y todo eso hasta este momento pues ya nosotros todavía estamos llevando ese mismo culto pues creemos en San Miguel y todo eso.

Pero para ampliar más, más la historia, o sea mi mamá si, ella sabe mucho la historia

G- Como ustedes llevan ahora el culto?

Bueno lo culto, eso nosotros lo decimos no aquello los bailes de Alehuya y canciones carismáticas, o sea en nuestro idioma cantamos y hacemos, o sea cantamos como en forma de aguinaldos pero eso también culto pues lo hacemos en la iglesia y ahí nombramos a los santos primero nombramos a Dios y después a los santos, ve entonces lo llamamos así, pues, culto, o sea es la oración que hacemos nosotros.

Y cuando la hacen?

Los sábados y domingos, si los sábados y domingos hacemos ese culto o sino también hacemos... antes si los que hacían ese culto ya se están, vamos a decirlo olvidándose de

eso porque antes lo llevábamos así como una forma de baile. Parichara, otros hacían así no, los bailes de esos de Alehuya donde uno nombra a los santos donde nombran a Dios, todo eso, pero eso así bailando, de una forma bailando. Pero no son solo bailes son casi como salmos, esos son salmos también alababan a Dios y con las palmas de las manos así todo eso. Eso lo hacían antes cuando comenzó la abuelita a predicar pero horita mira ya se esta olvidando mucho. Sino que tocamos con la guitarra nada más y cantamos y así estamos haciendo cultos. Yo quería, si quiere grabar un aparte, una canción...

Entrevista con Antonina de Celis Loyola

Tradução: Angel Custodio Loyola

Santa Elena de Uairén

22/06/2001

Bueno, como dijo ella la abuela Lucencia temprano se caso a los doce años y ni si quiera ella tenia un compromiso con ese señor pero por una decisión de sus padres ella tuvo que aceptar ese matrimonio con ese señor que era mayor. Su esposo era Carlos de Celis y quien caso a ellos fue el Pe. Ignacio proveniente de Brasil. En esos tiempos los matrimonios se celebraban en la Comunidad de Paray-tepuy, casi la mayoría de la gente de Paray-tepuy conoce esa historia.

Entonces después de tomar el matrimonio pasado un tiempo y con el abuelo Carlos de Celis tuvo que tener cinco hijos que eran: Amado, Isaura, Maria, Antonina y uno que falleció. Entonces después de tener los cinco el abuelo tuvo que fallecer entonces después de mucho tiempo el mismo hermano del abuelo Carlos de Celis tuvo que tomar a la abuela Lucencia como mujer y con el tuvo que tener otros cinco hijos más: Jerónimo, Consolación, Clemencia, Pilar y Carmelita. Así pasó sucesivamente hasta que falleció en Icabaru el abuelo Domingos, que era su segundo esposo, que era hermano de Carlos de Celis. Entonces de ahí que la abuela solita, viuda se pasaba ese sufrimiento (Ahí fue que le apareció San Miguel Arcángel)

Bueno, entonces con eso después de tanto sufrimiento fue que se le apareció el milagro que era San Miguel. Si su vestido de yérsey, general algo así y cargaba su espada. Entonces al principio no dijo que era San Miguel, apareció le dio saludo, saludo normal y este hasta conversó, pues, en el idioma indígena. Lo veía como un criollo, pero hablaba en Pemon. Y empezó a conversar y le dio masaje que recurriera las comunidades a predicar la buena noticia las canciones que le iba a enseñar, cuando llegaba diciembre que cantará las canciones cuando cantaba Aleluya para quedar feliz, eso lo que dijo, que reuniera toda la gente y predicara esa aparición que tubo San Miguel. Entonces en ese tiempo, en la aparición estaba un hermano mío que es Caridad y Celso en esos tiempos estaba pequeñito y Francisco, por esa aparición se quedo dormido pero los dos menores si lo vieron.

Entonces hubo unas conversaciones y después dijo que, que era San Miguel que anunciara que el fue uno de los, como es? Que el fue uno de los del ejercito en el cielo que el tuvo que castigar a Lucifer que actualmente es demonio, verdad? Esa historia va un poco al lado de la historia de Lucifer que era también uno de los jefes pero cuando dijo lo contrario el fue el que lo castigo con el tubo

Y así, bueno, pues el subió y empezó a cantar la, la segunda canción y al final fue en canción que fue que se presento que era San Miguel Arcángel y a la despedida dijo, dijo pues que anunciara esa noticia. Y de ahí fue que ella ... y antes de eso también le dijo: cuando yo llegue al trono usted va a escuchar algo, algo así como un trueno entonces ya se fue y a las doce cuando mi mamá y mi papa estaban por allá en el conuco y escucharon ese trueno, verdad, ese ruido. Y cuando llegaron, inmediatamente la abuela hizo arrodillar a mi mama y mi papa y dijeron un padre nuestro, rezaron después les contó toda esa historia. Y ahí, bueno, la abuela empezó a recorrer todo, La Paragua, Kamarata, Uriman, El Dorado, todo eso, todas esas comunidades que están en este municipio. Y algunos padres lo creían, otros no lo creían.

Y también en esos trabajo, ella les bendecía el agua. Le decía a la gente que trajeron un envase, su envase, entonces el Pe. Cesáreo que también tenía tiempo aquí en, en esta zona lo bendijo, pues, a la abuela que ella predicaba y que ella bendecía el agua. Entonces la abuela con esa misión de San Miguel Arcángel hacia ese trabajo y a la vez

se encontraba con Dr. José Gregorio. Pero, la abuela al Dr. José Gregorio, no sabía quien era el Dr. José Gregorio pero después.

Entonces con ese trabajo la abuela predicaba y bendecía el agua y cada vez que bendecía el agua le aparecía el Dr. José Gregorio. Siempre comentaba para la gente porque no escuchaba, entonces la abuela preguntaba quien es, quien es que la acompañaba. Y bueno, entonces ahí fue que comenzó el trabajo conjunto y pero entonces fue después que se apareció el Dr. José Gregorio, ahí fue que ella lo identifico en un frasco, en un envase de vidrio lleno de agua, entonces fue ahí que vio que era el, en un envase de vidrio ahí que le aparecía la imagen del.

Entonces era que la abuela bendecía el agua y el aparecía ahí en el frasco la imagen de Dr. José Gregorio, pero ella no sabía como le decían. Pero entonces después con esos comentarios nuevamente paso un milagro donde Dr. José Gregorio aparece en un envase, frasquito a todos, entonces ella dijo este era el que siempre bendecía el agua y la gente que lo conoce dijo no este es Dr. José Gregorio el que falleció en Caracas. Entonces después de eso, después de mucho tiempo aparece, hay la aparecían en Santa Cruz de Mapauí, que actualmente, donde esta la churuata, donde usted duerme ahí a un señor, al Sr. Emiliano. No fue exactamente ahí sino que en un campo, eso fue en un tiempo de hambre, un tiempo fuerte que hubo aquí, un tiempo de sequía, entonces ese sufrimiento se le apareció al Sr. Emiliano, después fue que trajeron el cuadro y ahí sucesivamente la abuela siempre llenaba las otras comunidades predicando esa noticia de que tenían que prepararse que, o sea que anunciaba los fenómenos que Dios se ve por grande tiempo, sobretudo las lluvias, las inundaciones, la sequía, el hambre, todo eso lo que había dicho San Miguel la abuela anunciaba. Así era que la abuela recorría las comunidades hasta llegar su vejes ella seguía con ese su trabajo. Pero, llegó la hora de su muerte, pues, fue ahí que, donde dejó su trabajo y todavía esta el Sr. Emiliano esta llevando su trabajo, el trabajo con el Dr. José Gregorio. Han visitado mucha gente, bueno, han venido de Alemania, así, bueno, internacionalmente han llegado y bueno, algunos se han curado, los que han tenido fe. Pero ahí llega gente que no lo cree, ahí, entonces, si no tienen fe como quieren que se vayan a curar.

Así es la biografía de la abuela Lucencia.

G: Y usted sabe algo de San Miguel de Caroni? Por que lo que he leído es que ahí cerca de Uriman havia una comunidad que cuando llego los cantos de la Sra. Lucencia eh, el He. Ramón Oronoz tuvo una visión y ahí la comunidad cambio su nombre para San Miguel y que ahí se rezaba mucho...

Claro hay mucho, hay mucho horita, en otras comunidades que visito la abuela, hay mucho que han, que han cambiado y que han tenido esa vocación.

Al principio el He. Ramón, este de Uriman, cuando estaba en la religión católica, el bueno, este, como decir? Eso fue un, una propagación de cantos, de aguinaldos casi todas elaboraciones para que los que han seguido en casi todas las comunidades...

G: Y como llego eso?

Bueno, la abuela visitaba para allá, como te dije, la abuela llegaba a Uriman, a Kamarata, Paragua, El Dorado, esa zona, todo eso, ella tubo que cumplir esa misión lo que le havia dicho San Miguel

G: Es que he visto, leído una versión que dice que se gravo los cantos y la historia de la abuela Lucencia y que un señor fue llevando esa grabación a muchos lugares...

Bueno, este, a parte de lo que la abuela llegaba, por ejemplo a Uriman, entonces, la gente, con ese comentario, no? Entonces la gente cuando escuchaban que la abuela iba a llegar, se reunían, creían pues, y algunos se reunían por curiosidad, pues. Y entonces la gente que venían casi que la mayoría gravaban, el mensaje.

Sra. Antonina

Hay una prima, en el Km. 77, Regina, ella fue que acompaño la abuela casi la mayoría de sus viajes, mama dice que ella lo sabe todo, ella tiene anotado todo en las visitas, las historias, ella que sabe más lo que ha pasado

Pero como te estaba diciendo, casi la mayoría tienen gravado las canciones y, bueno, el He. Ramón después de eso fue que, que empezó a acompañar a la abuela Lucencia. Eso son canciones, aguinaldos muy bellos que, cuando la abuela empezó con su noticia a invadir, pues esos son cantos bonitos que he escuchado también en grabaciones he escuchado...

Sra. Antonina

Bueno, así fue mas o menos pero esta la señora Regina

Sra. Antonina

G: *Cómo era cuando recibía San Miguel? Me dijeron que ella se encerraba en una casa sin nadie para recibirlo...*

O sea, la comunicación?

G: *Si la comunicación*

(Pregunta para a Sra. Antonina)

Sra. Antonina

Exactamente, la ultima vez que tubo esa conversación, comunicación fue en el momento de la aparición de San Miguel pero de ahí el mismo San Miguel le dijo la abuelo que iba a haber dos personas que van a estar en contacto del mensaje de todo lo que esta pasando, el Dr. José Gregorio y Santo Dionisio. Santo Dionisio, con ese si hablaba en, en. Entonces con esas dos personas fue que la abuela a través de un cuarto... y a través del sueño, a través del sueño también, ella recibía esa, esa comunicación, ese mensaje y en el momento de la oración porque era ella ya la destinada, por la mente a ver a las dos personas. Cuando hacia la oración ella concentraba y ya.

Sra. Antonina

Pero bueno, como estaba diciendo mi mama es que en el sueño fue que, en el sueño es que siempre se, claro en el sueño es que le decía como claves y después en el momento de la oración, así que se mantenía en contacto.

G: *Y Ramón Oronoz, también tubo contacto con...*

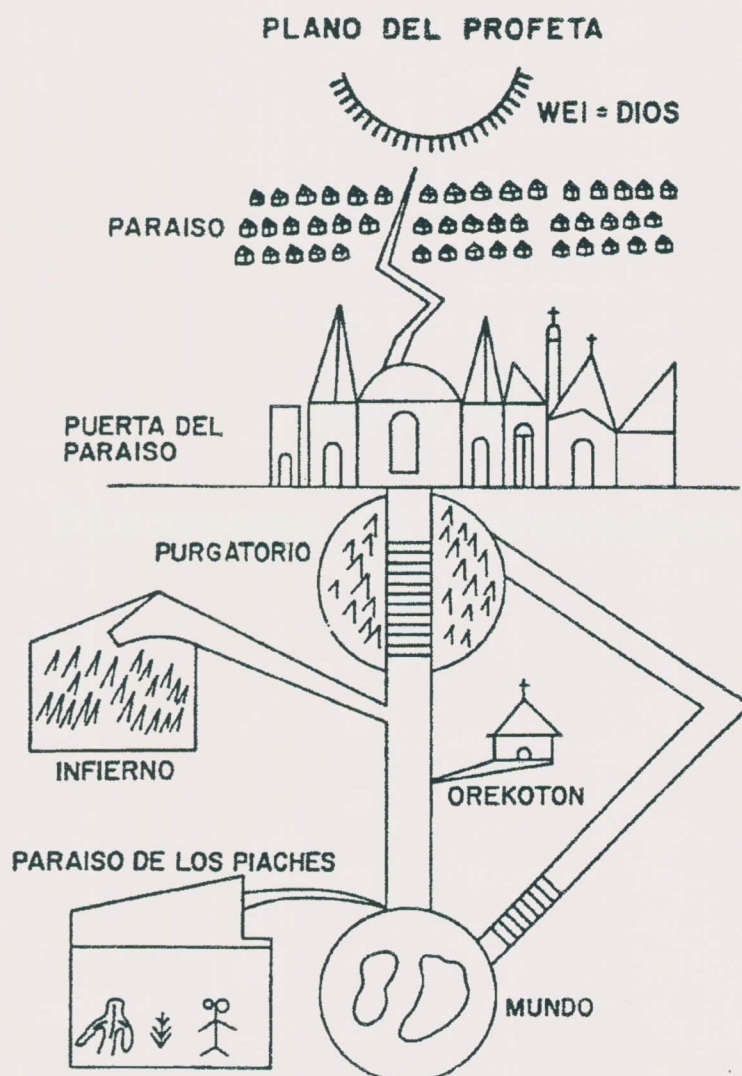
Si. Ramón Oronoz después que tubo esa visión también, después cuando ya seguía a la abuela pero lo que paso con esa visión mira, ese si tubo muchas visiones, unas visiones muy bonitas hasta el ministro de educación decía que, la única religión era el católico, casi que principal, entonces hasta veía en su visión, pues, el camino, el trono, el cielo, ve! El si, el también siguió anunciando buenas noticias pero después, este, cambio su religión a otra religión, entonces fue ahí que, bueno, que actualmente la gente los que lo escuchaban, los que aceptaban ese mensaje lo critican, pues.

Bueno, pero actualmente Ramón esta con, con otra religión pero ahora predica en Pemon, no como antes. Pero las grabaciones si son bellas.

Anexo 3

Plano do Profeta

Plano do Profeta de San Miguel



Fonte: D. Thomas (1976:43).

Anexo 4

Diagramas de Parentesco

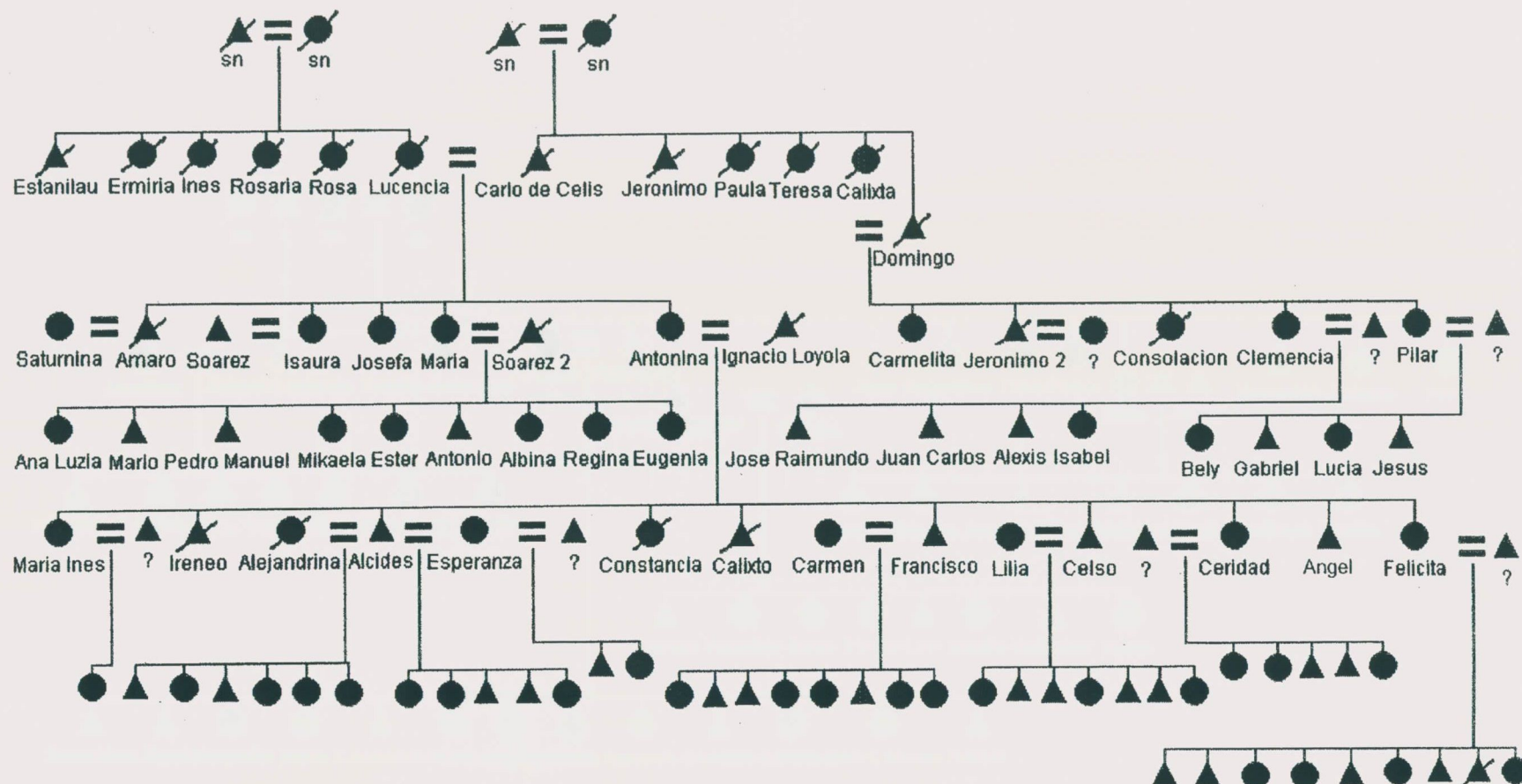


Diagrama 1: genealogia da rezadora Lucencia

- rezadora
- pessoa que forneceu a genealogia

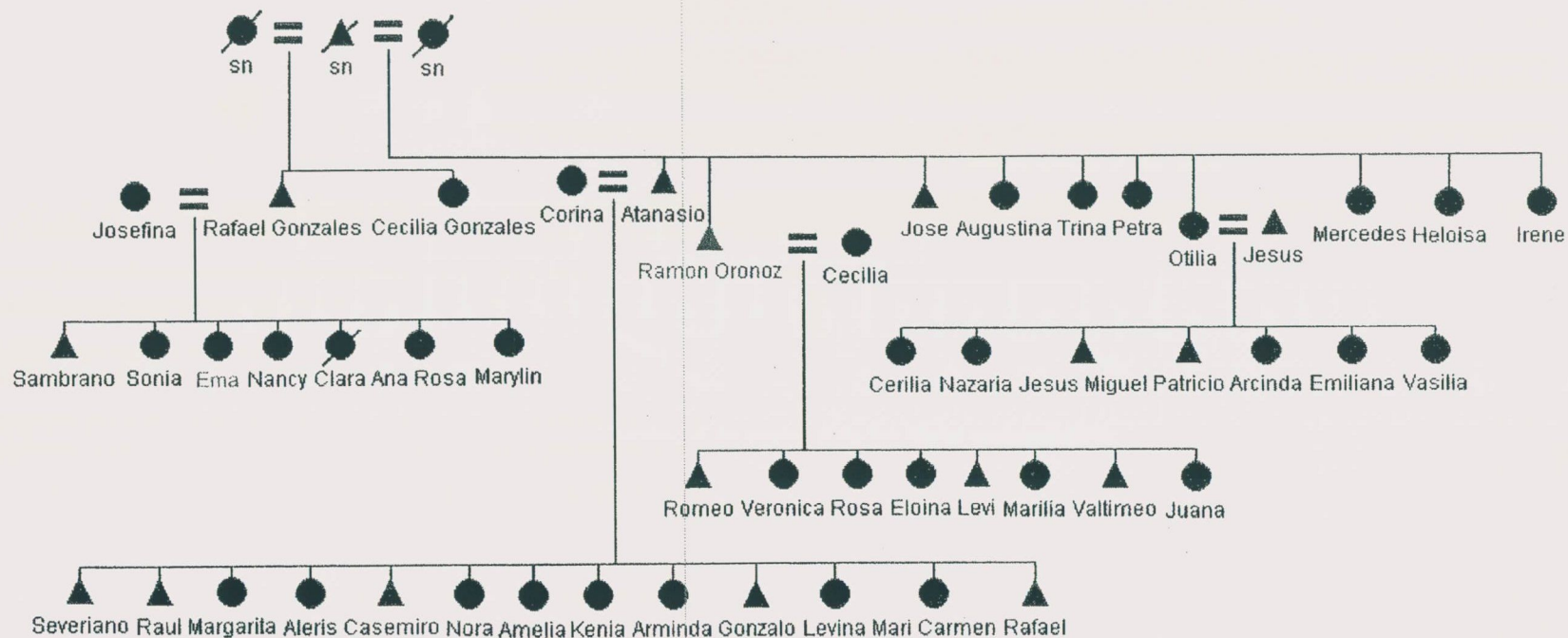
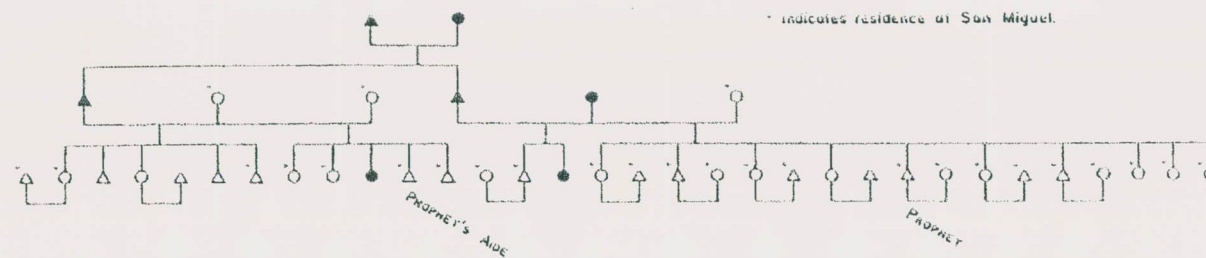


Diagrama 2: genealogia do ex-profeta (hoje pastor) Ramon Oronoz

- ex-profeta
- pessoa que forneceu a genealogia



Genealogy of the prophet of the San Miguel movement (1975).

Diagrama 3: genealogia do profeta Ramon Oronoz (Thomas 1982:149)

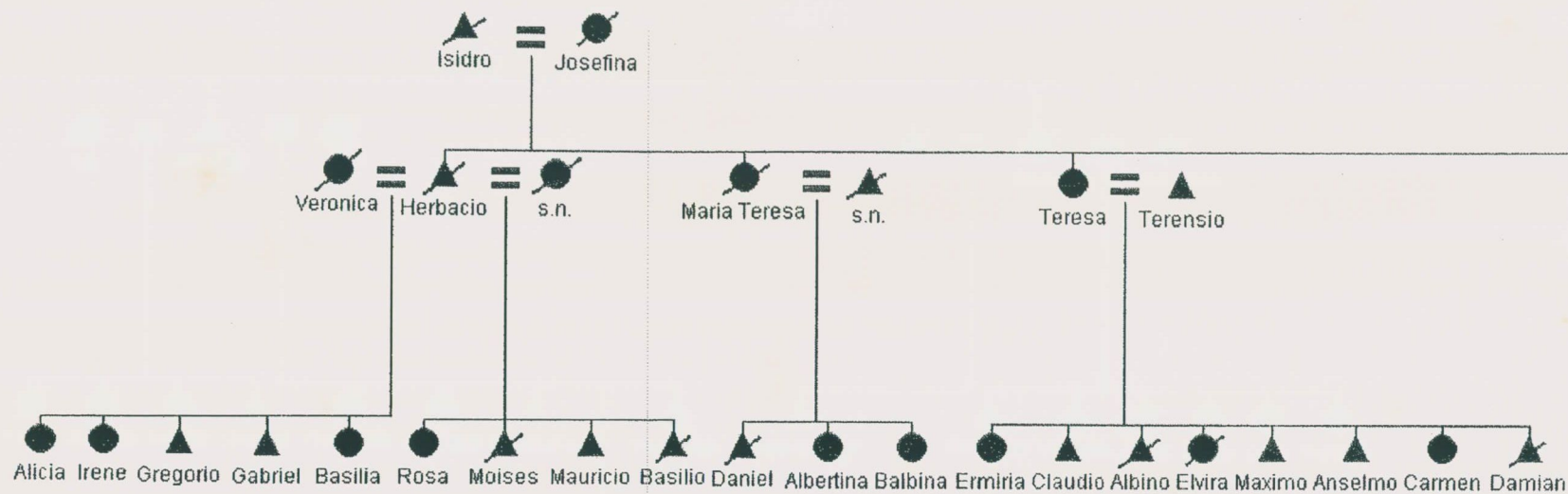


Diagrama 4: genealogia do xamã Cipriano e do rezador Emiliano (Parte I)

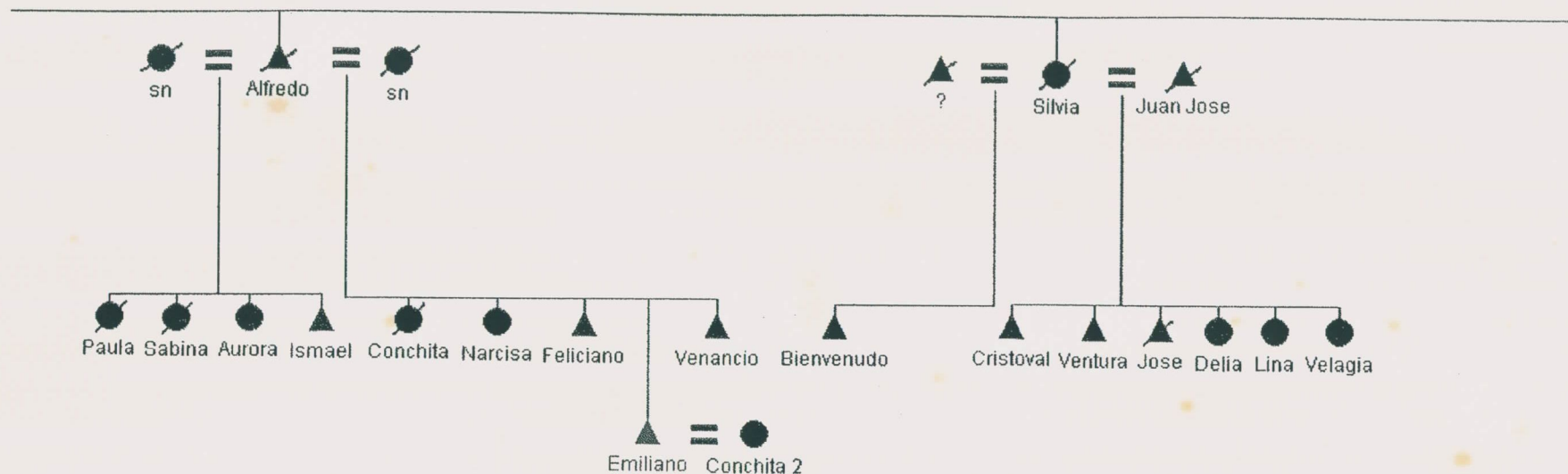


Diagrama 4: genealogia do xamã Cipriano e do rezador Emiliano (Parte II)

■ rezador