

KANAIMÉ, O GRANDE MATADOR

Caio Monticelli ¹

Universidade Federal de São Carlos

Resumo: O objetivo desse trabalho é apresentar a maneira pela qual os Taurepáng, povo Carib que no Brasil vive no norte do estado de Roraima, interpretam as ações do *Kanaimé*. De acordo com a literatura, trata-se de uma categoria de feitiçaria que envolve técnicas específicas de mutilação e assassinato amplamente difundidas nas terras adjacentes ao Monte Roraima e, além de um fenômeno espectral, oriundo da malevolência de *outsiders*, também diz respeito a um agressor que pode ser cercado, agredido e morto. Diante do aumento das tensões e acusações de *Kanaimé* nas comunidades taurepáng que ficam na savana venezuelana, suas lideranças optaram por uma iniciativa inédita: a criação de uma prisão para *Kanaimé*. Porém, em vez de atenuar os conflitos entre os parentes da vítima assassinada e os parentes do *Kanaimé* acusado, essa medida surtiu o efeito inverso e acabou por reforçar a compreensão taurepáng de que vivem em um “lugar de morte”.

Palavras-chave: Etnologia indígena; Taurepáng; Roraima; *Kanaimé*; Morte

Kanaimé, el gran asesino

Resumen: El objetivo de este trabajo es presentar la forma en que los Taurepáng, pueblo caribe que vive en el norte del estado de Roraima en Brasil, interpreta las acciones del *Kanaimé*. Según la literatura, es una categoría de brujería que involucra técnicas específicas de mutilación y asesinato generalizadas en las tierras adyacentes al monte Roraima. Además se trata de un fenómeno espectral, originado en la malevolencia de los forasteros y que también se refiere a un agresor que puede ser rodeado, agredido y asesinado. Ante el aumento de las tensiones y acusaciones de *Kanaimé* en comunidades Taurepáng en la sabana venezolana, sus líderes optaron por una iniciativa sin precedentes: la creación de una prisión para *Kanaimé*. Sin embargo, en lugar de mitigar los conflictos entre los familiares de la víctima asesinada y los familiares del acusado *Kanaimé*, esta medida tuvo el efecto contrario y terminó reforzando la comprensión de Taurepáng de que viven en un “lugar de muerte”.

Palabras clave: Etnología indígena; Taurepáng; Roraima; *Kanaimé*; Muerte

Kanaimé, the great killer

Abstract: The objective of this work is to present the way in which the Taurepáng, Carib people who lives in the north of the state of Roraima in Brazil, interpret the actions of the *Kanaimé*. According to the literature, it is a category of witchcraft that involves specific mutilation and murder techniques widespread in the lands adjacent to Mount Roraima and, in addition to a spectral phenomenon, originating from malevolence of outsiders,

also concerns an aggressor who can be surrounded, assaulted and killed. In view of the increase in *Kanaimé*'s tensions and accusations in taurepáng communities that are in the Venezuelan savannah, their leaders chose an unprecedented initiative: the creation of a prison for *Kanaimé*. However, instead of mitigating the conflicts between the relatives of the murdered victim and the relatives of the accused *Kanaimé*, this measure had the opposite effect and ended up reinforcing taurepáng's understanding of who lives in a "place of death".

Keywords: Indigenous ethnology; Taurepáng; Roraima; *Kanaimé*; Death

Introdução

Quando conversam entre si, os Taurepáng se dizem Pemon, mas embora todo Taurepáng seja Pemon, nem todo Pemon é Taurepáng. Pemon é uma autodenominação que significa *gente, pessoa*, e diz respeito a maneira pela qual os indígenas que vivem nas terras a oeste e sudoeste do Monte Roraima se reconhecem. A literatura frequentemente os trata como sendo "um grande grupo étnico" composto por três subgrupos internos: os Arekuna e os Kamarokoto, que seriam os "Pemon do norte", e os Taurepáng, os "Pemon do sul" (Thomas, 1982). Apesar da definição do autor, os vizinhos ao sul dos Taurepáng também se reconhecem como Pemon, embora sejam amplamente conhecidos na literatura pelo etnônimo Macuxi (Santilli, 1994, 2000, 2002).

Os Kapon, habitantes tradicionais das terras a norte e leste do Roraima, são outro "grande grupo étnico" regional. Vizinhos dos Pemon, o termo Kapon significa *povo do alto, povo do céu*, e eles também possuem suas próprias subdivisões internas: os Patamona e os Ingarikó, que fora do Brasil são mais conhecidos pelo etnônimo Akawaio (Amaral, 2019).

Pemon e Kapon conformam as duas maiores populações indígenas de língua Carib que vivem na região central do maciço guianense, habitantes por excelência das terras adjacentes ao Monte Roraima — a tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. Na literatura, essa região é conhecida como área *circum*-Roraima (Rivière, 1984; Butt Colson, 1985, 1986). Além da terminologia de parentesco do tipo dravidiano², Pemon e Kapon compartilham um complexo cultural bastante semelhante entre si, com destaque para um *corpus* mitológico que dá grande ênfase aos feitos de *Makunaima*, demiurgo de temperamento ambíguo que se comporta como *trickster*. Abandonado por seu pai, *Wei* (o sol), *Makunaima* passou a vagar faminto pelo mundo primordial (*pia daktai*) até encontrar *wadaka tepuy*, "a árvore que todos os frutos continha", que decidiu cortar. Um forte cataclisma com dilúvios e incêndios sucedeu esse ato imprudente, que também foi responsável por alojar os diversos seres que viviam naquele tempo em seus atuais e respectivos domínios, como serras, bosques, floresta, rios e cachoeiras. Com efeito, o

Monte Roraima é o toco que restou de *wadaka tepuy*, e as pessoas daquele tempo são os ancestrais dos Pemon e Kapon³.

O complexo cultural que compartilham também envolve a figura do *Kanaimé*. Polissêmico, trata-se de um fenômeno que abarca a um só tempo algo espectral, inesperado e inevitável, como pode ser mobilizado enquanto mecanismo de acusação de *outsiders* do grupo local de ego, seja uma única pessoa, uma aldeia inteira ou um coletivo maior. Não obstante, além de expressar o vingador de uma ofensa ou assassinato, alguém capaz de perseguir anos a fio seu inimigo até finalmente obter a vingança, o *Kanaimé* parece mobilizar uma espécie de arquétipo que condensa em si perigos aos quais os índios dizem jamais encontrar proteção suficiente (Koch-Grünberg, 1979-1982: 187).

Condição e ato de vingança (Farage, 1997: 85), quase toda morte é atribuída à ação do *Kanaimé*, até mesmo aquelas que aos olhos dos brancos se deram por “acidentes”, “câncer”, “complicações no parto” ou “velhice”. Assim, quando os ânimos no interior de uma aldeia estão exaltados por conta de repentinos adoecimentos ou mortes, certamente será afirmado que há *Kanaimé* por trás dessa ação. Em geral, essa suspeita raramente recai sobre um parente próximo, pois *Kanaimé* é majoritariamente entendido como o outro, um inimigo oculto que ataca suas vítimas quando estão sozinhas, vulneráveis. Apesar de sua definição abrangente e flexível, o *Kanaimé* é um fenômeno regularmente presente no interior das aldeias pemon e kapon, sobretudo por ser um “devir possível”, isto é, “um risco ao qual todos os indivíduos estão sujeitos”, mesmo os do grupo local (Sztutman, 2005).

O objetivo desse trabalho, portanto, é apresentar a maneira pela qual os Taurepáng, povo que no Brasil vive no norte do estado de Roraima (Andrello, 1993), interpretam a existência do *Kanaimé*. Para tal, busco relacionar a percepção de meus interlocutores a respeito desse fenômeno com as informações disponibilizadas por outros autores que também trabalharam na região *circum*-Roraima. Na literatura, o *Kanaimé* pode ser encontrado sob as grafias *Kanaimo*, *Kanaima* ou *Canaemé*, mas os Taurepáng do Bananal o chamam de *Kanaimü*, em seu idioma, ou apenas de *rabudo* ou *bicho*, em português. Após um trabalho de campo em 2018 na comunidade do Bananal — a maior comunidade taurepáng em lado brasileiro, muito próxima à fronteira com a Venezuela, localizada na parte setentrional da Terra Indígena São Marcos (TISM/RR) —, a argumentação que se propõe é que os Taurepáng compreendem a atuação assassina do *Kanaimé* como um dos principais fatores que fazem do mundo que vivem um “lugar de morte” por excelência.

Sobre o *Kanaimé* e suas práticas

Era um fim de tarde quando ouvi a seguinte história: certa vez um garoto estava em casa e começou a reparar que um barulho estranho vinha do lado de fora. Ao sair, encontrou um grande tamanduá, de pé sobre as patas traseiras, afiando suas garras

dianteadoras na parede da casa. Impressionado e assustado, rapidamente o menino procurou por sua avó, mas não a encontrou. Então, pegou sua baladeira (tipo de estilingue), procurou a melhor pedra no chão, se armou e retornou silenciosamente para perto daquele grande tamanduá. Mirou e atirou. O impacto acertou exatamente o olho do animal, fazendo-o se contorcer e emitir um grunhido assustador, distinto de tudo que o garoto já ouvira. Instantes depois, sua avó apareceu, lhe deu um puxão forte pelo braço e o advertiu — por que você fez isso com seu avô, menino?

Explorar os pormenores da atuação do *Kanaimé* é um trabalho complexo. Demanda bastante intimidade com os interlocutores, pois poucos são os que se sentem confortáveis ao falar desse assunto, especialmente com desconhecidos. Ainda que essa barreira inicial seja superada, o pesquisador pode se deparar com o desconhecimento dos interlocutores a respeito de tais práticas, porque eles próprios, afinal, alegam não fazer *rabudismo*. Outro fator a ser levado em consideração é que, caso alguém saiba detalhar com maior profundidade o assunto, pode acabar levantando suspeitas e ser malvisto por seus parentes e vizinhos.

Apesar das dificuldades em explorar o assunto, Whitehead (2001) se destacou por detalhar preciosas análises a respeito da ação do *Kanaimé*. No período de 1992 a 1997, ao longo de muitos trabalhos de campo entre os Macuxi e os Patamona que vivem nas montanhas de Pacaraima, na Guiana, o autor entrevistou diretamente alguns *Kanaimé* e também afirmou ter etnografado nove rituais de assassinato. Com base nesse material, acredito ser importante sublinhar dois pontos.

Embora o *Kanaimé* seja muitas vezes compreendido como um fenômeno espectral, oriundo da malevolência de *outsiders* e de desconhecidos, os interlocutores de Whitehead, assim como os meus, também afirmam que ele pode ser confrontado e morto. Suas qualidades, portanto, seriam híbridas. Outra consideração de relevância que o autor comenta é que o *Kanaimé* concebe a si mesmo como alguém que caça por comida. Entre os Taurepáng do Bananal, diz-se que as vítimas desse assassino são por ele compreendidas como “cordeirinhos a serem abatidos”.

De fato, faz parte da performance do *Kanaimé* o uso de uma diversidade de plantas de poder, um recurso semelhante àquele utilizado pelos caçadores. Os Taurepáng conhecem uma diversidade de plantas de poder, classificando-as em dois grandes grupos: *muran* e *kumi*. Ao que tudo indica, o uso dessas plantas pode facilitar inúmeros afazeres da vida cotidiana, mas cada planta é específica para determinada atividade. Há aquelas, por exemplo, próprias para a pescaria, enquanto que outras favorecem a caça de veado, de mutum ou de outro animal; há igualmente as que são específicas para o deslocamento de grandes distâncias sem que a pessoa sinta muito cansaço físico, para que trabalhe na roça com bastante energia ou para que aprenda um idioma com facilidade. É importante salientar que, para meus interlocutores, as propriedades mágicas que permitem essas

habilidades residem nas próprias plantas, sendo passadas apenas temporariamente para a pessoa que as utiliza.

Para que seja efetiva, cada planta demanda um método diferente de aplicação no corpo, envolvendo escarificações nos tornozelos, joelhos, genitália, tórax, axilas, pescoço, língua, testa, nuca ou nas têmporas. Após o escorrimento do sangue, a *muran* ou *kumi* deve ser esfregada apenas no local escarificado. Resguardos sexuais e alimentares também fazem parte do processo. Outra medida utilizada é jamais deixar as plantas de poder cultivadas passarem fome, pois devem ser regularmente alimentadas — até mesmo com sobras das refeições. Como o *Kanaimé* utiliza plantas de poder específicas para caçar pessoas, a alimentação de suas *muran* e *kumi* também envolve o sangue das vítimas que abate. Mas, uma vez que tenham experimentado essa substância, elas vão querê-la com frequência, e caso o *Kanaimé* não as sacie, ele próprio pode acabar sendo morto pelas *muran* e *kumi* que cultiva. Assim, o mais provável é que o *Kanaimé* se torne “escravo” de suas plantas de poder (Levy, 2003: 2).

Pelo que registrei, o *rabudo* normalmente opta por plantas que fazem sua alma sair do corpo e viajar por grandes distâncias a fim de assustar suas vítimas. Eles também têm um gosto particular por plantas que possibilitam sua alma sair do corpo e “se alojar” no corpo de determinados animais, como o cachorro, pois essa é a melhor forma de rondar a casa das vítimas sem se expor. Thomas, por sua vez, relata um caso de picada de cobra onde a vítima não conseguiu se curar e faleceu, pois a cobra em questão era a própria manifestação do *Kanaimé* (Thomas, 1982: 140).

Para Whitehead (2001), o ataque do *Kanaimé* envolve um método específico de mutilação e assassinato amplamente difundido na região *circum*-Roraima. Por apresentar bastante semelhança com o que me disseram os Taurepáng, reproduzo a seguir as etapas de um ataque *kanaimé* descritas pelo autor.

Na grande maioria das vezes, o ataque se dá quando a vítima está sozinha, de costas, seja nas proximidades de sua roça ou residência. Com uma forte pancada na parte de trás da cabeça, na nuca, ela desmaia. A partir de então, o *Kanaimé* mutila seu corpo em diversos lugares.

Para assegurar que, quando acordar, a pessoa desmaiada não fale sobre o ocorrido, sua língua é perfurada com dentes de cobra, procedimento que também lhe prejudica a capacidade de alimentação. Em seguida, o *Kanaimé* vira o corpo de sua vítima de barriga para baixo e lhe enfia um rabo de iguana, ou de tatu, no ânus. Através de sucessivas fricções, o agressor busca lesionar o reto da vítima. Virada novamente de barriga para cima, o estômago é pressionado sistematicamente para fazer com que o esfíncter seja parcialmente expelido, então o *Kanaimé* opera pequenas fissuras no local, a fim de prejudicar definitivamente a capacidade de defecar de sua presa (Whitehead, 2001).

Após esses procedimentos, o *Kanaimé* utiliza um objeto semelhante a um fino graveto para alargar o canal do ânus da pessoa. Com ele alargado, enfia uma *puçanga*

— preparado de ervas e plantas mágicas — no interior do corpo. Por meio dessa técnica, o *Kanaimé* envenena a vítima por dentro, de forma que o odor dessa *puçanga*, segundo os Taurepáng, é parecido com o do abacaxi. Ao mesmo tempo que esse aroma confirma uma agressão impossível de ser revertida, uma vez que, concluído o procedimento, nem mesmo os xamãs mais habilidosos conseguirão neutralizá-lo, também anuncia um evento próximo: a possibilidade de a sepultura da vítima ser remexida por seu assassino.

Ou seja, o interesse do *Kanaimé* por sua vítima não termina após o ataque e a mutilação de seu corpo, que provocará sua morte inevitável em poucos dias. De acordo com Whitehead, um corpo abatido dessa forma poderá ser ofertado enquanto dádiva à entidade que permitiu ao *Kanaimé* o sucesso em sua caçada. Assim, para realizar essa oferenda, o *Kanaimé* precisa permanecer rondando a residência de sua vítima agonizante a fim de descobrir o local em que será sepultada. Após três dias do óbito, quando o cadáver já se encontra em estado de putrefação, o *Kanaimé* revira a sepultura, desenterra parte do defunto e se alimenta do sangue putrefato do cadáver.

Whitehead afirma que em língua patamoná esse líquido é chamado de *maba*, e que o *Kanaimé* o saboreia da mesma forma que alguém saborearia o mel de uma colmeia. Para o autor, a ingestão desse líquido putrefato causaria no *Kanaimé* uma espécie de “efeito psicotrópico”, acalmando sua fome de morte, de modo que, após saciado, o agressor voltaria temporariamente a ter “uma vida normal”. Os Taurepáng do Bananal, por outro lado, dizem que o líquido putrefato dos cadáveres são o caxiri do *Kanaimé*, sendo esse o motivo dele esperar três dias para bebê-lo, que é quando o caxiri já se encontra fermentado. Apesar desse contraponto, a compreensão de Whitehead se aproxima da passagem de Levy acima mencionada, a respeito da necessidade de se satisfazer as plantas de poder quando alimentadas com sangue.

Os Taurepáng também dizem que nos primeiros dias após o óbito de uma vítima de *Kanaimé*, seu agressor se encontra “vulnerável”, pois provavelmente buscará acessar sorrateiramente a sepultura da pessoa que matou. Assim, não raro os parentes da vítima montam uma vigília no local da sepultura, e caso apanhem o *Kanaimé*, o cercam e o matam a golpes de terçado. Não obstante, registrei de um morador do Bananal que os brancos não são os principais alvos do *Kanaimé*, pois os corpos destes “apodrecem de um jeito diferente”, como disse, “fruto de comida industrializada”.

Ouvi algo semelhante em outra ocasião, mas a respeito dos *Amayikó*, seres que os Taurepáng compreendem como “mães da selva” e “donos dos minérios”. Os *Amayikó* fazem das profundezas da floresta sua morada, e são reconhecidos como os habitantes mais antigos da mata, anteriores aos próprios Taurepáng e qualquer outro povo. Os *Amayikó* são um dos inúmeros seres responsáveis por “roubar” a alma dos Taurepáng, fazendo as pessoas adoecerem e morrer. Todavia, assim como o *Kanaimé* não se interessa muito por matar os brancos, os *Amayikó* também não roubam as almas dos não-indígenas.

Além de “donos dos minérios”, os Taurepáng concebem esses seres como os “donos das onças”, de forma que caso um caçador mate alguma onça, os *Amayikó* se vingam e o perseguem até matá-lo (Koch-Grünberg, 2006). Em língua taurepáng, onça é chamada de *kaikusé*, e em sua análise sobre os detalhes de um ataque de *Kanaimé*, Whitehead (2001) afirma que esse assassino oferece o corpo de suas presas enquanto dádiva a *Kaikuse-yumu*, entidade que o autor classifica como “*the Lord Jaguar himself*”. Porém, para os Taurepáng do Bananal, os “pais” ou “donos” das onças são os *Amayikó*, assim, possuiria a onça mais de um “dono”? Outro incômodo que me causa a afirmação do autor a respeito do *Kanaimé* oferecer suas vítimas enquanto dádiva a *Kaikuse-yumu* é que meus interlocutores também afirmam que o *Kanaimé* pode tanto se vestir com couro de onça, como de tamanduá, bem como qualquer outro animal que “proteja” sua identidade. Caso o *Kanaimé* se vista com couro de tamanduá, ele também ofereceria sua presa à *Kaikuse-yumu*?

Enquanto Whitehead (2001) descreve os detalhes do ataque de *Kanaimé*, Butt Colson (2001) comenta algumas medidas que os Akawaio empregam para lidar com essa ameaça tão latente em seu cotidiano. Bem da verdade, a autora afirma que não há muito a ser feito além de evitar andar sozinho, especialmente nos deslocamentos para a roça, manter as portas das casas fechadas durante a noite e o fogo doméstico sempre aceso. Outra medida preventiva dos Akawaio reside nos cachorros, uma vez que eles são os primeiros a denunciar a presença de alguém que se aproxima. Contudo, tais medidas são apenas parcialmente preventivas, como diz a autora, pois “*no one can render this secret killer permanently inactive and most people eventually become his victims*” (Butt Colson, 2001).



Figura 1: Representação em tela do *Kanaimé*.

Note-se o couro de tamanduá sobreposto ao de onça. Fonte: Jaider Esbell, artista macuxi.

Conversando sobre o assunto com Lázaro, morador antigo da comunidade do Bananal, ouvi a história de seu amigo Luís, um “irmão na fé adventista”, como dizem os Taurepáng. Em dado momento, Luís foi residir entre os Macuxi que vivem na Guiana, e, de acordo com Lázaro, voltou “diferente”, com um comportamento estranho. Se antes era alegre e de riso fácil, se transformou em uma pessoa carrancuda que prefere o isolamento, e se antes, quando visitava o Bananal, estendia sua rede na casa de um de seus amigos, passou a preferir dormir sozinho ao pé da mangueira. Desconfiado, Lázaro então questionou Luís sobre o que havia acontecido. Foi quando este lhe revelou que, na Guiana, conviveu com pessoas que fazem “*rabudismo*”, e acabou tendo contato com algumas práticas de *Kanaimé*.

Apesar de não ter conhecido Luís pessoalmente, as informações que relatou a Lázaro, e este a mim, contribuem para a melhor compreensão do fenômeno em questão. Segundo Luís, os *Kanaimé* que conheceu cultivam uma variedade de plantas de poder em locais específicos na floresta, pois quando precisam de alguma, vão à roça e colhem.

Dentre as plantas que cultivam, há aquela que possibilita à alma do *Kanaimé* “entrar” no corpo de um animal, pois assim ele ronda as proximidades da casa de sua futura vítima sem se revelar. Caso, por exemplo, a alma do *Kanaimé* “entre” em um cachorro, os Taurepáng afirmam que o animal fica com os olhos vermelhos e um comportamento invariavelmente hostil. Há também a possibilidade da alma do *Kanaimé* “entrar” em uma cobra, que ficará à espreita da melhor oportunidade para picar sua vítima (Thomas, 1982: 140).

Os cachorros pequenos são os alvos preferenciais do *Kanaimé* iniciante, e se diz no Bananal que quando os cachorros de uma aldeia repentinamente começam a desaparecer, é sinal de que há *Kanaimé* por perto. Quando o aprendiz se sente confiante, muda seu alvo para pessoas, normalmente escolhendo crianças e idosos. Lázaro contou que quando era pequeno, certa vez um *Kanaimé* invadiu sua casa enquanto todos dormiam, e ele quase levou seu pai, Bento, embora:

Lázaro (27/05/2018): Aí aconteceu com meu pai, uma vez que ele tava dormindo em casa. Então dormia todo mundo junto, muita rede junto né. Aí uma noite esse tal de rabudo entrou. Meu pai tava dormindo junto com minha mãe na mesma rede. Um dia rabudo entrou e fez o pessoal dormir. Aí esse rabudo entrou, colocou a mão por de baixo do meu pai, na rede, e pegou ele como criança sem minha mãe acordar nem nada. Ela nem sentiu meu pai indo embora. Aí pegou e já foi indo, quando tava passando por baixo da rede das pessoas, ninguém nem acordava. Mas quando já tava perto da porta, quando ele foi já passando da porta, aí meu pai acordou. Então segurou na porta, aí rabudo puxou ele querendo levar e papai também puxando rabudo pra ficar. E ninguém acordou! Aí rabudo soltou meu pai e saiu correndo, então papai começou a chamar pessoal e foi correndo atrás. Na hora que meu pai foi atrás dele que minha mãe acordou, mas ninguém achou ele não, bicho se enfiou na mata, sumiu. Nesse dia quase que papai morre, ficou doente no mesmo dia. Deu febre nele. Aí fizeram chá e ele melhorou. Meu pai ficou todo roxo, marca do rabudo no pescoço, no braço, garganta, mas nunca conseguiram pegar papai. Ele orava né? Orava bastante.

O relato de Lázaro revela ao menos três elementos importantes para a análise da atuação do *Kanaimé*. O primeiro diz respeito ao repertório mágico desses assassinos, a saber, sua notável habilidade para encantar a vítimas e fazê-las adormecer — “*um dia rabudo entrou e fez o pessoal dormir*”. A esse domínio de conhecimento os Taurepáng dão o nome de *tarén*, encantações que “estragam” objetos e pessoas. Na literatura, *tarén* é compreendido como “invocação mágica” (Armellada, 1972), “*verbal spells*” (Thomas, 1984) ou como um “sistema de nomenclatura ou invocação de nomes” (Santilli, 1995). Grosso modo, traduzir *tarén* por “feitiçaria” não seria incorreto, mas em língua portuguesa os Taurepáng optam pelo termo “reza”. Entre os Wapichana, objetos e pessoas também são estragados pela palavra, encantações que, em seu idioma, eles chamam de *pori*, e de “oração” ou “remédio”, em português (Farage, 1997: 227; ver também Farage, 2002).

Em linhas gerais, o conhecimento das encantações *tarén* pode ser utilizado tanto para trazer benefícios como para fazer malefícios. Como dizem os Taurepáng, quem sabe fazer *tarén* para curar também sabe fazer para estragar, e por ser uma prática realizada aos sussurros e em lugares reservados, a intenção do protagonista nunca está isenta de suspeitas. Apesar dessa ambiguidade, a maioria dos pais de criança pequena conhece alguns poucos *tarén*, pois funcionam como espécie de tratamento doméstico contra mazelas infantis, tais quais diarreia, dor de estômago, indigestão e “sustos”. Já as pessoas que conhecem um grande repertório de encantações *tarén* são chamadas de *Tarén Esak*, os “donos do *tarén*” (Thomas, 1984: 139-142; Levy, 2003: 41-42, Amaral, 2019: 309).

A atuação do *Kanaimé*, portanto, está intimamente relacionada à capacidade de desacordar suas vítimas com o auxílio das encantações *tarén*. Uma vez inconscientes, seus corpos ficam vulneráveis à mutilação e ao envenenamento.

O segundo elemento que o relato de Lázaro contém é a ênfase nas marcas que o *Kanaimé* deixa no corpo da vítima — “*meu pai ficou todo roxo, marca do rabudo no pescoço, no braço, garganta*”. No limite, apesar de o *Kanaimé* ser “razão última para a morte” (Farage, 1997: 111), a explicação de quase todo óbito, é consenso que uma prova irrefutável de morte por *Kanaimé* são os hematomas nas articulações e juntas do corpo da vítima, sintomas esses que também podem ser vistos na garganta, no peito e nas costas. Outra prova é que os corpos de pessoas mortas por *Kanaimé* apresentam uma cor escura, fazendo um contraste com os cadáveres que ficam “brancos” quando a morte é creditada a outros fenômenos, como encantações *tarén* ou o roubo da alma por seres sobrenaturais que vivem nas áreas adjacentes às comunidades (Butt Colson, 2001).

Por fim, “*nesse dia quase que papai morre, ficou doente no mesmo dia. Deu febre nele. Ai fizeram chá e ele melhorou*”. Bento, apesar de ter sido carregado nos braços pelo *Kanaimé* e com ele disputar forças, não chegou a ter seu corpo mutilado e envenenado, por isso sobreviveu, ficando apenas com hematomas e febre. Para os Taurepáng, chá de pilão é uma bebida eficaz em habilitar a vítima a falar sobre o incidente com o *Kanaimé*. Ao literalmente tomar a água preparada com as raspas do fundo de um pilão, dizem que a pessoa “se destrava” do “susto” causado pelo encontro com o *Kanaimé* e consegue verbalizar o ocorrido. Ao falar, com o passar do tempo seu estado febril se esvai, o que sugere que em um mau encontro desse tipo a saúde da pessoa “assustada” melhora apenas se conseguir falar sobre o incidente; para tal, o chá de pilão, segundo os Taurepáng, é indispensável.

Portanto, primeiramente é necessário “destravar” a pessoa “assustada”, para que fale, verbalize sobre o incidente. Em seguida, e reproduzo aqui as palavras dos Taurepáng, é necessário “fazer com que a alma assustada pare de deixar marcas por onde a pessoa passa”. Quando questionei, explicaram-me que a alma de uma pessoa “assustada” por *Kanaimé* deixa uma espécie de “rastro” por onde passa, de forma que é precisamente a existência desse tipo de pegada, digamos assim, que o *Kanaimé* irá perseguir para

encontrar sua presa. Mas pode ser de anos o intervalo entre o “susto” produzido pelo encontro com um *Kanaimé* e a sequência de mutilações descritas acima por Whitehead — que só acontece quando o assassino finalmente encontra sua vítima em um local apropriado para o ataque.

Quando o *Kanaimé* finalmente ataca suas vítimas, derrubando-as inconscientes e manipulando seus corpos, não há mais o que fazer. Qualquer tentativa de neutralizar a caçada de um *Kanaimé* só é efetiva se for antes desse encontro mortal. Para neutralizar os “rastros” que a alma assustada da pessoa deixa para nortear a caçada do *Kanaimé*, os Taurepáng conhecem ao menos duas práticas. Uma é banhar a pessoa “assustada” com folhas de batata-roxa ou com coroas de abacaxi, e a outra é partir um cupinzeiro ao meio e fazer a pessoa “assustada” atravessá-lo, sendo que depois disso as partes do cupinzeiro devem ser unidas novamente.

Conrado (30/05/2018): Desde que o *Kanaimé* assuste uma pessoa, seja lá homem ou mulher, ele vai até matar né? Então precisa fazer alguma coisa para dar uma driblada neles, porque se não eles vão caçar até matar. Por exemplo, se perseguir alguém no Bonfim podem vir pegar até aqui [no Bananal], porque eles vão caçando o rastro.

Tanto o banho com folhas de batata-roxa, ou com coroas de abacaxi, como também o tratamento com o cupinzeiro, são efetivos para “driblar” o *Kanaimé* e fazê-lo perder o “rastro” que guia sua caçada. Com isso, o assassino precisará procurar por novas vítimas. Complementando esses tratamentos, também devemos levar em consideração outra medida protetiva que o relato de Lázaro revela, a saber, um regime intenso de orações. No trecho, “*mas nunca conseguiram pegar papai. Ele orava né? Orava bastante*”, esse exercício parece adquirir grande importância.

Vale mencionar, por fim, que a comunidade do Bananal não apresenta muitas incidências desses ataques, pelo menos não os do tipo brutalmente violentos onde a morte já é certa. Mas seus moradores afirmam que em lado venezuelano esses ataques são frequentes, razão pela qual muitas pessoas já se transferiram para morar no Bananal. Com isso, chamo a atenção para a comunidade de Maurak, que fica nos vales do rio Uairén, na Venezuela. Em termos populacionais, Maurak é a maior comunidade taurepáng que se tenha notícia na história, com cerca de 2 mil moradores, e dentro de seus limites os tuxáuas da *gran sabana* decidiram adaptar um antigo depósito de milho e de feijão para servir de prisão para os *Kanaimé* capturados.

Cárcere para o “grande matador”

Independente do contexto em que se dê o ataque, os Taurepáng nunca veem a ação do *Kanaimé* como “legítima”, e as pessoas que matam o agressor não acabam malvistas por seus parentes e vizinhos. Como dizem, “não passa de uma boa ação” matar *Kanaimé*. No mês de julho de 2017, por exemplo, após ter sido identificado como

Kanaimé, um homem foi assassinado com quarenta facadas enquanto bebia em um bar na Vila Raimundão I, município de Alto Alegre, Roraima. Dois anos antes, em 2015, um julgamento feito na Terra Indígena Raposa Serra do Sol inocentou duas pessoas que participaram do assassinato de outro *Kanaimé*⁴.

Mas os parentes de um *Kanaimé* assassinado não se esquecem do que aconteceu, e mais cedo ou mais tarde podem buscar vingança. Se assim decidirem, a partir de então uma rixa de sangue se desenrolará entre os coletivos envolvidos: de um lado os parentes do *Kanaimé* assassinado, do outro os parentes da pessoa que o *Kanaimé* assassinou.

Seria esse tipo de espiral de vingança que as lideranças taurepáng das comunidades na savana venezuelana tentaram atenuar. Em Maurak, um grande encontro reuniu diversos tuxauas que compartilhavam o problema do crescimento das rixas de sangue em suas comunidades. Com o intuito de reduzi-las, optaram por uma estratégia inusitada: a criação de uma prisão para encarcerar os *Kanaimé* denunciados.

Ao adaptar um antigo depósito de milho e de feijão que se encontrava desativado, esperava-se que um local de confinamento dos acusados de ser *Kanaimé* fosse uma solução ante o crescimento das espirais de vingança, mas o efeito acabou não sendo como esperado. Em vez de reduzir as tensões provocadas por acusações e ataques de *Kanaimé*, parece que a criação da prisão as catalisou, sobretudo em meio à conjuntura do agravamento da crise venezuelana. Com efeito, os Taurepáng do Bananal são enfáticos em apontar a intensificação da exploração mineral na savana venezuelana, que prolifera com campos legais e ilegais de garimpo, como um fator de peso para o aumento de ataques de *Kanaimé* nos locais onde seus parentes residem. Meus interlocutores mencionam, inclusive, a existência de uma rede de assassinatos em lado venezuelano, onde matadores *Kanaimé* são contratados por patrões do garimpo para *eliminar* lideranças taurepáng contrárias à exploração mineral nas proximidades de suas comunidades.

Não obstante, como a prisão feita para *Kanaimé* fica em Maurak, o tuxaua dessa comunidade passou a ser fortemente pressionado e ameaçado, tanto pelas parentelas dos *Kanaimé* encarcerados como pelas parentelas das vítimas de *Kanaimé*, que preferem a morte do assassino ao seu cárcere. Temendo emboscadas ou coisa pior, o tuxaua de Maurak não possui mais residência fixa, e adotou o uso de radiotransmissores para se comunicar com parentes e apoiadores.

Sobre uma possível tradução para o termo *Kanaimé*, Butt Colson chama a atenção para a expressão *kana-ka-nepui*, presente no dicionário Pemon-Castellano de Armellada e Gutierrez (1981). Nesse caso, o significado de *kana* é “cortar”, “cessar”, “terminar”; já o sufixo *imé*, variação de *ima* ou *imü*, é um superlativo, pois remete a algo “grande”, “poderoso”. Assim, conclui a autora que o nome *Kanaimé*, a junção de *kana* com *imé*, pode ser traduzido como o “grande exterminador” (Butt Colson, 2001: 224).

Durante o trabalho de campo no Bananal, a maioria de meus interlocutores não soube detalhar a tradução precisa para o nome *Kanaimé*, mas a expressão “grande

matador” me foi dita algumas vezes. Por outro lado, ao indagar um casal recém-chegado da comunidade de San Francisco de Yuruaní, que fica na savana venezuelana, ouvi pela única vez a expressão “grande exterminador”. Deste modo, seja “grande matador” ou “grande exterminador”, a conclusão de Butt Colson parece se alinhar com o que pensam os Taurepáng a respeito do *Kanaimé*.

Por fim, em sua excelente monografia sobre os Pemon na Venezuela, Thomas escreveu que a palavra que seus interlocutores utilizavam para designar uma pessoa atacada por *Kanaimé* é *apichi*, que o autor traduziu como “*to grasp*” (Thomas, 1982: 141). Como esse verbo significa “alcançar”, “agarrar”, “pegar”, “apertar” ou até mesmo “aferrar”, ele nos mostra sob um outro ângulo a atuação desse assassino.

Considerações finais

Em artigo intitulado *Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure* (Butt Colson, 2001), lemos que para os Akawaio, subgrupo Kapon vizinho dos Pemon, todo corpo vivo é habitado por uma “força vital” chamada *akwalu*. Para os Pemon, a autora afirma que seria *ekatong*. Os Taurepáng do Bananal, por sua vez, utilizam a palavra *yekaton* para se referir àquilo que me traduziram por alma. Segundo dizem, é a própria *yekaton* que o *Kanaimé* assusta nas pessoas e, uma vez assustada, que deixa “rastros” que guiarão a caçada do *rabudo* até sua vítima. Visto que os Pemon e Kapon lançam mão de diferenças dialetais como mecanismos de distinção social e geográfica entre seus diversos subgrupos, parece-me plausível que *akwalu*, *ekatong* e *yekaton* sejam formas particulares de expressar um fenômeno semelhante, isto é, a “força vital” que habita os seres vivos.

Quanto a essa questão, contudo, é necessário comentar que meus interlocutores insistiram em afirmar que só possuem *uma* única alma, a *yekaton*. Porém, à época de Koch-Grünberg, o autor escreveu que os Taurepáng possuíam *cinco* almas, de modo que todas se pareceriam com os homens, mas se comportavam como sombras. Essas cinco almas dos antigos Taurepáng seriam como as “sombras de um fogo”, onde a *primeira* alma é bastante escura e as demais levemente mais claras, até chegar na *quarta*, muito clara, e na *quinta*, que é a *alma que fala*. Essa última alma é entendida pelo autor como a “mais nobre”, e a chama justamente de *yekaton* (Koch-Grünberg, 1979-1982:151-153).

David Thomas, por outro lado, escreveu que um xamã pemon lhe contou que as pessoas possuem ao menos *três* almas. São elas: *enuto*, a alma que vive no olho; *kamong*, a alma-sombra que deixa o corpo da pessoa após a morte para se instalar nas serras junto aos *Mawari*, os espíritos que lá habitam; e *tyekaton*, a alma-coração ou alma-respiro. Com efeito, essa última pode ser roubada, o que faz a pessoa adoecer, bem como é *tyekaton* que deixa o corpo durante os momentos de sono ou estados de inconsciência (Thomas, 1982: 142).

Diante dessa pluralidade de alternativas para a questão da alma taurepáng, é de ser perguntar o que teria levado os moradores do Bananal a subtrair, por assim dizer, seu entendimento a respeito do assunto e afirmar que só possuem uma única alma — *yekaton*. Seria uma consequência do aumento da ortodoxia da doutrina adventista no seio comunitário? De toda forma, além de “sombra”, *yekaton* também pode ser traduzida como “força” ou “imagem” (Armellada; Salazar, 1981), e para uma discussão mais aprofundada sobre a noção de imagem e sua relação com a alma, duplo ou princípio vital na Amazônia indígena, remeto o leitor aos trabalhos de Carneiro de Cunha (1978), Viveiros de Castro (1986), Gow (1999), Barcelos Neto (2001) e Capiberibe (2017).

Voltando aos Akawaio, *akwalu*, a “força vital” que habita os seres vivos, seria composta por uma “luz radiante que vem do lugar do sol” (Butt Colson, 2001: 223)⁵, propriedade essa que a autora chama de *ekwa*, em língua akawaio, e de *auka*, em língua pemon. Para os Taurepáng do Bananal, *auka* possui o sentido de “algo glorioso”, “que tem luz”. Tanto que ao praticarem a religião Adventista do Sétimo Dia nessa terra, o paraíso que almejam no céu é definido como *auka patá*, um “lugar de glória e de luz” ao lado de Jesus Cristo (*Jeshikrai*).

Ekwa, essa “luz radiante que vem do lugar do sol”, é um componente fundamental da “força vital” (*akwalu*) interior aos corpos vivos, que lhes garante *meruuti*. Em idioma akawaio, Butt Colson afirma que *meruuti* pode ser traduzido como “força para viver”, algo intimamente associado à “inteligência”, “felicidade” e ao “bem-estar” das pessoas. Contudo, pequenas frações da “força vital” (*akwalu*) podem ser danificadas ou removidas dos corpos vivos, subtraindo sua *ekwa* e provocando-lhes infelicidade, mal-estar, doenças e morte. Nessas situações, cabe ao xamã identificar a causa do problema e mobilizar as forças contrárias que podem restaurar sua saúde, isto é, fazer *akwalu* retornar. Segundo Butt Colson (2001), a restauração da saúde do doente consiste basicamente nesse processo de retorno de frações de sua “força vital”. Como consequência, a morte de uma pessoa ocorre quando a totalidade de sua *akwalu* se esvai, pois sem ela o corpo define.

Após o *Kanaimé* interpelar sua vítima com um grande “susto”, parte da “força vital” (*akwalu/yekaton*) da pessoa se esvai do corpo e é impedida de retornar, afinal, por meio de técnicas específicas de mutilação e com o auxílio de *puçangas* (preparos com plantas mágicas), o *Kanaimé* manipula o corpo inconsciente estendido no chão e danifica e obstrui seus orifícios: boca, ânus e narinas. Esses procedimentos impossibilitariam o retorno da “força vital” para o corpo agredido. Diante da falta de *ekwa/auka*, fica sem apetite, com dificuldade de urinar e defecar, e com forte estado febril; por mais que a vítima ainda sobreviva por alguns dias, sua morte é dada como certa.

Vale notar que quando uma pessoa é “estragada” por feitiçaria (*tarén*), o agressor deixa parte de sua “força vital” no corpo da vítima. Ao tratar do enfermo, o xamã consegue visualizar essa “força vital agressora”, por assim dizer, e combatê-la. Mas nos casos de ataque de *Kanaimé*, o xamã visualiza apenas o corpo envenenado escurecido pela

ausência de sua “luz interior” (*ekwa/auka*), esvaziado de sua *akwalu/yekaton*. Como os xamãs não conseguem desobstruir os orifícios manipulados pelo *Kanaimé*, não reverterem os danos que foram causados à vítima. No limite, os xamãs mais habilidosos podem apenas fornecer a identidade do agressor e o local onde vive (Butt Colson, 2001: 225).

Portanto, a especialidade do *Kanaimé* parece residir na capacidade de danificar o corpo de sua vítima de forma irreversível. A partir da compreensão akawaio, Butt Colson (2001) afirma que a atuação do *Kanaimé* pode ser entendida como a própria representação incontornável da morte. A meu ver, essa consideração também condiz com a compreensão dos Taurepáng do Bananal. Através das expressões “o grande matador” ou “o grande exterminador”, eles são enfáticos em assegurar que ninguém está completamente a salvo da ação desse assassino. Para eles, o *Kanaimé* é o maior responsável por separar os vivos da convivência com seus parentes, fazendo desse mundo um “lugar de morte” por excelência, um *rinotok patá* impróprio para se viver (Monticelli, 2020). Algo, enfim, que os acontecimentos recentes na Venezuela só vieram a intensificar.

Referências bibliográficas

AMARAL, Maria Virgínia Ramos. *Os Ingarikó e a religião Areruya*. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Antropologia Social, defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

ANDRELLO, Geraldo. *Os Taurepáng: Memória e Profetismo no Século XX*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, defendida na Universidade Estadual de Campinas, 1993.

_____. *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio negro*. São Paulo: FOIRN; ISA, 2012.

ARMELLADA, Cesáreo de. *Tauron Pantón: cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas: Ministério de Educación, Biblioteca Venezolana de Cultura, 1964.

_____. *Pemontón Taremuru. Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón*. Caracas: Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello, 1972.

ARMELLADA, Cesáreo de; SALAZAR, Mariano. *Diccionario Pemon*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1981.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs wauja, *Journal de la société des américanistes*, 87, pp. 137-160, 2001.

BUTT COLSON, Audrey. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of Guiana Highlands, *Antropologica*, 63-64, pp. 103-149, 1985.

_____. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon, *Antropologica* 59-62, pp. 73-124, 1986.

_____. Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure, In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Orgs.), *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, pp. 221-233, 2001.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. *Os mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado em Letras, defendida na Universidade de São Paulo, 1997.

_____. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana, In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GOW, Peter. A geometria do corpo, In: NOVAES, A. (Org.), *A outra margem do ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 299-317, 1999.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco (1917-1928)*, Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela, 1979-1982.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2015.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LEVY, Gabriela. *Vozes Inscritas: o movimento de San Miguel entre os Pemon, Venezuela*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2003.

MONTICELLI, Caio. *Patá Matá: o que dizem os Taurepáng sobre o fim do mundo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, defendida na Universidade Federal de São Carlos, 2020.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da república. História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: Editora Lis Gráfica, 1994.

_____. “La tradition orale Carib, In: LÉVÉQUE, P. et alli (eds.), *Recherches Bresiliennes: Annales Littéraires de la Université de Besançon*, 527: 291-302, 1995.

_____. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. “Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa”. In: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. ALBERT, B.; RAMOS, A. (Orgs.), 2002.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. (Org.), *Redes de Relações nas Guianas*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2005.

THOMAS, David. *Order Without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Illinois Studies in Communication, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2002.

WHITEHEAD, Neil. “Kanaimà: Shamanism and Ritual Death in the Pakaraima Mountains, Guyana”. In: *Beyond the visible and the material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Orgs). Oxford University Press. pp. 235-245, 2001.

Notas

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. E-mail: caio.monticelli@gmail.com

² As terminologias de parentesco do tipo dravidiano, que são amplamente difundidas na Amazônia indígena, dividem o conjunto social das pessoas em dois conjuntos de parentes (consanguíneos e afins), distintos por gênero (homem/mulher) e por geração (-1, 0, +1). Também incorporaram a regra preferencial de casamento entre primos cruzados bilaterais, isto é, entre filhos germanos de sexo diferente (Kopenawa; Albert, 2015: 691, nota 2). Para uma discussão mais aprofundada a respeito das particularidades do dravidianato na Amazônia, ver Viveiros de Castro (2002).

³ Sobre os mitos taupépang que contam das relações sociais entre humanos e coletivos extra-humanos, das características dos animais e da “geografia cosmológica” de seu território, ver Koch-Grünberg (1979-1982 volume II) e Armellada (1964). Sobre a noção de “geografia cosmológica” nas narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro, ver Lasmar (2005) e Andrello (2012).

⁴ Ver: < https://folhabv.com.br/noticia/Indigena-acusado-de-ser-Canaime-e-morto-com-mais-de-40-facadas/29917_ > (acesso em: outubro de 2019).

⁵ “*Every living body contains radiant light from ‘the sun’s place’*”.