



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

NIVALDO AURELIANO LÉO NETO

“NA LIÇÃO DA ABEIA-MESTRA” :
ANÁLISE DO COMPLEXO SIMBÓLICO E RITUALÍSTICO DO MEL E DAS
ABELHAS SEM-FERRÃO ENTRE OS ÍNDIOS ATIKUM

Campina Grande - PB

2011

NIVALDO AURELIANO LÉO NETO

“NA LIÇÃO DA ABEIA-MESTRA”:

**ANÁLISE DO COMPLEXO SIMBÓLICO E RITUALÍSTICO DO MEL E DAS
ABELHAS SEM-FERRÃO ENTRE OS ÍNDIOS ATIKUM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald

Campina Grande – PB

Abril de 2011

NIVALDO AURELIANO LÉO NETO

**“NA LIÇÃO DA ABEIA-MESTRA”:
ANÁLISE DO COMPLEXO SIMBÓLICO E RITUALÍSTICO DO MEL E DAS
ABELHAS SEM-FERRÃO ENTRE OS ÍNDIOS ATIKUM**

Aprovado em 29 de abril de 2011

BANCA EXAMINADORA

Prof Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald
Orientador (PPGCS-UFCG)

Prof Dr. Márcio de Matos Caniello
Examinador interno (PPGCS-UFCG)

Profª Drª Silvia Aguiar Carneiro Martins
Examinadora externa (UFAL)

Dedico esta obra aos seus verdadeiros autores: à Família Atikum-Umã

AGRADECIMENTOS

“Não quero lhe falar, meu caro leitor, das coisas que aprendi nos livros, quero lhe contar como eu vivi e tudo o que aconteceu comigo”. Tantos são os percalços que devemos atravessar, dia após dia (pois nada melhor para estarmos preparados), para vencermos as batalhas que nos são impostas e cada pessoa que fez parte dessa superação merece, aqui, os meus agradecimentos. Alguns julgarão inúteis estas linhas e até a essas pessoas eu agradeço.

Agradeço pela dádiva que me foi concedida ao poder vivenciar momentos tão singelos entre os Atikum. Não me esquecerei, em nenhum momento de minha vida (e não será o término de um Mestrado), o que eles fizeram por mim. Agradeço ao Cacique Jovaci e à sua família, por conceder a minha primeira estadia; ao Pajé Augusto e sua esposa Ivonete, por minha primeira noite na Serra do Umã e meu primeiro toré, além de tantas outras coisas; à Naninha Bezerra, pelos abraços fortes de “cabôca”, de índia; a Neco, por ter me conduzido aos ninhos das abelhas, andando uma manhã inteira naquela mata; a Zé Antônio, pela incrível conversa e por conseguir me surpreender, ao ver um senhor com 82 anos (e dois derrames), se transformar ao pegar em um maracá, um cuité de jurema e me mostrar, assim, o que é a Força da jurema. Tantos outros fizeram parte deste trabalho, como Maria de Emílio, Tereza, Dona Andorinha, Antônio-Pedro, Feinho, Rumana, Loura, Bira, Garrincha, Tenga, Valdeci, Seu Pretinho (não ficarei de “molha” após os seus ensinamentos e deliciosas conversas descontraídas), Seu Branquinho, Dona Ana (pelos aprendizados), Alan e Naldo.

Devo agradecimentos especiais à família que me acolheu (e todos os que me acompanharam depois) como um deles, como um “índio branco de Atikum-Umã”. Agradeço ao Gracia, por ter me ensinado a serenidade em sua forma mais simples e por me fazer perceber, que “Mestres Zen” não se formam em mosteiros e a Dona Maria, pelas conversas noturnas, por permitir que eu ajudasse em algumas tarefas, pelos maravilhosos almoços. Agradeço aos filhos deste casal maravilhoso: Penha (por seu eterno sorriso singelo), Damião (por sua solicitude), Gabriel, o “curumim” (por ser tão serelepe e por me lembrar como é bom ser criança), Graciana (pelas ótimas conversas sobre movimento indígena que me fizeram compreender melhor tantas coisas) e a Nêgo e Zunga (pela camaradagem). Jamais me esquecerei desse ambiente familiar tão harmônico.

Serei eternamente grato ao meu orientador, pela amizade, por me iniciar na temática indígena e na Antropologia. Agradeço a paciência e a disponibilidade de me aceitar como orientando, um “biólogo” que almejava algo a mais e que encontrou isto na Antropologia.

Ainda no “círculo antropológico”, sou grato a Pedro Luz (o “Pedrão”), pelas conversas, risadas e momentos de transcendência divina; a Estévão, pelas conversas ao “acaso” nas filas do mercado, no ônibus, em shows; a Elói, pelas conversas noturnas na universidade e pela amizade.

A Juliano e a Walério (o “Guiné”), por me mostrarem outra faceta da pesquisa de campo, por me acompanharem duas vezes à área indígena, pelas conversas observando o céu estrelado.

Gratidões apaixonadas concedo à minha companheira Priscila. Pelas conversas regadas à café em tardes e noites entremeadas de risadas, discutindo Antropologia, Biologia, espiritualidade, música e tantas outras sutilezas que só o coração entende (ou melhor, sente). Por me incentivar, por colorir minha vida quando estava cinza, por me acompanhar aos Atikum, por fazer parte da plenitude da estrada da minha vida. Aproveito, também, para agradecer a Val Donato, pela sua música em uma certa noite e a Patrícia, por aquela conversa naquele sofá. A Jasmim e a Shantii, por me mostrarem outras formas de Amor.

Ao professor Celso Feitosa Martins, da Universidade Federal da Paraíba, por ter identificado as espécies de abelhas. Ao professor Lemuel Guerra (PPGCS-UFCG), por ser uma das pessoas que me fizeram não desistir. À Ana Luíza (PPGBM-UFRGS), pela identificação do maracujá-do-mato.

Ao professor Márcio e à professora Sílvia, pelas considerações e sugestões que deram ao trabalho e a futuros projetos. Agradeço também aos que estiveram presentes na minha defesa.

Ao povo brasileiro, por proporcionar minha formação acadêmica e a todos aqueles que buscam realmente algo além, original, inovador, revolucionário.

A Jah, por ser nosso amigo, nosso irmão, nosso Pai, nosso guia, nosso Mestre. Por nos ensinar que precisamos ter Fé (Fé nos “outros”, Fé em nós mesmos e que podemos ser capazes) e termos Raízes Fortes. À Santa Maria de todos os dias, pela consolação.

Aos Encantados de Luz, por permitirem que eu entrasse nos Atikum, participado dos torés, pelas orações, curas e atendimentos.



Nas matas da nossa aldeia

Jesus Cristo abençoou

Nas matas da nossa aldeia

Tem pau, tem mel, tem flor

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	9
LISTA DE TABELAS.....	12
RESUMO/ ABSTRACT.....	13
INTRODUÇÃO- “TAVA SENTADO EM PEDRA FINA, O REI DOS ÍNDIOS MANDOU ME CHAMAR”: A CONSTRUÇÃO DO CAMINHO METODOLÓGICO POR ENTRE ESTRADAS E TRILHAS.....	14
1. <i>Construindo o caminho metodológico.....</i>	<i>19</i>
2. <i>Construindo a percepção do campo: entre os índios Atikum-Umã.....</i>	<i>20</i>
3. <i>Os questionamentos podem ensinar: a elaboração/aplicação das entrevistas.....</i>	<i>23</i>
4. <i>Resgatando uma tradição oral: história oral e imaginação histórica.....</i>	<i>25</i>
5. <i>No conforto do lar: reconstruindo o campo e a escrita etnográfica.....</i>	<i>27</i>
6. <i>Abrindo as trilhas e pavimentando a estrada.....</i>	<i>28</i>
7. <i>“Meu Atikum está muito alegre”: Os Atikum da Serra do Umã.....</i>	<i>29</i>
7.1 <i>Meio ambiente e Geografia.....</i>	<i>30</i>
7.2 <i>Educação.....</i>	<i>32</i>
7.3 <i>Sistema econômico.....</i>	<i>36</i>
CAPÍTULO I- “EU QUERO VER AS ETNIA ESTREMECER”: OS ÍNDIOS DO NORDESTE E A ETNOGÊNESE ATIKUM.....	38
1. <i>Um pouco de história.....</i>	<i>39</i>
2. <i>A impossibilidade de se atravessar as fronteiras: Situação histórica, territorialização e os “índios misturados”.....</i>	<i>43</i>
3. <i>A forma de falar com “os outros” (ou, de como o “Toré é coisa de índio”).....</i>	<i>52</i>

4. Reconhecimento étnico e delimitação territorial do povo Atikum.....	55
CAPÍTULO II – “PISA, PISA, VÂMO PISAR”: O RITUAL DO TORÉ ENTRE OS ATIKUM	58
1. “A jurema-preta é pau ferro, é madeira que Deus escolheu”: o uso da Jurema entre os Índios do Nordeste.....	62
2. “Caboco gentio não pisa no chão, ele voa no ar que nem gavião”: a construção da imagem mítica dos antepassados.....	69
CAPÍTULO III- “ABEIA EM TEMPO DE CHUVA SÓ TRABAIA NOS AGRESTES”: ETNOECOLOGIA DE ABELHAS SEM-FERRÃO.....	82
1. Classificações “sensíveis”: O “cheiro” das abelhas.....	86
2. Observações ecológicas: o hábitat das abelhas.....	88
3. Observando as abelhas: o declínio populacional das abelhas nativas.....	97
3.1 <i>Impacto antrópico</i>	97
3.2 <i>Competição entre abelhas nativas e “abelhas italianas”</i>	98
4. “Trabaia abeia-miúda, na lição da Abeia Mestra”: castas, divisão do trabalho e o “segredo do mel”	101
5. Técnicas de coleta do mel e semi-domesticação de abelhas.....	103
5.1 <i>A técnica do cortiço</i>	106
6. Utilização dos recursos das abelhas sem-ferrão.....	106
CAPÍTULO IV- “LÁ NO MEU REINADO EU SÓ COMO É MEL”: NOTAS CONCLUSÓRIAS SOBRE O “COMPLEXO DO MEL”.....	109
1. Fluxos, trocas, aquisições: “a ciência do índio é uma só”	110
2. Jurema “lisa”, “abeia” mansinha: Ciência e Força para evitar o sofrimento.....	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	128
GLOSSÁRIO.....	140

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1:** Localização da área indígena Atikum (indicada pela seta) no Estado de Pernambuco, em relação as demais áreas indígena deste Estado. Fonte: Funai, Situação Fundiária Indígena (2000).....29
- Figura 2:** Vegetação em época de chuva. Vista da Pedra do Gentio.....30
- Figura 3:** Catolezeiros (*Syagrus oleracea*) espalhados na área indígena durante a época de seca.....31
- Figura 4:** Vista do açude localizado na Aldeia Sede.....32
- Figura 5:** Exemplos de escolas localizadas na área indígena. **A-** Escola Estadual Governador Estácio Coimbra, localizada na Aldeia Sede; **B-** Escola de Ensino Infantil que funcionava como uma creche na aldeia Oiticica; **C** – Escola Indígena Monteiro Lobato, aldeia Oiticica; **D-** Detalhe da sala de aula em formato de oca.....33
- Figura 6:** Exemplos de transporte escolar utilizado por alguns estudantes para se deslocarem à cidade de Carnaubeira da Penha.....34
- Figura 7:** Capa de livro de circulação entre os Professores Indígenas do Estado de Pernambuco, onde constam os “calendários culturais” de algumas etnias, representando atividades específicas para cada época do ano.....35
- Figura 8:** “Calendário cultural” Atikum baseado na “Linha do Tempo” com os meses do ano marcados com atividades específicas para cada um. Apesar desta versão iniciar em novembro, outros calendário pintados nas paredes das escolas iniciam pelo mês de janeiro.....36
- Figura 9:** Manoel Bezerra, primeiro cacique da área indígena Atikum-Umã. Fotografia de acervo particular de sua filha Naninha Bezerra.....56

- Figura 10:** Cachimbos (também chamados de guias ou cáquis) utilizados para finalidades ritualísticas, defumação de cães de caça ou uso recreativo de fumo (*Nicotiana tabacum*).....61
- Figura 11:** Pajé Augusto, com o seu guia preenchido com fumo, asperge fumaça na “mesa da Ciência”. Toré realizado na Pedra do Gentio.....61
- Figura 12:** Jurema preta sem-espinhos (*Mimosa hostilis*).....62
- Figura 13:** Contra-mestre Antônio Pedro serve mel de abelha Cupira (*Partamona seridoensis*) às crianças.....64
- Figura 14:** Fazendo a Jurema. **A:** as cascas das raízes são esmagadas em água, atentar para a garrafa de aguardente, utilizada para a fabricação da “cura”; **B-D:** pegando fumo-preto (*Nicotiana tabacum*) para se colocar no cachimbo (também chamado de guia ou cáqui) para a defumação; **E-F:** com o forninho voltado para o lado da boca, a fumaça é aspergida desenhando-se uma cruz, a pequena garrafa de tampa vermelha continha mel de Cupira (*Partamona seridoensis*); **G:** cruz formada na Jurema; **H:** cruz recolhida com uma cuia de cabaça para ser despachada no cruzeiro.....66
- Figura 15:** N,N-Dimetiltriptamina (DMT). Retirado de Souza *et al* (2008).....68
- Figura 16:** Encantados “enramados” nas médiuns dançam entre os participantes. Ao lado, sempre há outras pessoas que cuidam do médium, evitando fortes quedas ou fornecendo cigarros, quando solicitado.....74
- Figura 17:** Maracujá do mato ou maracujá-brabo (*Passiflora cincinnata*).....78
- Figura 18:** **A e B-** Ninho (“cupinzeiro”) de *Nasutitermes sp.* com colméia de Cupira (*Partamona cf. seridoensis*) em seu interior; **C-** entrada do ninho sendo “vigiada” por uma abelha de “guarda”.....90

- Figura 19:** À esquerda, cupinzeiro encontrado em cima de uma pedra. O ninho de Cupira (*Partamona cf. seridoensis*) tinha sido retirado; À direita e em vermelho: cupins ainda sobreviviam apesar do ninho estar parcialmente destruído devido a retirada do mel.....91
- Figura 20:** À esquerda: ninho de Urapuá (*Trigona sp1.*) na copa de uma árvore de Tambori (*Peltophorum dubium*); À direita: detalhe do ninho.....91
- Figura 21:** Ninho de Sanharó (*Trigona sp2*).....92
- Figura 22:** Entrada dos ninhos de abelha Canudo (*Scaptotrigona sp1*): **A-** Entrado do ninho em “loca de pedra”; **B-** detalhe da entrada do ninho em forma de canudo em “loca de pedra”; **C e D-** Entrada para um ninho em árvore de umbuzeiro (*Spondias tuberosa*); **E-** Ninho em árvore de aroeira (*Myracrodruon urundeuva*); **F-** Detalhe da abertura em árvore de aroeira.....93
- Figura 23:** À esquerda, ninho de tataíra (*Oxytrigona sp.*) em “loca de pedra”; À direita: detalhe de uma abelha tataíra.....94
- Figura 24:** Entrada de um ninho de Trombeteiro (*Espécie não identificada*) abandonado pelas abelhas possivelmente por causa das chuvas intensas.....95
- Figura 25:** À esquerda: árvore na qual existia um ninho de mosquito-de-pau (*Plebeia sp.*); À direita: detalhe da entrada do ninho.....96
- Figura 26:** À esquerda: índio, em um antigo terreiro de Toré, observa o ninho de Brabo (*Scaptotrigona sp2.*) no cruzeiro da árvore; À direita: detalhe do cruzeiro no qual estava a entrada do ninho (no centro da madeira, coloração mais escura). **Abaixo:** entrada do ninho com abelhas.....97
- Figura 27:** “Abelha italiana” (*Apis mellifera*) (em azul) juntamente com Arapuá (*Trigona sp1*) (em vermelho), “alimentando-se” da seiva de uma árvore. Atentar para a diferença de tamanhos.....100

Figura 28: Abelha Uruçú (*Trigona* sp1) em procedimento de coleta de pólen, nas palavras dos índios, “trabaiando”.....103

Figura 29: Pajé Augusto serve mel de abelha-italiana (*Apis mellifera*) aos participantes em “cuias”, espécies de pequenas tigelas, feitas com cabaça.....127

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Espécies de abelhas sem-ferrão citadas pelos entrevistados (n=18).....83

Tabela 2: Grau de agressividade e respectivo comportamento defensivo de algumas espécies de abelhas citadas pelos entrevistados.....86

Tabela 3: Esquema de pares homólogos encontrado entre os Atikum.....117

RESUMO

Esta dissertação se propõe, a partir de uma abordagem etnozoológica, compreender a dinâmica cosmológica entre os índios Atikum-Umã (Estado de Pernambuco). Para tal meta, foca-se a importância do mel e das abelhas sem-ferrão nos torés executados por este grupo. Embasado na *Ciência do Concreto*, demonstro como os índios estabelecem os seus sistemas de classificação e de como estes repercutem no plano estrutural de sua cosmologia. Todavia, também considero de suma importância o embasamento em perspectivas gerativistas, demonstrando, desta forma, como as cosmologias são feitas na ação, uma vez que a partir de mudanças ecológicas (o surgimento das abelhas-italianas – *Apis mellifera*), na *práxis*, os elementos sistemáticos foram ressignificados. Para finalizar, lançando mão de noções como as de *fluxos, fronteiras e híbridos*, lanço a hipótese da existência de um complexo simbólico que passo a chamar de “*Complexo do Mel*”.

Palavras-chave: Cosmologia, Toré, Etnozoologia, Índios, Atikum, Mel, Abelhas

ABSTRACT

This dissertation proposes, an approach from ethnozoology, understand the dynamics of cosmology among Indians Atikum-Umã (State of Pernambuco). To this goal, focuses on the importance of the honey and stingless bees on toré in this group. Based upon the “*Science of Concrete*”, demonstrate how the Indians set their rating systems and how they affect the structural plan of his cosmology. However, I also consider very important foundation in the generative perspective, showing thus, how cosmologies are made in the action, as from ecological changes (the rise of honey-bees - *Apis mellifera*), in practice, the systematic elements reframed. Finally, I made use of notions such as *streams, boundaries* and *hybrids*, to elaborate the hypothesis of a symbolic complex that we called the “*Honey Complex*”.

Key-words: Cosmology, Toré, Ethnozoology, Indians, Atikum, Honey, Bees

INTRODUÇÃO:
“TAVA SENTADO EM PEDRA FINA, O REI DOS ÍNDIOS MANDOU ME CHAMAR¹”:
A CONSTRUÇÃO DO CAMINHO METODOLÓGICO POR ENTRE ESTRADAS E
TRILHAS

Este trabalho objetivou registrar e, principalmente, compreender as construções simbólicas que permeiam a utilização do mel nos rituais do toré entre os índios da etnia Atikum, no interior do Estado de Pernambuco, juntamente com o consumo da jurema, símbolo de “indianidade” e planta enteógena² que permite o contato com o mundo espiritual. Paralelamente, partindo das *lógicas do sensível* e de uma *Ciência do Concreto* (Lévi-Strauss, 1989), foi averiguado o conhecimento ecológico sobre as abelhas sem-ferrão detido pelos índios, registrando sua percepção com relação aos locais de nidificação e do procedimento de identificação das espécies. Respaldo nisto, pude averiguar como as abelhas compõem um corpo de saberes ecológico e espiritual, gerando material simbólico para a cosmologia Atikum.

Tive minha formação de bacharel em Ciências Biológicas e a partir do final do segundo ano do curso, conheci a Etnozoologia. Cheguei a realizar trabalhos com o uso de animais para a fabricação de artesanato (zooartesanato) e com comércio de partes de animais para fins medicinais (zooterapia). Porém, foi no trabalho de conclusão que o meu interesse acadêmico por aspectos simbólicos se consolidou. Tive a oportunidade de pesquisar a percepção e a utilização dos animais em terreiros de Candomblé, adentrando no universo mítico e ritualístico do sacrifício dos animais, utilização do sangue para a consagração de objetos ritualísticos, os ritos de iniciação com a simbologia de uma “transmutação” do ser humano em animais míticos, mais especificamente a galinha d’angola (*Numida meleagris*), e a construção de uma “natureza sagrada” para os adeptos desta religião. Neste mesmo período, tive a oportunidade de conhecer o Prof Dr Rodrigo Grünewald. Em nossas conversas, a

¹ Trecho do seguinte toante: “Tava sentado em pedra fina/ O Rei dos Índios mandou me chamar/ Sou Rei dos Índios/ Caboco Africano, Caboco Adriano/ Rei do Juremá/ Mas com a mão eu peguei na flecha/Com a outra eu a retirei”. O termo “fina”, neste toante, não se refere à espessura da pedra, mas a uma simbologia de algo bom, forte, resistente.

² O termo *enteógeno* significa *En*: dentro; *Téo*: Deus; *Geno* de *Gênese*: nascimento, ou seja, aponta para “o advento de Deus na pessoa que experimenta a planta, e não para uma abordagem das experiências apenas pelo lado de uma alteração da percepção para um campo irreal, ilusório e devido exclusivamente aos componentes químicos da planta” (Grünewald, 2005).

temática sobre índios (especificamente do Nordeste), jurema, toré e xamanismo, geralmente estavam presentes e o meu desejo de aprofundar ainda mais os meus estudos (e minha compreensão) sobre aspectos simbólicos, religiosos e ritualísticos, foi crescendo e tomando forma.

A escolha do tema de pesquisa no Mestrado partiu, portanto, de uma conversa com o Prof. Rodrigo, quando demonstrei o meu desejo de enveredar pelo caminho da Antropologia, mas sempre demonstrando minha afinidade de interesse com os estudos etnobiológicos. Porém (e aqui caberiam grandes ressalvas), procurei tratar este trabalho não como um biólogo ou antropólogo, mas como um etnobiólogo. Afirmo isto respaldado no que a Etnobiologia propõe: uma ciência interdisciplinar e não um ramo da Biologia, como muitos gostam e preferem acreditar. Procurei abordar aspectos históricos, sociais, culturais, biológicos, ecológicos, simbólicos, ritualísticos. Ousei percorrer caminhos inseguros para mim, como a Antropologia, História, Sociologia entre outras áreas do conhecimento. Se não consegui alcançar em toda a plenitude o que me propus, não foi por falta de orientação ou algo semelhante, mas simplesmente por sempre ficar “buscando algo além”, tenha faltado “algo aquém”.

Entrar no universo religioso dos Atikum não se apresentou como uma tarefa tão fácil, à semelhança de tantos outros universos religiosos nos quais “estranhos pesquisadores” se inserem. Primeiramente, a etnologia dedicada aos povos indígenas do Nordeste (consideradas por muitos como uma “etnologia menor”), não constituiu, por muito tempo, um objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Foi a partir de fatos de natureza política que os atuais povos indígenas desta região, a partir da década de 80, se tornaram objeto de atenção para os antropólogos (Pacheco de Oliveira, 1999a: 16). Para Grünewald (2009a:2), isto aconteceu a partir do momento em que a etnologia do Nordeste passou a assumir “um posicionamento que, se afastando de um objetivismo que parecia excluir a voz nativa, aliou generosidade social e disciplina acadêmica, reposicionando o discurso sobre o nativo e fornecendo acústica para o discurso nativo”.

Desta forma, foram assumidas perspectivas políticas de abordagens para estes grupos indígenas, fazendo-se presentes tanto em seus vieses internos (os faccionalismos), quanto nos externos ou construídos como movimento de luta coletiva do grupo face à sociedade nacional, no caso, as ações de mobilização étnica ou etnicidade (Grünewald, 2009a). Em larga medida, a própria noção de *cultura indígena* no Nordeste foi construída dentro de campos sociais específicos (como o “regime tutelar” no qual estes povos estavam “encapsulados”), ou seja, a partir de ações práticas intencionais de agentes sociais (*ibidem*). A partir desses processos, os

indivíduos de cada grupo atualizavam conjuntamente seus itens culturais e faziam a *sua* cultura, aceita a partir de uma virada com as possibilidades de uma perspectiva etnológica gerativista, onde “os elementos mestiços ou híbridos resultam de uma apreensão da complexidade cultural que se apresenta, não só pelos fluxos de cultura considerados, mas pela própria dinâmica constitutiva das culturas em exame” (Grünewald, 2009a:10).

Procurando responder à pergunta se “existem índios no Nordeste”, a partir da citada década, os povos que reclamavam os seus direitos enquanto *sociedades indígenas*³ foram estudados por vários pesquisadores. Visando uma base consistente e sistemática do monitoramento do processo de terras indígenas no Nordeste, foi publicado o “*Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*” (1993) com informações referentes a diversas etnias, reunidas em fichas específicas, elaboradas por pesquisadores vinculados às instituições de ensino como a UFPE, UFBA, Museu Nacional da UFRJ, UFAL e a ANAÍ-BA. O fato é que muitos destes estudos que se dedicaram a averiguar a dinâmica social, adotando, para tal, uma abordagem política, colaboraram decisivamente para a delimitação territorial e a conquista dos direitos perdidos destes indivíduos.

Embora tenham prevalecido os estudos sobre etnicidade/etnogênese, faccionalismos políticos, questões territoriais etc, até a atualidade, não apenas tal perspectiva política pôde ser observada, pois vários trabalhos, especialmente nas décadas posteriores, com outras preocupações ou teorias de fundo foram realizados no Nordeste. Por exemplo, a abordagem de Grünewald (2001) sobre como a atividade turística foi decisiva para a construção do repertório cultural dos índios Pataxó (Estado da Bahia). As contribuições de Mota e Barros (2002), com a noção do *Complexo da Jurema*. Em trabalho realizado entre os Kariri-Xocó (Estado de Alagoas) e os Xocó (Estado de Sergipe), Mota (2007) demonstra a importância das plantas para a continuidade histórica desses povos, de como a sua utilização e conhecimento de espécies vegetais para remédios e práticas terapêuticas estão relacionadas a sistemas de identificação étnica. Neste caso, as plantas são reconhecidas não somente como organismos biológicos, mas também como elementos culturalmente significativos, fazendo parte da resistência desses povos. Uma “etnografia da música” foi proposta por Herbetta (2006) entre os índios Kalancó (Estado de Alagoas), Silva (2003) analisou as noções de doença e as

³ Adoto o conceito de *sociedades indígenas*, tal como proposto por Pacheco de Oliveira (1999c: 156), já que: “Falar em ‘sociedades indígenas’ (e não apenas em ‘índios’), então, é uma maneira de equiparar-se conceitualmente para trabalhar com o fenômeno da diversidade cultural existente dentro da população ameríndia de nosso país, não implicando qualquer suposição de isolamento social ou territorial, nem mantendo qualquer conexão com os atributos de soberania e autodeterminação que o direito internacional estabelece para as coletividades caracterizadas como ‘povos’”.

crenças etiológicas entre os Kariri-Xocó e Gondim (2010), entre os Tremembé (CE), analisou as narrativas e práticas rituais relacionadas à cura. Os Atikum, grupo escolhido para esta dissertação, também foi estudado por Silva (2007) sob a ótica da Antropologia da Saúde e os sistemas médicos etnobotânicos utilizados pelos mesmos.

Outros estudos foram realizados abordando outros aspectos, como uma etnobotânica Xucuru (Estado de Pernambuco), por Silva e Andrade (2001); etnoecologia de abelhas sem-ferrão entre os Pankararé (Estado da Bahia), por Modercin (2005) e o conhecimento e usos da fauna cinegética pelos “Tupinambá de Olivença” (Estado da Bahia), por Rezende e Schiavetti (2010).

Os estudos que abordaram, principalmente, a temática do ritual, o fizeram também de uma perspectiva política, uma vez que o toré, conforme veremos mais adiante, mesmo que imposto através de um órgão tutor externo (O Serviço de Proteção ao Índio – SPI) (Grünwald, 1993), constituiu a pedra de toque para o reconhecimento desses grupos como portadores de direitos ancestrais, uma “legitimação”, apresentada pelos índios, perante o Estado. Mesmo assim, não desconsidero o caráter de “legitimação” que o toré possui para os próprios índios, pois a religiosidade (ou “espiritualidade”, uma vez que, para os Atikum, o toré é ritual e não religião), pelo menos para os Atikum, está em sua maior simplicidade, contida aos poucos nos atos cotidianos: no arar a terra para a plantação; no ato de observar o céu (“*imaginando*”, como eles gostam de dizer) para saber se vem chuva; na relação que possuem com as matas e os encantados, os seus “*irmãos de Luz*” e ao anoitecer, quando todos estão recolhidos e como no “tempo dos Antigos”, uma jovem pede ao pai para cantar linhas de toré que possui dúvidas em algum trecho. É como se nesse terreno, as esferas “sagradas” e “profanas” (termos criados em nossa mania de categorização) sequer existissem, ou melhor, tudo seria “sagrado”, pois foi deixado por Deus aos índios.

Logo, um conhecimento mais apurado sobre outras esferas da organização destas sociedades constituiria valiosa contribuição para a etnologia. Para Pacheco de Oliveira (1999a:13) “tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que supõe-se que eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia como estudo comparativo das culturas”.

Por isto, esta dissertação apresenta um quadro inovador quando se propõe, a partir de uma abordagem etnozoológica, compreender a dinâmica cosmológica entre os índios Atikum. Foca-se, para tal meta, a importância das abelhas sem-ferrão para esta prática ritualística, bem como a possibilidade de pensarmos a emergência de uma etnia através de uma continuidade

de conhecimento etnobiológico. Adicionalmente, levanta-se a hipótese de que, juntamente com o aprendizado do toré e o consumo da jurema (conforme veremos em capítulos posteriores), o uso ritual do mel também foi aprendido, juntamente com outros elementos que por ventura sejam necessários a esfera ritual do culto aos ancestrais. Baseando-me nisso, estou propondo a noção do *Complexo do Mel*. Claro que existem ressalvas sobre a noção desse complexo simbólico e ritualístico que aqui proponho. Uma vez que não há estudos sistematizados⁴ sobre a importância do mel (e inclusive outros elementos ritualísticos, detendo-se quase que exclusivamente a jurema, como “símbolo de indianidade”), não posso afirmar com veemência a existência do complexo, lançando apenas uma hipótese, uma espécie de provocação aos estudos que abordam os índios do Nordeste.

Para a construção desta noção, utilizei, principalmente, as noções de *fluxos, fronteiras e híbridos* (Hannerz, 1997), chamando a atenção para o fato de que para manter a cultura em movimento, as pessoas precisam inventar a cultura, fazer experiências com ela, recordá-la, discuti-la e transmiti-la (*ibid*: 12). Desta forma, a partir do momento em que as sociedades indígenas surgem por entre discontinuidades históricas, tendo, entretanto, uma continuidade de conhecimento etnobiológico, os grupos detentores do conhecimento (i.e., a “ciência do toré”) repassam-no aos grupos que não o possuem, em uma espécie de cadeia genealógica, ou como eles preferem dizer, a “ciência” passa dos “Troncos” para as “pontas de rama”.

Espero que todos os que leiam este trabalho percebam que os estudos etnobiológicos podem fornecer valiosas informações, dentre tantas outras coisas, sobre a forma que as pessoas percebem o ambiente ao seu redor e utilizam o mesmo para a manutenção de sua cultura, vista aqui não como algo fixo e imutável no tempo (tampouco algo que pode ser transcrita em números, genes/memes ou qualquer outra analogia infeliz), mas fluida, passível de mudanças, ressignificações e (re)invenções.

Na “**Introdução**”, abordo a construção do percurso metodológico que trilhei para concluir esta pesquisa. O **Capítulo I**, intitulado: “***EU QUERO VER AS ETNIA ESTREMECER: OS ÍNDIOS DO NORDESTE E A ETNOGÊNESE ATIKUM***”, consiste em uma revisão bibliográfica sobre as teorias que foram adotadas para se pensar os índios do Nordeste, seu reconhecimento enquanto povos de direitos ancestrais e de toda a problemática envolta nos estudos relacionados aos mesmos. Adicionalmente, é apresentado um breve histórico do reconhecimento e delimitação territorial da etnia Atikum. O **Capítulo II**,

⁴ Aqui não posso deixar de remeter ao clássico estudo de Lévi-Strauss (2004), do *Mel às Cinzas*, onde o autor trabalha a passagem da cultura (personificada na forma do tabaco: as cinzas) para a natureza (personificada na forma do mel).

intitulado: **“PISA, PISA, VÂMO PISÁ: O RITUAL DO TORÉ ENTRE OS ATIKUM”**, aborda detalhes da prática ritualística do toré e o consumo da jurema (ambos símbolos de “indianidade”). É discutida a importância da jurema para a etnia e a sua forma de preparo, bem como a construção da imagem mítica dos antepassados, na personificação dos encantados (os *“Irmãos de Luz”*). O **Capítulo III (“ABEIA EM TEMPO DE CHUVA SÓ TRABAIA NOS AGRESTES: ETNOECOLOGIA DE ABELHAS SEM-FERRÃO”)**, aborda o conhecimento ecológico tradicional que os Atikum possuem sobre as abelhas nativas e principalmente, o surgimento das “abelhas-italianas” (*Apis mellifera*) na área indígena. Apesar de ser uma quebra na narrativa, esse capítulo, baseado na *Ciência do Concreto* (Lévi-Strauss, 1989), justifica-se pela necessidade de perceber como os Atikum constroem seu repertório simbólico embasado em uma realidade ecológica local. O último capítulo da dissertação (**“LÁ NO MEU REINADO EU SÓ COMO É MEL”: NOTAS CONCLUSÓRIAS SOBRE O COMPLEXO DO MEL”**) é dedicado a uma discussão teórica densa sobre os dados apresentados nos capítulos anteriores, principalmente o Capítulo II. Conforme explicado no Capítulo III, se uma mudança ecológica ocorreu (o surgimento de abelhas-italianas), na práxis, os elementos estruturais sistemáticos deveriam ser corrompidos na medida em que o mel de abelhas com ferrão é utilizado nos rituais (se adotássemos o ideal estruturalista). Com base em uma descrição empírica pautada em uma construção cultural da realidade, recupero Barth (1987), mostrando que mitos, sistemas simbólicos e cosmologias, são feitas na ação, reconstruídas, etc. Contudo, o que o dado Atikum nos diz, é que a cosmologia não é reconstruída, já que a “abelha-italiana” não é incorporada nos sistemas simbólicos. Adicionalmente, é demonstrado, seguindo Barth (2000a), de que mesmo em um grupo étnico, as sociedades não são homogêneas, como no exemplo Atikum, onde há diferenças ritualísticas entre grupos de toré espalhados na região, como no alto da Serra do Umã e na aldeia Oiticica.

1. Construindo o caminho metodológico

Reside em mim uma tentativa em se compreender as metodologias que podem ser utilizadas nas Ciências Sociais, já que na minha formação acadêmica nas Ciências Biológicas (uma *hard science* como costumam dizer) costuma-se utilizar métodos quantitativos (não que nas Ciências Sociais os mesmos não possam ser utilizados) e apetrechos, tais como microscópios, lupas e bisturis, que permitem olharmos ao fundo as micro e macroestruturas

dos organismos e todas as suas funções. Neste ponto, não posso esquecer o surgimento da Sociologia, quando grandes teóricos como Émile Durkheim, por exemplo, respaldavam-se nas *hard sciences* objetivando um maior prestígio de uma nova área do conhecimento que pretendia conhecer as subjetividades dos indivíduos e, de uma forma geral, da sociedade.

Apesar de ser um fruto das Ciências Biológicas, meu caminho por esta área foi cruzado por outra estrada: a Antropologia. Mesmo tendo utilizado métodos qualitativos durante minha pesquisa da graduação, percebo que pouco compreendia sobre os mesmos e principalmente conhecia quase nada sobre metodologia. Mas esta seção não visa percorrer o caminho que fiz antes de chegar à Antropologia, mas o que comecei a percorrer depois disso.

Nas próximas páginas, procuro discutir e opinar sobre a metodologia e os instrumentos metodológicos que embasaram esta pesquisa. Se em alguns trechos não discuto com mais densidade os pensamentos dos autores citados, isto se deve somente ao fato de que os mesmos serão melhor trabalhados quando aplicados nas análises dos resultados nos capítulos subsequentes. Portanto, esta seção possui como finalidade apresentar ao leitor um panorama geral do embasamento metodológico que permeou esta pesquisa. Durante o caminho percorrido deste viés epistemológico, o mesmo pode se assemelhar a uma trilha, repleta de inseguranças, buracos e caminhos estreitos pelos quais o pesquisador facilmente pode se perder. Muito longe de uma estrada repleta de segurança.

2. Construindo a percepção do campo: entre os índios Atikum-Umã

Para não me estender em demasia, não irei discutir a questão da noção de campo de pesquisa nas ciências sociais. Remeto apenas às questões nas quais a Antropologia por muito tempo se fundamentou no fato de que o pesquisador necessariamente deveria ir a outros locais que não o seu, ou seja, populações consideradas “estranhas” e “exóticas” aos olhos da dita civilização moderna. Como exemplo disto, temos a clássica monografia de Malinowski (1998). Entretanto, existem pessoas que concordam, na chamada pós-modernidade, que os conceitos de pesquisa de campo podem ser mais amplos, como estudos bibliográficos/históricos ou com indivíduos que não são das ditas sociedades exóticas (Clifford, 1999; Giumbelli, 2002).

Porém, o que se deve ter em mente é que o trabalho de campo exige habilidades humanas e sociais, tanto quanto conhecimento profissional, resultando não apenas em estímulo intelectual, mas também em uma experiência humana, profunda e comovente (Thompson, 1992). De acordo com Clifford (1998), esse amálgama peculiar de experiência

peçoal intensa e análise científica emergiu como um método: a observação participante. Ainda de acordo com este autor:

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (1998: 33).

A entrada em campo e o início do contato com os interlocutores merecem atenção especial por caracterizar o início de uma relação que pretende ser de confiança, estando o percurso do etnógrafo no campo, derivado da conjunção exitosa ou atirada (Leite e Vasconcellos, 2007). O campo então estaria caracterizado como um território demarcado, com limites que impõem múltiplos significados aos percursos trilhados ou possíveis e muitas fronteiras, zonas de transição, ambigüidade (Silva, 2009), um andar

pelo espaço delimitado no qual a pesquisa transcorre permite que o etnógrafo se situe, isto é, adquira naquele contexto um lugar e uma identidade. Trata-se de um percurso marcado pela interação. Ora, interagir pela participação nos rituais, nos trabalhos, no lazer e pela interlocução nas entrevistas informais, nas conversas suscitadas pela participação, nos bate-papos que até parecem escapar dos desígnios do trabalho de campo, alimentados apenas pelas amizades ali contraídas (*idem*).

Diante disto, a observação-participante mostra-se de fundamental importância em um primeiro (e sempre) contato/convivência com os interlocutores. Além disso, como Aguiar (1978) aponta, faz-se relevante conjugar observação participante e *survey*, na medida em que um trabalho inicial de observação participante pode promover o entendimento e a vivência necessária na comunidade pesquisada para um melhor trabalho de elaboração de entrevistas que, assim otimizadas, precisam melhor aquilo que se quer conhecer, no caso deste estudo, as representações sobre o mel e as abelhas sem-ferrão.

Malinowski (1980), em um processo inverso, atentou que se os trabalhos de *survey* proporcionam o *esqueleto da vida tribal*, fica faltando, entretanto, a sua constituição interna, os *imponderáveis da vida real* (comportamento) e a mentalidade nativa. Para me aprofundar nesses itens, segui mais de perto as formulações hermenêuticas de Geertz (2000), bem como levei em consideração a perspectiva desse mesmo autor (Geertz, 1978a), segundo a qual as ações sociais (no caso deste estudo, os ritos e demais atos relativos ao trato com o mel e

abelhas), são dotadas de sentidos específicos de acordo com os contextos nos quais elas são exercidas. Para compreender as significações que o grupo indígena atribui às abelhas sem-ferrão, parti, portanto, de seus atos (discursos inclusive) contextualizados (ou não) em esferas rituais.

Nesse vaivém entre *survey* e observação participante, a interação, confiança e respeito recíproco entre pesquisador e os interlocutores é de suma importância (ainda que muitas vezes chega-se a confundir quem realmente está pesquisando quem). Leite e Vasconcellos (2007) afirmaram que “o grau de interação pode dar um salto em situações em que, sem qualquer planejamento, o pesquisador atinge a linguagem e o universo cultural do interlocutor”. Lembro-me do caso de Geertz (1978b) ao relatar a briga de galos em Bali, quando em uma situação inesperada de uma “batida policial”, o autor, ao tomar a mesma atitude de todos os presentes (fugir da polícia), passa a estar na mesma condição de seus sujeitos. Permitir que sentimentos e todos os fatos inesperados tomem conta de todo o ser, acabaria por tornar-se algo inerente e inevitável. Porém, como alertam Leite e Vasconcellos (2007):

Deixar-se levar, porém com intencionalidade, pela sensibilidade de pesquisador, mais que pela preocupação de padronização das técnicas e dos instrumentos; pelas relações que vão se construindo com os interlocutores e que, por serem constituídas por uma “via de mão-dupla”, também não podem ser padronizadas.

A “sensibilidade de pesquisador” remete muito a *autoridade experiencial*, postulada por Clifford (1998:35), em que a experiência, neste caso, se assemelha a intuição, o que segundo este autor “é algo que tem ou não tem, e sua invocação frequentemente cheira a mistificação”. Porém, percebo que a “sensibilidade de pesquisador” encontra seus fundamentos (ou ao menos algum prenúncio) “na situação etnográfica de andar e ver” (Silva, 2009), mas acima disto, no estado de “olhar, ouvir e escrever” (Cardoso de Oliveira, 1998). Não é sem motivos que Cardoso de Oliveira (1998) afirmou que a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) está na domesticação teórica de seu olhar, já que o próprio objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar é previamente alterado pelo modo de visualizá-lo.

Porém, como ressalta Silva (2009):

ver, sendo diferente de olhar pura e simplesmente, implica uma organização do que foi olhado, espiado, espionado, entrevistado, reparado, notado, percebido ao longo do percurso etnográfico. Ver implica um olhar que se organiza; um olhar organizado e

reorganizado; que vai organizando; que organiza e reorganiza; que vai revendo; que revê e dá por revisto (p.181).

Portanto, o olhar durante a pesquisa de campo está intimamente associado com o pensar, uma vez que através da pura observação ou por meio da observação-participante (ei-la novamente), os fenômenos sociais vão se desenrolando a nossa frente. Mas neste fundamento, eis que entra outro ponto fundamental: o ouvir. Estas duas faculdades, o ouvir e o olhar, não podem ser dissociadas, tomadas como independentes no exercício da pesquisa, pois ambas se complementam (Cardoso de Oliveira, 1998). Retomando a linha de pensamento anterior, acredito que o olhar e o ouvir estão intimamente imbuídos da matéria do pensar, uma vez que através desta atividade, o universo cultural pode ser (des)organizado para poder ser organizado novamente no ato de escrever, o qual discutirei nas páginas subsequentes. Logo,

os atos de olhar e de ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar – isto é, peculiar à antropologia - , por meio da qual o pesquisador busca interpretar – ou compreender – a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Ao tentar penetrar em formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência – só assegurada pela observação participante “estando lá” – passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina (Cardoso de Oliveira, 1998: 34).

Com a vivência entre os sujeitos da pesquisa, através da observação participante, o pesquisador pode elaborar questionamentos que podem ser aplicados aos interlocutores. Neste ponto, discuto a elaboração das entrevistas e a sua importância para esta pesquisa.

3. Os questionamentos podem ensinar: a elaboração e aplicação das entrevistas

As explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade pesquisada permitiriam obter aquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo”. Essas explicações podem ser obtidas através das entrevistas, um “ouvir todo especial”, por isto, há de se saber ouvir (Cardoso de Oliveira, 1998). Novamente podemos perceber a importância da observação participante e do ouvir/pensar/olhar, na medida em que esta vivência permite um melhor entendimento da comunidade pesquisada. Sem esta vivência plena (e até mesmo

frequentemente, quando o pesquisador sente-se mais a vontade com os seus interlocutores e a recíproca também sendo verdadeira), as limitações entre os “idiomas culturais”, a saber, entre o mundo do pesquisador e o mundo do “nativo” que pretendemos mergulhar, constituem uma das maiores fronteiras no universo da pesquisa (*idem*). Mais uma vez faço valer a voz de Cardoso de Oliveira, quando este autor afirma que:

(...) as perguntas feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz – com ou sem autoritarismo -, criam um campo ilusório de interação. **A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante, o etnólogo não cria condições de efetivo diálogo.** A relação não é dialógica. Ao passo que **transformando esse informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento pode – e deve - ter lugar** (1998: 23, grifo meu).

De qualquer forma, ser bem-sucedido ao entrevistar exige certa habilidade. Existem muitos estilos de entrevistas, desde a conversa amigável e informal até o estilo mais formal e controlado de perguntar, cabendo ao pesquisador desenvolver uma variedade do método que melhor se harmoniza com a sua personalidade e produza os melhores resultados (Thompson, 1992). Neste sentido, após a vivência necessária entre a comunidade pesquisada, apliquei entrevistas semi-estruturadas (Bernard, 1994), complementadas por entrevistas livres e conversas informais (Mello, 1995; Chizzoti, 2000; Albuquerque e Lucena, 2004). Quando permitido, as entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas para confirmação das informações.

Neste ponto, podemos estabelecer uma diferença entre os questionários de perguntas fechadas, cujos padrões lógicos inibem a memória do “respondente”, reduzindo as respostas em estruturas monossilábicas e as conversas livres (não propriamente uma entrevista), em que o *portador-de-tradição*, a *testemunha* ou o *narrador* é convidado a falar sobre as suas experiências, algum assunto de interesse comum (Thompson, 1992). O argumento em favor desta última técnica fica mais forte quando o principal objetivo não é adquirir pura e simplesmente informações, “mas sim fazer um registro ‘subjetivo’ de como um homem, ou uma mulher, olha para trás e enxerga a própria vida, em sua totalidade, ou em uma de suas partes” (*ibidem*: 258). Ressalto que a entrevista livre, propriamente dita, não pode existir, já que para apenas começar deve-se estabelecer um contexto social, um objetivo e pelo menos uma pergunta inicial, o que por si só, cria expectativas do que venha a seguir (*ibidem*).

Em suma, deve-se sempre ter em mente que o objetivo principal de uma entrevista, conforme Thompson (1992: 258), “deve ser revelar as fontes do viés, fundamentais para a compreensão social, mais do que pretender que elas possam ser aniquiladas por um entrevistador desumanizado sem um rosto que exprima sentimentos”. Conforme enunciado anteriormente, a voz dos interlocutores deve ser escutada (e se fazer escutar) ao invés de negligenciada e/ou abafada, exterminada pela autoridade do pesquisador. Uma relação dialógica que visa um “encontro etnográfico”, pelo qual o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o seu interlocutor, encetando um diálogo entre “iguais” (Cardoso de Oliveira, 1998: 24).

Fazendo-me valer da voz dos Atikum, percebi, durante a minha primeira estadia entre os mesmos (em julho de 2009), que simplesmente perguntar sobre todas as significações simbólicas atribuídas às abelhas sem-ferrão e ao trato com os seus subprodutos (como o mel), tornaria a minha pesquisa incompleta. Seguindo minha intuição (e não espero que tratem isto como “mistificação”, conforme dito antes), procurei adentrar um pouco mais no universo simbólico dos índios. Aprendendo a escutar, percebi que o uso do mel nos rituais de toré está intimamente conectado com a percepção que os entrevistados possuem acerca dos seus antepassados. Desta forma, percebi a necessidade de se resgatar a história dos mesmos, mas não somente os fatos históricos que marcaram o cotidiano cultural, mas acima de tudo, de como eles percebem e constroem o universo que os cerca historicamente, através de uma *imaginação histórica*.

4. Resgatando uma tradição oral: história oral e imaginação histórica

Resgatar um pouco da história dos índios do Nordeste pode resultar em um desafio para o pesquisador. Os fatos se confundem ou são escassos, quando não contraditórios. Cabe ressaltar que adoto as formulações de que seria errôneo pensar os índios do Nordeste como uma unidade histórica contínua, isto é, possuindo necessariamente uma continuidade com sociedades pré-colombianas. A isto Grünewald (1993, 1999) chama de *ilusão autóctone*. Para Pacheco de Oliveira (1999b):

não podemos supor – muito menos instilar ou reforçar em outros (juízes, legisladores, indigenistas, nos próprios índios ou no público em geral) uma tal crença – de que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações cotidianas, sempre existiram e que são, portanto, anteriores à

constituição da nação brasileira, e nem de que, se dispuséssemos de lunetas mais possantes, ou ainda se encontrássemos algum registro esquecido de um cronista, poderíamos localizá-los perfeitamente no passado, há séculos de distância, bastante modificados, é verdade, mas ainda reconhecivelmente eles (p.106).

Ante estas afirmações, concordo que a cultura é historicamente reproduzida na ação e que a história também seria ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades (Sahlins, 1990:7). A história oral pode ter lugar em diferentes contextos e ir além de generalizações estereotipadas ou evasivas e chegar a lembranças detalhadas é uma das habilidades básicas de trabalhos com esta abordagem (Thompson, 1992). Tal qual Mota (2005), utilizei a narrativa dos meus interlocutores como depoimento, visto que:

a narrativa oral é um hábito popular que serve não só para entreter, como para honrar e manter vivos os relatos de feitos ou experiências, transmitindo ensinamentos ou preceitos morais. O tempo da narrativa é um espaço feito de significações em busca de seus signos, no qual o narrador não só estimula a memória do que lhe foi descrito, mas do que ficou impresso em seu arsenal de signos para ser decodificado mais adiante (p.175).

Adicionalmente, como lidei com contextos rituais e simbólicos, essas “narrativas-depoimentos” foram interpretadas tendo como base a utilização do mel nos rituais do toré. Para tal, utilizei a *Imaginação Histórica* de Comaroff e Comaroff (1992). Então, como fazer uma etnografia da imaginação histórica? Para os autores a resposta reside na Antropologia Histórica, dedicada a explorar os processos que produzem e transformam os mundos particulares, processos que reciprocamente modelam os sujeitos e contextos, permitindo que determinados fatos sejam feitos e ditos. Uma etnografia histórica deve iniciar, portanto, pela construção dos próprios arquivos do pesquisador, já que este não deve se contentar somente com os cânones de evidências documentais, já que estas refletem parte da cultura do mundo moderno (Comaroff e Comaroff, 1992: 34).

O que nos interessa neste momento, baseando-me nos autores supracitados, seria a “linha divisória” de dois espaços ideológicos: da tradição e da modernidade. Levo em consideração o fato das comunidades elaborarem novas identidades colhendo antigos valores, redefinindo muito dos sinais que os colonizadores imprimiram na superfície de suas vidas. Portanto, minha tarefa consistiu em:

estabelecer como as identidades coletivas são construídas e tomadas em seu contexto cultural particular; como elas tornam-se reais, essenciais, qualidades personificadas para aqueles que vivem-nas; como elas tornam-se átomos naturais da existência social. Somente então as diversas formas do mundo moderno – de fato, as muitas condições da modernidade por si só – tornam os sujeitos de uma etnografia da imaginação histórica (Comaroff e Comaroff, 1992: 44, tradução própria).

5. No conforto do lar: reconstruindo o campo e a escrita etnográfica

De posse dos dados obtidos durante a permanência em campo, não resta mais nada ao pesquisador do que iniciar uma segunda parte do seu trabalho: o ato de escrever. Acontece que se muito da escrita etnográfica ocorre durante o campo, a real elaboração da mesma ocorre em outro lugar, geralmente gozando de certos privilégios, como um local confortável na instituição, bem como a companhia de outros colegas (Cardoso de Oliveira, 1998; Clifford, 1998). Silva (2009: 182) afirma que “enquanto anda e olha, o etnógrafo está sendo teleologicamente movido para uma escrita e está permanentemente entrevendo uma tarefa ao cabo de tudo: escrever”. Escrever, neste caso, implica em uma organização (ou desorganização), um texto “que vai se reorganizando, que vai se revendo, que revê, que é revisto” (Silva, 2009: 182). Antes de ser texto, porém, o método etnográfico fornece o contexto de descrição, apontando para uma ética de interação, de intervenção e de participação construída sobre a premissa da relativização, despontando como temas centrais a interpretação e a crise da identidade pessoal do antropólogo (Rocha e Eckert, 1998).

Concordo com Cardoso de Oliveira (1998) quando este afirma que para se elaborar uma boa escrita etnográfica, deve-se pensar sua produção a partir das etapas iniciais de obtenção dos dados (novamente o olhar e o ouvir). Porém, o que este autor muito bem coloca, é que não devemos nos perder na subjetividade, pois o que está em jogo seria a intersubjetividade, pela qual se articulariam, no mesmo horizonte teórico, os membros da comunidade profissional. De acordo com o mesmo, “se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar” (p.31-32). Desta forma, o ato de escrever, encarnado na própria etnografia, constituiria aquilo que Geertz (1978a) chamou de uma busca por uma “descrição densa”, uma

interpretação, ou uma construção, que é uma leitura da leitura que os “nativos” fazem de sua própria cultura.

6. Abrindo as trilhas e pavimentando a estrada

No decorrer desta seção, apresento um complemento metodológico que procurei abordar durante minha pesquisa de campo e consequente escrita etnográfica. Procurei justificar a utilização das mesmas de acordo com o fenômeno que pesquisei, bem como refletir sobre seus problemas, dificuldades e empecilhos, mas também suas virtudes, facilidades e benefícios. Digamos de passagem, que procurei efetuar o que Bourdieu *et al* (1999) chamaram de “vigilância epistemológica”.

Em todo o processo, indo desde a preparação para permanência em campo, a “domesticação do olhar”, aprender a ouvir, caminhar entre os interlocutores, viver com eles, observar e participar, interagir com ação, mergulhar no universo cultural que parece ser tão diferente, mas com o tempo percebemos que é mais semelhante do que possamos imaginar. Reconhecer que o interlocutor possui uma voz e que esta voz não deve ser suprimida pela autoridade do pesquisador, constitui em um ato de aceitar “o outro” em toda a sua plenitude. A partir disto, durante o ato da escrita, as lembranças permeiam a mente, como afirmou Silva (2009), seria justamente a combinação de sensações áudio-táteis, palato-visuais, as sensações produzidas pela mistura “daquela música” com “aquele cheiro”. Ressalto, porém, corroborando Cardoso de Oliveira (1998: 35), que “o olhar, o ouvir e o escrever devem ser sempre tematizados ou, em outras palavras, questionados enquanto etapas de constituição do conhecimento pela pesquisa empírica”. O trabalho de campo, desta forma, estaria criando vínculos, raízes aéreas que são brevemente desfeitas, mas refeitas no ato da escrita, da palavra, da lembrança.

Para concluir, retomo a metáfora das estradas e trilhas. Ao iniciarmos uma pesquisa, com todas as suas dificuldades de ser aceito pela comunidade, de obter dados suficientes e necessários pelos quais podemos compreender o fenômeno (apesar disto, os *insights* fazem parte da produção acadêmica de qualquer pesquisador), passando até mesmo pelas dificuldades inusitadas que ocorrem em campo, situações embaraçosas, conflituosas, tristes ou engraçadas, escolhas de metodologias e afins, pensamos estar em uma verdadeira trilha. Com isto, quero dizer que o caminho pelo qual se percorre está cheio de pedras, galhos derrubados, rios que devem ser atravessados, trilhas inseguras e confusas de nossa própria subjetividade.

Com o transcorrer do tempo, com todos os obstáculos transpostos, essas trilhas parecem estar mais claras, menos difíceis, como estradas asfaltadas e iluminadas.

Em suma, concordo com Dalmolin *et al* (2002):

A escolha de um caminho para as nossas investigações não ocorre aleatoriamente, mas depende do objeto de pesquisa, do enfoque ou de que lugar desejamos abordá-lo. Deixar-se envolver por esta perspectiva não é perder o rumo, mas abrir-se para novas possibilidades de conhecimento do objeto de pesquisa. Ao deixá-lo "falar" ele pode nos conduzir a procedimentos diversificados e mais abrangentes antes não pensados. É o que nos parece ocorrer com a abordagem etnográfica.

7. “Meu Atikum está muito alegre”⁵: os Atikum da Serra do Umã

Os Atikum estão localizados na região da serra do Umã, nos limites do atual município de Carnaubeira da Penha, sertão de Pernambuco (Figura 1). Para a presente pesquisa, foram realizadas quatro idas a campo, a primeira durando 10 dias do mês de julho de 2009, a segunda e terceira durando 20 dias do mês de fevereiro e 7 dias do mês de agosto de 2010 e a quarta e última ida a campo, durando 7 dias do mês de fevereiro de 2011.

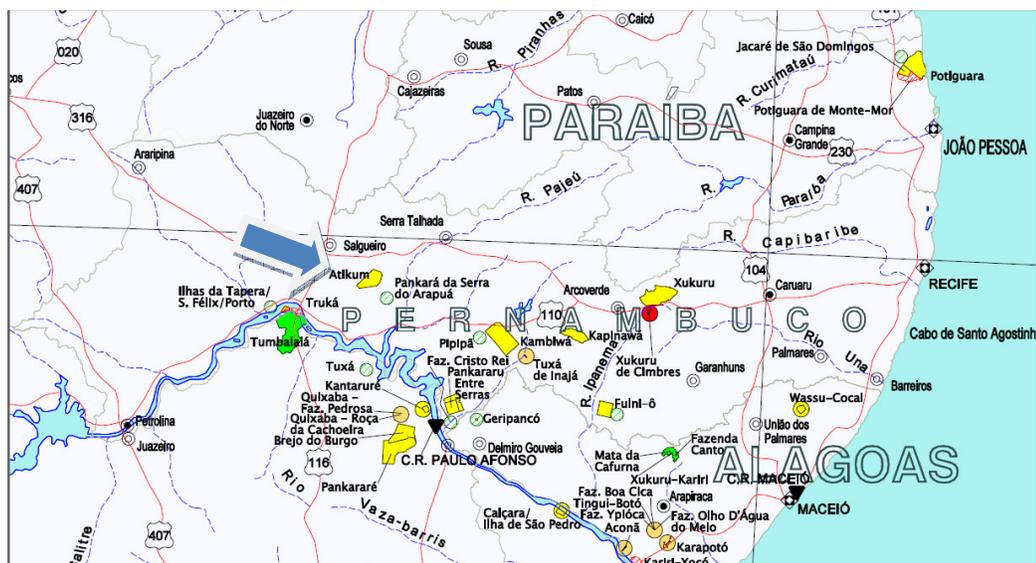


Figura 1: Localização da área indígena Atikum (indicada pela seta) no Estado de Pernambuco, em relação as demais áreas indígena deste Estado. Fonte: Funai, Situação Fundiária Indígena (2000).

⁵ Trecho do seguinte toante: “Meu Atikum está muito alegre/É de ver seus índios em cima da Serra”. “Meu Atikum” refere-se, conforme veremos, ao Mestre Atikum, patrono espiritual da aldeia.

7.1 Meio ambiente e geografia

Os Atikum estão localizados na Serra do Umã, nos limites do município de Carnaubeira da Penha, sertão de Pernambuco. O território Atikum consta de aproximadamente 16.290ha, com uma população registrada em 2011 (segundo dados da FUNASA- Fundação Nacional de Saúde), de 5.228 indivíduos, distribuídos em cerca de quarenta e duas aldeias.

Na época das chuvas, sua vegetação assume um verde exuberante (**Figura 2**), contrariamente às épocas de seca, quando essas se tornam “cinzas”, constituindo na variação típica do bioma caatinga.



Figura 2: Vegetação em época de chuva. Vista da Pedra do Gentio.

A flora apresenta espécies de aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), marmeleiro (*Croton sonderianus*), catinga brava (*Espécie não identificada*) e espinheiro (*Espécie não identificada*), sendo as mais exploradas para a utilização de sua madeira em fogões a lenha, devido ao alto custo do gás. Algumas residências possuem árvores frutíferas, tais como bananeiras de diversas espécies, acerola e pinhas. Podemos encontrar árvores de umbuzeiros, espécie frutífera típica da caatinga, espalhadas por toda a região, consistindo em mais um item alimentar na dieta dos habitantes. Os catolezeiros (*Syagrus oleracea*), também conhecidos como ouricuris, na época da seca, se destacam na paisagem árida (**Figura 3**). Os frutos desta espécie podem ser consumidos maduros ou secos, quando é necessário quebrá-los para se

consumir. As folhas desta árvore ainda podem ser utilizadas para a confecção de vassouras, vendidas em feiras livres de cidades vizinhas (prática não muito comum, pois além da manufatura ser trabalhosa, o lucro obtido é irrisório).



Figura 3: Catolezeiros (*Syagrus oleracea*) espalhados na área indígena durante a época de seca.

Alguns animais são caçados na região, como por exemplo, o tatu (*Dasypus novemcinctus*), o peba (*Euphractus sexcinctus*), o tamanduá (*Tamandua tetradactyla*) e o veado-do-mato (*Mazama americana*), além de algumas aves como a juriti (*Leptotila verreauxi*), a lambu-do-pé-roxo (*Crypturellus tataupa*) e a lambu-do-pé-rosa (*Crypturellus parvirostris*).

O relevo é bastante marcado por serras (inclusive a Aldeia Sede fica na principal Serra, a Serra do Umã, com aproximadamente 900 m de altura), pequenas cachoeiras e “pedras” que são tidas como locais de “Ciência”, tais como a Pedra da Jandainha, a Pedra do Gentio e a Pedra Montada. Em algumas aglomerações rochosas (chamadas de “lajeiros”), a água da chuva é armazenada em espaços chamados pelos índios de “caldeirões”. Nestes “caldeirões”, os índios se abastecem de água para afazeres domésticos e higiene pessoal. Os índios ainda contam, para o seu abastecimento de água, com um açude na aldeia sede (**Figura 4**). Entretanto, a água deste é inutilizável para consumo em época de seca intensa, pois torna-se excessivamente salobra.



Figura 4: Vista do açude localizado na Aldeia Sede

7.2 Educação

Com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, os povos indígenas tiveram os seus direitos assegurados e entre eles, o direito a uma educação escolar diferenciada. No artigo 210, assegura-se o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, cabendo ao Estado proteger as manifestações e culturas indígenas. Além da Constituição, outras Leis vieram garantir o direito a uma educação diferenciada. A Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação Nacional, Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, menciona de forma explícita a educação escolar para os indígenas em dois momentos. No artigo 32, reproduz-se os termos inscritos no capítulo 210 da Constituição Federal, assegurando o uso das línguas maternas no processo de aprendizagem, bem como processos próprios. Nos artigos 78 e 79 da LDB, preconiza-se como dever do Estado o oferecimento de uma educação escolar bilíngüe e intercultural, que fortaleça as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena e proporcione a oportunidade de recuperar suas memórias históricas e reafirmar suas identidades, dando-lhes, também, acesso aos conhecimentos técnico-científicos da sociedade nacional. Além das leis já citadas, destaco o Plano Nacional de Educação, Lei Nº 10.172 de 9 de janeiro de 2001 e as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena, aprovadas em 14 de setembro de 1999, por meio do Parecer 14/99 da Câmara Básica do Conselho Nacional de Educação e a Resolução CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999. Todas estas asseguram, em algum momento, o dever do Estado para com as sociedades indígenas e a autonomia das escolas indígenas no processo de aprendizagem

No caso dos Atikum, até o ano da pesquisa, existiam escolas que ofereciam até o Ensino Fundamental (**Figura 5**), sendo necessário os estudantes irem até Carnaubeira da Penha para concluírem o Ensino Médio (alguns, porém, por não existirem escolas suficientes próximo às suas residências ou por outros motivos, optam por ir até a cidade para realizarem também o Ensino Fundamental).



Figura 5: Exemplos de escolas localizadas na área indígena. **A-** Escola Estadual Governador Estácio Coimbra, localizada na Aldeia Sede; **B-** Escola de Ensino Infantil que funcionava como uma creche na aldeia Oiticica; **C** – Escola Indígena Monteiro Lobato, aldeia Oiticica; **D-** Detalhe da sala de aula em formato de oca.

O transporte destes estudantes é realizado por carros particulares alugados pela prefeitura, consistindo, geralmente, de pequenas caminhonetes que não oferecem nenhuma segurança para os que a utilizam (**Figura 6**). As mesmas possuem tábuas de madeira que servem como bancos (quando possuem), inexistindo cintos de segurança, o que obriga os alunos, geralmente, a ficarem em pé, abraçados uns aos outros para evitarem acidentes (tais como quedas) nas precárias estradas de terra que conduzem às aldeias. Em algumas ocasiões (como por exemplo, na segunda-feira, quando acontece a feira de Carnaubeira da Penha), o

transporte também é utilizado por outros índios, que pagam uma passagem pela utilização deste serviço.



Figura 6: Exemplos de transporte escolar utilizado por alguns estudantes para se deslocarem à cidade de Carnaubeira da Penha.

Os professores que lecionam nas escolas indígenas são índios, assim como os funcionários que trabalham na infra-estrutura da mesma, desde a alimentação até serviço de limpeza. O calendário é baseado em datas significativas para as sociedades indígenas, neste caso, não se comemorava, por exemplo, o Dia de Tiradentes (21 de Abril). Na escola os alunos aprendem mais sobre a cultura de sua etnia, a dançar o toré e a respeitar os mais velhos, inclusive, com estes comparecendo, em algumas ocasiões, para ministrarem aulas aos estudantes sobre as plantas medicinais, os toantes, as lendas e tantos outros assuntos. Logo, o ensino indígena está contextualizado para a sua realidade local.

Mas o que podemos principalmente perceber é que todo o sistema educacional está respaldado, no que uma professora me informou, sobre a “Linha do Tempo”. Em um livro de circulação entre os professores indígenas do Estado de Pernambuco⁶, percebemos que há ícones indígenas característicos de cada etnia (como o cocar, um arco e flecha, um tipo de ritual chamado de “praiá”) dispostos como um calendário, um ciclo em que cada etapa representa alguma atividade referente a uma determinada época do ano (**Figura 7**).

⁶ Os professores indígenas de Pernambuco estão organizados em uma comissão chamada de COPIPE (Comissão dos Professores Indígenas do Estado de Pernambuco).



Figura 7: Capa de livro de circulação entre os Professores Indígenas do Estado de Pernambuco, onde constam os “calendários culturais” de algumas etnias, representando atividades específicas para cada época do ano.

No caso Atikum-Umã, se observarmos melhor a “Linha do Tempo” (**Figura 8**), perceberemos como cada mês está dedicado a uma atividade que norteia a vida dos índios, como por exemplo, a época de caça, as atividades agrícolas, tais como aração das terras (feitas em algumas casas pelos “carros-de-boi”, apesar de ser disponibilizado um trator para aqueles que se proponham a dividir o combustível), plantio e colheita do feijão, do milho e da fava. Entretanto, cabe ressaltar que as atividades retratadas no calendário não são restritas aos meses indicados. Tomando como exemplo a colheita do milho (marcada em agosto), os índios começam em junho (nos festejos de São João e São Pedro), finalizando em agosto. A atividades de caça iniciam em julho, ocorrendo durante todo o segundo semestre do ano.

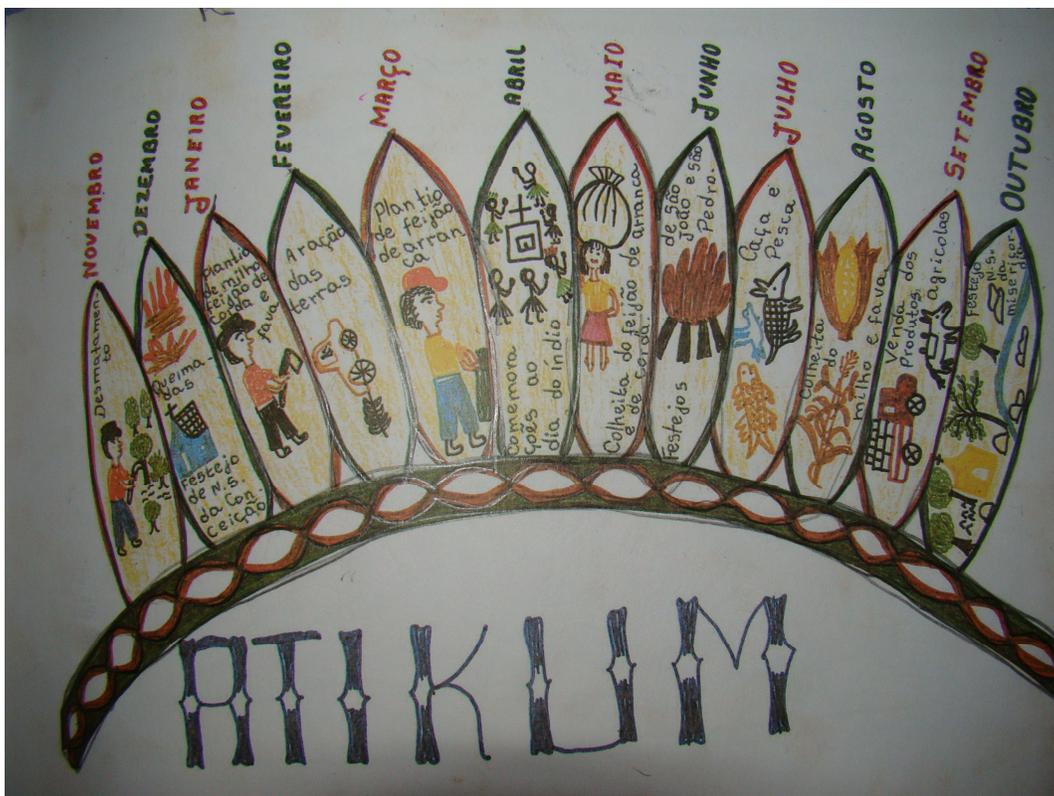


Figura 8: “Calendário cultural” Atikum baseado na “Linha do Tempo” com os meses do ano marcados com atividades específicas para cada um. Apesar desta versão iniciar em novembro, outros calendário pintados nas paredes das escolas iniciam pelo mês de janeiro.

7.3 Sistema econômico

Os índios subsistem principalmente de suas roças, nas quais plantam feijão e fava (consistindo no principal item alimentar), bem como milho e outros itens esporádicos, como macaxeira e árvores frutíferas. Alguns vendem praticamente toda a colheita e, segundo os relatos, acabam passando fome, já que o dinheiro é gasto rapidamente. Em contrapartida, a maioria não venderia a sua produção ou o seu excedente agrícola, pois segundo os mesmos, pois segundo os mesmos, o baixo valor que poderiam obter não compensaria o árduo trabalho na roça, o que faz com que armazenem grandes quantidades destes grãos em suas casas (todavia, existe um medo inerente da fome entre os índios, ocasionada pelas estações secas que prejudicam a lavoura). Na área indígena existia uma casa de farinha, situada às margens do açude, na aldeia sede, e atualmente abandonada. Os índios relatam que a farinha produzida era de boa qualidade, utilizada, sobretudo, para consumo próprio. Juntavam-se índios das

várias aldeias espalhadas pela área indígena, com a sua produção particular de mandioca, para a fabricação da farinha. Entretanto, segundo os índios indicam, com o abandono do cultivo da mandioca, a casa de farinha foi sendo abandonada aos poucos, estando hoje inutilizada.

Ainda com relação às roças, estas são cuidadas principalmente pelos homens, cabendo às mulheres os serviços domésticos. Todavia, conforme pude perceber, algumas mulheres ajudam os seus maridos no cuidado com a roça (geralmente as que ficam próximas as residências). Para aqueles que possuem muitas roças (ou são incapacitados de cuidar das mesmas, por motivos de saúde ou idade), existe a possibilidade de contratar outros índios para ajudar na sementeira, colheita ou aração da terra.

Alguns possuem pequenas mercearias que comercializam diversos produtos a preço acima do normal, justificando-se para tal, a dificuldade de trazer os mesmos até o alto da Serra do Umã. Mesmo assim, estas pessoas ainda possuem roças, sendo cuidadas por familiares ou por pessoas contratadas para tal. Na aldeia sede também podemos encontrar outros pequenos estabelecimentos comerciais, como locadoras de filmes que também disponibilizam a comercialização de sorvetes e jogos eletrônicos, pelos quais as crianças e adolescentes pagam por tempo de uso.

Uma das principais fontes de renda fixa consiste em programas de auxílio do Governo Federal, como a Bolsa Família e a Bolsa Escola. Os que concluíram o Ensino Médio podem optar por ensinarem nas próprias escolas indígenas (desde que consigam vagas para tal), obtendo algum lucro para ajudar na renda familiar. Com a urbanização da estrada que liga Mirandiba a Carnaubeira da Penha, alguns índios conseguiram obter um emprego temporário nessas obras, fora estes, alguns optam por irem a outras cidades procurar emprego.

CAPÍTULO I

“EU QUERO VER AS ETNIA ESTREMECER”⁷: OS ÍNDIOS DO NORDESTE E A ETNOGÊNESE ATIKUM

Embora não seja o objetivo principal desta dissertação, este capítulo fez-se importante na medida em que, a partir de uma breve ilustração teórica, pretende apresentar ao leitor facetas da dinâmica presente na constituição do campo de estudo sobre os índios do Nordeste e, principalmente, no que se refere a quem são esses índios, finalizando com o processo de emergência e reconhecimento étnico dos Atikum.

Inicialmente, tecerei uma breve reconstrução histórica da chegada dos colonizadores nas Américas e o encontro com as populações que aí residiam - principalmente na faixa não-litorânea do continente, os chamados “Tapuia”.

Em um segundo momento, será fornecido ao leitor uma linha de apresentação de correntes teóricas utilizadas para se pensar o tema das relações interétnicas. Como todo progresso científico, as idéias surgem e, com o passar do tempo, novos pensamentos são construídos, refutando os anteriores ou aperfeiçoando-os, contribuindo para a emergência de novos contextos sociais modificados e advindos de um aprofundamento maior do fenômeno estudado. Conforme Pacheco de Oliveira (1988), “uma viagem às tradições do passado supõe a paciência de ver como o avanço do conhecimento exige o estabelecimento (e a posterior superação) de certas suposições básicas” (p.25). Através deste movimento, pretendo demonstrar como, a partir de momentos históricos e influências específicas, a etnologia percebe os grupos indígenas e a sua relação com a sociedade não-indígena, refletindo as formas na quais esses são tratados.

⁷ Trecho do seguinte toante: “*Eu quero ver, eu quero ver/ As etnia estremecer/ É Atikum e Pankará/ Eu quero ver, eu quero ver/É Atikum e os Tuxá/ Eu quero ver, eu quero ver/ É Atikum, Kapinawá/ Eu quero ver, eu quero ver/ As etnia estremecer/ É Atikum e Xukuru/ Eu quero ver, eu quero ver/ É Atikum e os Truká/ Eu quero ver, eu quero ver/ As etnia estremecer/ É Pankará, Pankararu/ Eu quero ver, eu quero ver/ É Kambiwá, Kapinawá/ Eu quero ver, eu quero ver/ As etnia estremecer*”, e assim segue, invertendo, algumas vezes, a ordem em que as etnias são “chamadas”.

1. Um pouco de história...

A colonização do Brasil teve o seu início pelo litoral, com o contato entre os povos europeus (especialmente os portugueses, contudo, sem nos esquecermos dos espanhóis, holandeses e franceses) e os povos que aqui residiam milenarmente e que, infelizmente, receberam a designação de “índios”⁸. Em um momento inicial, os primeiros índios contatados foram os litorâneos, designados como Tupis. Logo após a colonização da faixa litorânea do país, em processos específicos, conforme veremos posteriormente, foi a vez do interior ser colonizado e desbravado. O interior, por sua vez, era habitado por diversos povos chamados de “Tapuia”⁹.

Historicamente, a colonização teve o seu início a partir da exploração dos recursos naturais aqui existentes e posteriormente os implantados na nova terra. A madeira do Pau-Brasil (*Cesalpina brasiliensis*), por exemplo, despertou a cobiça dos colonizadores. Imediatamente iniciaram a exploração tanto deste recurso vegetal, como da mão-de-obra indígena, através da escravização (de grupos tribais inimigos em guerra que traziam os seus prisioneiros aos brancos) ou pagando quinquilharias como espelhos, pentes, peças de tecido e utensílios de metal. Logo após a exploração do pau-brasil, ainda no litoral, teve início o ciclo da cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*), inicialmente com mão-de-obra indígena e posteriormente com a importação de escravos africanos. Porém, ainda com o desenvolvimento da monocultura canavieira, registram-se, logo em seguida, a introdução e o desenvolvimento da criação de gado no interior, ambas as experiências colonizadoras tendo como principal objetivo a ocupação efetiva da terra (Grünewald, 2008). Era a vez de o interior ser colonizado.

O sertão, nos relatos dos cronistas, é descrito por meio de imagens em oposição, representando, ao mesmo tempo, espaço vazio e lugar de riquezas, reino da selvageria e paraíso de liberdade (Pompa, 2003). As primeiras explorações deste sertão tiveram principalmente o caráter de “entradas” em busca de ouro e pedras preciosas, de exploração ou de procura de mão-de-obra indígena, enquanto se extinguia a do litoral (*ibidem*). O certo é que estas expedições determinaram fortes mudanças nos sistemas sociais nativos, a citar a união

⁸ Categoria esta que constitui um ato de nomeação por parte dos colonizadores europeus recém-chegados às Américas, pensando estarem nas Índias, em um primeiro ato de dominação por atribuição de um epíteto aos diversos grupos diferentes entre si.

⁹ Tapuia era um termo genérico atribuído pelos índios Tupi a todos aqueles índios não-litorâneos e que não falavam a sua língua. Os recém-chegados europeus, por uma má compreensão da alteridade, pensavam tratar-se de um único e numeroso povo.

de muitos grupos aos “desbravadores” contra outros índios; a forte mobilidade indígena provocada pelos descimentos ou, em larga medida, pela brutal queda demográfica devida às epidemias que acompanharam a penetração nos sertões (*ibid.*).

O interior da região era desprovida de maiores obstáculos naturais de vegetação ou relevo e dotado pelo Rio São Francisco de uma eficaz via de penetração e assentamento, proporcionando uma rápida penetração das grandes boiadas que, em cerca de cem anos, já transitariam, por mais de duzentas léguas, entre a capital e o vale do rio Piauí (Dantas *et al.*, 1992). Este fato acabou por pressionar cada vez mais as populações indígenas para o interior, subindo as serras como único refúgio em uma crescente competição entre índios e gado ou fazendo com que estes povos entrassem em conflito, aspecto este útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste.

A economia baseada no sistema da pecuária extensiva do sertão tinha características extremamente diferentes do sistema escravista baseado na monocultura da cana, desenvolvendo-se um tipo específico de economia, em que a organização social estava submetida a regras estritas de dependência e lealdade (Pompa, 2003). Mas não foi sem resistência que alguns “tapuias” encontraram os colonizadores. Associados a “bárbaros”, “pagãos”, “gentios”, em suma, qualquer termo que estigmatize estes povos como ameaças às frentes de colonização, estipulou-se a “Guerra dos Bárbaros”. Porém, Pompa (2003) alerta que este episódio de nossa história foi muito mais do que guerra de extermínio para permitir o avanço da frente pastoril, retratada nos incontáveis episódios bélicos que envolveram índios, tropas regulares, paulistas (nas figuras dos bandeirantes), curraleiros, colonos, missionários e instituições de governo na segunda metade do século XVII. Para esta autora:

Os documentos de várias origens relativos aos diferentes episódios refletem um quadro complexo de contínuas rearticulações de relações econômicas e de poder (sem que as primeiras determinem necessariamente as segundas), de avanços e recuos da “Região colonial” no sertão, em que os “Tapuia” não exerceram apenas o papel de vítimas mudas ou de protagonistas de uma cega quanto inútil “resistência”, mas souberam também (ou pelo menos tentaram) se inserir nas contingências históricas em função de seus interesses de sobrevivência física e cultural (Pompa, 2003: 218).

Neste cenário, as “entradas”, ou “descimentos”, que visavam à busca por terras para pastagens, riquezas e apresamento dos índios para fins escravistas, eram confundidas com a ação missionária dos jesuítas (Pompa, 2003). Nesta pintura colonial, os aldeamentos são

criados. A ação catequética também possui forte repercussão na percepção dos povos indígenas que habitavam esta região e conseqüentemente, na forma que estes foram tratados pelos agentes da colonização. Já entre a segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII, registra-se o estabelecimento das missões religiosas que buscavam incorporar os indígenas ao Estado colonial português (Grünewald, 2008).

O contato entre índios e missionários, possui, para muitos pesquisadores, um caráter de choque entre dois blocos “monolíticos, um impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro absorvendo-os, sendo destruído (ou aculturado) por eles ou, por outro lado, ‘resistindo’ em volta de sua imutável tradição” (Pompa, 2003: 21). Porém, a relação entre missionários e indígenas consistiu em uma espécie de “tradução”, onde conceitos formulados e repassados pelos missionários aos índios eram atualizados e (re)significados por estes últimos em termos próprios (*ibid*), contextualizados em suas próprias práticas ritualísticas, em um processo de formação de *culturas híbridas* (Canclini, 2008). Grande foi o choque cultural sofrido tanto pelos colonizadores, como pelos povos que aqui já residiam. Tudo isto gerado por uma falta de compreensão da alteridade, transpondo, para povos de culturas diferentes, seus próprios conceitos e percepções de mundo, o que acabava por gerar um conflito interno.

Os colonizadores europeus trouxeram, nos porões de seus navios, os seus próprios demônios aos trópicos, sendo obrigados a combaterem a sua própria sombra (Vainfas, 1995). Como ressalta Vainfas (1995:30), se os hispânicos viam demônios em toda parte, despendendo enormes recursos para acabarem com as “idolatrias” dos índios, os portugueses, por sua vez, julgavam que os índios sequer possuíam religião¹⁰. A “adoração ao diabo” estaria nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música (*ibid*). Logo, os aldeamentos teriam como principal objetivo a catequese e resgate das almas dos “bárbaros” para a Igreja e a Coroa portuguesa. Se é fato que os aldeamentos poderiam servir como barreiras à rapinagem escravocrata dos colonizadores (Vainfas, 1995), em contrapartida, não estabeleceriam nenhum tipo de barreira à ação dos catequizadores. A noção de “tapuia”, portanto, estava sendo construída colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos ao mundo colonial, ao passo que as aldeias de índios conquistados vão “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou os engenhos, os “tapuia” vão se afastando, nas

¹⁰ Provindo o ditado de que os habitantes não conseguiam pronunciar as letras *r*, *l* e *f*, não reconhecendo, portanto, “*nem rei, nem lei, nem fé*”.

serras inacessíveis (Pompa, 2003). Mas para alguns aldeamentos, a tarefa não consistiu somente em “salvar vidas”.

De acordo com Mota (2007), os vários grupos tribais conhecidos como Kariri, estavam sendo transformados pelos jesuítas¹¹ naquilo que consideravam como sendo uma força de trabalho produtiva para os ranchos de gado. Os missionários tinham como tarefa administrar cada povoamento indígena (dentro das terras que tinham sido “doadas” pelos colonizadores aos índios), sendo que a partir deste contexto, a mistura de diferentes grupos étnicos teve seu início (Mota, 2007). No século XVIII, se por um lado os jesuítas tinham iniciado o processo de se tornarem os maiores donos de gado na região do baixo São Francisco, por outro, as missões estavam realmente protegendo os grupos nativos contra os assaltos ocasionados pela gente da fronteira econômica, contradição esta que os levaria a expulsão do Brasil, em 1822 (*ibidem*). Assim que os jesuítas foram expulsos, a Junta das Missões¹² foi substituída por outro órgão administrativo, chamado de Diretório Geral de Assuntos Indígenas, com uma vida curta findando em 1872 (*ibid*). Com a extinção desta instituição, todas as terras nativas eram transformadas em terras públicas e os povos que possuíam direitos ancestrais eram tidos como inexistentes, por motivos que repercutiram durante muito tempo (e ainda hoje repercutem no senso comum) e que veremos mais adiante, utilizando, para tal, a noção de “índios misturados” (Pacheco de Oliveira, 1999a,b).

Para Pacheco de Oliveira (1999a), as populações indígenas que habitam o Nordeste provêm de três momentos de *mistura* ocorridos nessas *situações históricas*. A “primeira mistura” teria como produto um contingente de “índios mansos” que eram atraídos para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizados e catequizados, através das missões religiosas (*ibidem*). Como unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, as missões possuíam “uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho” (*ibidem*: 23).

A “segunda mistura” partiria do sucedâneo histórico das missões, o “diretório de índios”. Este órgão estimulava os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos, “cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter

¹¹ Outras ordens também atuaram na evangelização dos povos indígenas, como os capuchinhos, os franciscanos e os oratorianos. Porém, os mais atuantes foram os jesuítas e os capuchinhos.

¹² A Junta das Missões foi criada em 1681, como uma instituição da Igreja Católica que congregava todas as missões no então chamado Novo Mundo.

extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região” (*ibidem*). Ainda para o autor, “sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originárias, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos” (*ibid*).

A “terceira mistura” inicia-se com a Lei de Terras de 1850. Com os antigos aldeamentos sendo considerados extintos (por considerarem que não mais existiam índios), os governos provinciais vão incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação, as antigas vilas expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas de outras grandes propriedades buscam estabelecer-se nas cercanias, onde através do arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes da terra (Pacheco de Oliveira, 1999a: 23-24).

Porém, a partir da primeira metade do século XX, com a atuação do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI)¹³, vão reaparecendo para o Estado povos considerados extintos, reclamando seus direitos à terra como populações diferenciadas. Nos próximos tópicos, veremos como a etnologia pensou estes índios, discutindo a linha teórica de alguns pesquisadores no âmbito das relações interétnicas.

2. A impossibilidade de se atravessar as fronteiras: Situação histórica, territorialização e os “índios misturados”

Antes de discutir as teorias pertinentes para se compreender os índios do Nordeste, cabem breves considerações acerca de percepções que foram tomadas por alguns etnólogos.

Primeiramente, cabe destacar a teoria integracionista preconizada por Ribeiro (1986). Para o referido autor, as populações indígenas passariam por sucessivos estágios de contato com a sociedade nacional, a saber: isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados. Por integração, Ribeiro (1986) entende “os modos de acomodação recíproca e de coexistência entre populações etnicamente distintas que, no caso dos grupos indígenas, podem ser medidas pelos graus de integração e de dependência que mantêm com respeito à sociedade nacional”, diferenciando-se de assimilação, utilizado para “indicar a expectativa de fusão de

¹³ O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve como período de existência o ano de 1910 a 1967.

novos contingentes dentro das etnias nacionais como partes delas indiferenciadas”. Destas etapas, destaco a referente sobre as populações integradas. Para Ribeiro (1986):

Alguns desses grupos perderam sua língua original e, **aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem**. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, **poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte, não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como “índios” pela população circundante** (p.433-434, grifo meu).

O trecho acima reflete a situação dos índios do Nordeste e principalmente aquilo que os definiriam como “índios”: serem reconhecidos e se reconhecerem como indivíduos etnicamente diferenciados, nos dizeres de Weber (1994): uma *consciência étnica*. Esta argumentação será melhor trabalhada mais adiante, quando discutirei os pressupostos teóricos de Barth (1969) e os movimentos de emergência étnica.

Seguindo os pressupostos de Ribeiro (1986), vimos que este procura definir as relações dos povos indígenas com a população não-indígena ao seu redor, destacando a percepção das forças de dominação que estas últimas exercem. Para o referido autor, os brasileiros engajados nas frentes de expansão da sociedade nacional avançariam por uma terra que consideram sua e vêem no índio uma ameaça e um obstáculo. Três seriam as frentes de expansão que atuariam sobre as populações indígenas, sendo a economia extrativa, a economia agrícola e a economia pastoril. Para Ribeiro (1986):

A economia pastoril age diante do índio movida pela necessidade de limpar os campos de seus ocupantes humanos para entregá-los ao gado e evitar que o indígena, desprovido de caça, a substitua pelos rebanhos que tomaram seu lugar (p.436).

Todavia, os conceitos de Darcy Ribeiro mostraram-se insuficientes para se pensar o caso dos índios do Nordeste, o que se necessitava, portanto, era:

um outro conceito, que permita abranger a pluralidade de atores envolvidos, resgatando as formas de organização, valores, ideologias de cada um; buscando apreender os padrões concretos de interação existentes entre eles, destacando, igualmente as manipulações e estratégias de ação colocadas em prática por cada

ator; captar as significações que cada ator atribui a estes padrões bem como o modo pelo qual ele os codifica e sistematiza, integrando a ambos assim no seu quadro referencial político (Pacheco de Oliveira, 1988: 54).

Portanto, ao invés de se pensar estas sociedades como portadoras de uma cultura determinada (o que, para algumas correntes teóricas, seria decisivo para um grupo étnico), prezo por um reconhecimento embasado em sua organização social, tal como proposto por Barth (1969). Para este autor, os grupos étnicos, através de sua organização social, selecionariam os elementos culturais que seriam manuseados e expostos como sinais diferenciadores (i.e., sinais diacríticos) e de estabelecimento das fronteiras (exclusivas e inclusivas), em um processo de dicotomização entre membros e não-membros, do tipo *nós/eles*. Se os membros, não importando o quão dessemelhantes sejam, manifestam que são A em oposição a B, eles querem ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos como As e não Bs (Barth, 1969). Portanto, em vez de ser pressuposto de um grupo étnico, a cultura seria, de certa maneira, produto deste.

Contrariamente a Ribeiro (1986), que pensa os índios “isolados” como os únicos que mantêm completa autonomia cultural, as situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes estariam implicadas na manutenção da fronteira étnica. As distinções étnicas não dependeriam da ausência de mobilidade, contato e informação, mas por processos sociais de exclusão e de incorporação pelas quais as categorias discretas seriam mantidas, mesmo levando-se em consideração as transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais (Barth, 1969). Como forma de análise desses grupos étnicos, Pacheco de Oliveira (1988) propõe a expressão de *situação histórica*, que não estimularia qualquer tipo de dualismo (como os suscitados através de uma perspectiva evolucionista-social), nem favoreceria o artificialismo de esquemas analíticos que enquadram o contato como uma unidade social *sui-generis*, mas paradoxalmente pensada em moldes convencionais. Em tal concepção,

O contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos (Pacheco de Oliveira, 1988: 58).

Voltemos agora um pouco na história da formação dos grupos indígenas do Nordeste, movimento este necessário, para compreender a percepção que o senso comum possui sobre esses povos e de como a etnologia procura compreender os mesmos, longe de antigos paradigmas aculturativos¹⁴.

Vimos que entre a segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII, as missões religiosas eram estabelecidas, com o intuito de incorporar o indígena ao Estado colonial português e de “resgatar” a alma dos “bárbaros” pagãos. É fato que nestes aldeamentos, índios de diversos grupos não falantes do Tupi eram reunidos sobre o mesmo território e que muitos desses grupos eram rivais. A catequização indígena teve um esforço de homogeneização desses povos de “língua travada”, criando “uma língua geral, uma ‘cultura geral’, a partir da qual se rearticula uma identidade indígena” (Pompa, 2003: 388). Além da homogeneização cultural, existia um esforço para a miscigenação entre índios e brancos (posteriormente os negros também estariam inclusos), em uma tentativa de enfraquecimento dessas sociedades. Primeiramente, a miscigenação foi fruto de alianças entre portugueses e índios, acrescida mais tarde de uniões fruto da violência, sendo corrente, também, o casamento, sugerido pelos senhores de escravos, entre escravos negros e índios das aldeias e ainda entre os próprios índios de diversos grupos (Cunha, 1986a: 114). Segundo Dantas *et al* (1992), com a política de Pombal passaram a existir fortes incentivos aos casamentos inter-raciais e outras formas de integração entre a população indígena e os regionais.

Outra contradição do trabalho missionário, segundo Mota (2007), estaria relacionada ao conceito de “ser índio”. Para esta autora, os índios estavam ameaçados de uma forma ou de outra: se permanecessem tribalizados, eram vistos como “primitivos”, “selvagens” e, portanto, passíveis de extermínio pela “fronteira civilizatória”. Caso se submetessem ao processo colonial, perderiam seus direitos à terra. Em suma,

Era útil negar a existência de populações indígenas através da manipulação de critérios biológicos de raça, de forma que os aspectos somáticos fossem tomados como indicadores eficientes do que era “ser índio” e que fossem suficientes para expulsar os índios de terras onde tinham vivido por séculos imemoriais, assim como também negar-lhes o direito a uma identidade diferenciada (Mota, 2007: 53).

¹⁴ Define-se como aculturação, o estudo dos fenômenos que resultaram quando grupos de indivíduos, possuindo culturas diferentes, entram em contato direto e permanente e das conseqüentes mudanças nos padrões culturais desses grupos (Galvão, 1979).

Ainda hoje, no senso comum, quando se fala de índios, recorre-se a imagem de indivíduos “exóticos”, no sentido de estarem intimamente relacionados às florestas e matas virgens, *seminus*, com língua própria, alimentando-se exclusivamente de caça e tantos outros fatores que nos remeteriam a uma condição de “primitividade”. Uma necessidade exacerbada do homem pós-moderno de possuir indivíduos diferentes de si mesmo para se afirmar enquanto civilizados e dotados de artefatos tecnológicos superiores. Seria um exemplo da forma de pensar tanto os grupos étnicos como portadores de cultura, como através de traços biológicos, uma espécie de “comunidade de descendentes ‘puros’ de uma população pré-colombiana” (Cunha, 1986b: 113). Longe de pensarmos estes índios como possuindo necessariamente uma continuidade com sociedades pré-colombianas, Grünewald (1993, 1999) remete para as possibilidades de se perceber como grupos étnicos surgem por entre descontinuidades históricas, a partir de alianças e coalizões sob situações de conflito (inclusive miscigenação, a citar negros quilombolas), evitando-se pensar necessariamente estas sociedades como aborígenes e exóticas em sua língua, trajes e costumes, conceituando esta visão como *ilusão autóctone*.

Voltemos à história. A partir da segunda metade do século XIX, “os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente frequência como índios ‘misturados’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (Dantas *et al.*, 1992: 451). Ao final do mesmo século, já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste, passando a serem referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes” (Pacheco de Oliveira, 1999a). Numerosos aldeamentos e vilas foram extintos, tendo como justificativa a dispersão e a miscigenação das populações indígenas das missões, alegando a inexistência de índios (Carvalho, 2001; Lima, 2005). Vista como resultado dos índios com os brancos, a “mistura”, efetuada no plano biológico e cultural, desembocaria na idéia de assimilação, na transformação do índio em não-índio, como elemento diluidor e descaracterizante dos sujeitos de direitos históricos que não mais teriam direito às terras, já que teriam se aproximado demasiadamente do modo de vida dos brancos (Dantas *et al.*, 1992; Lima, 2005). Visto desta forma, os índios seriam aculturados, portanto, deixando de ser povos tradicionais (no sentido de arcaico e imutável) e, conseqüentemente, perdendo os direitos à terra ancestral. Com a “inexistência” de índios, todas as terras eram transformadas em terras públicas.

Todavia, com o surgimento de órgãos de proteção indigenista e o exercício da tutela, povos que eram considerados extintos ressurgiram, como se estivessem submersos (ou melhor, “invisibilizados”), esperando apenas o momento certo de emergir e de (re)conquistarem os seus direitos. É o fenômeno da etnogênese (Banton, 1979) ou emergência étnica¹⁵. O conceito de etnogênese, ao atentar para os processos de libertação de estigmas ou estereótipos externos e tentar promover a elaboração de uma identidade positiva a partir da afirmação de elementos culturais internos a um grupo social, vem se opor aos paradigmas aculturativistas, assimilacionistas e integracionistas. A etnicidade, assim, reflete as tendências positivas de identificação e inclusão de pessoas em determinados grupos sociais e que, para Pacheco de Oliveira (1999a):

Supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (p.30).

Para Mota (2007), “a identidade étnica é construída sobre sistemas culturais e ideologias, tendo pouco a ver com traços biológicos”. Ainda para esta autora:

Tomando por exemplo o que está acontecendo aos descendentes das populações indígenas do Brasil hoje, pode-se ver que o fenômeno social da etnicidade se relaciona a símbolos socialmente construídos e a ideologias, e nem tanto a traços biológicos de atributos físicos. Em relação aos povos indígenas, etnicidade é definida por situações de confrontos políticos e também por relações sociais dentro do grupo étnico em si (Mota, 2007: 29).

¹⁵ Para Arruti (1999:230): “São emergentes porque se apresentam sob novas identidades indígenas, que todavia reivindicam uma ancestralidade autóctone que não é manifesta: resultado de recuperações e recriações étnicas que lhes permitem destacarem-se na superfície da rica mas indistinta cultura nordestina sertaneja”. Pacheco de Oliveira (1999a: 29) problematiza a questão quando afirma que “a caracterização de ‘índios emergentes’ não deixa de ser igualmente incômoda. Por um lado sugere associações de natureza física e mecânica quanto ao estudo da dinâmica dos corpos, o que pode trazer pressupostos e expectativas distorcidos quando aplicada ao domínio dos fenômenos humanos. Como imagem literária, ao contrário, reporta-se a uma aparição imprevista, enfatizando o fator surpresa. Por sua ambigüidade, pode ser suscetível de usos variados sem, no entanto, contribuir para o entendimento de aspectos relevantes dos fenômenos que designa”.

Corroborando Grünewald (2009a), a noção de identidade seria um fator complicador, já que, geralmente, a mesma “remete o indivíduo para aquele substrato cultural estável ou invariante”. Mas identidade pode ser definida a partir de relações e interações múltiplas, em um processo dinâmico, se levarmos em consideração que:

As identidades são muitas e se fragmentam em pertencimentos que não reconhecem fronteiras étnicas, as culturas também são dinâmicas e, como já insinuei, não automaticamente limitadas às suas sociedades ou povos específicos (Grünewald, 2009a:13).

O sentimento de pertencimento a uma comunidade étnica, organizada de uma forma política (Weber, 1994), juntamente com o “sentimento de ser diferente” (aqui podendo ser entendida como identidade diferenciada), resultaria em uma “comunhão” desses indivíduos que assim unidos e organizados socialmente, estabeleceriam suas fronteiras étnicas (Barth, 1969). Este “sentimento” seria suscitado apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas distintas levariam a uma ação comum (Weber, 1994), em outras palavras, quando mediante forças externas (p.ex., latifúndios, pecuaristas, grandes empresas etc) há uma demanda interna, uma reivindicação (p.ex., posse de terras e/ou recursos de uma forma geral) que levaria a uma articulação e a uma auto-identificação. A partir destes mecanismos de auto-identificação, reivindicação e exposição de uma identidade étnica diferenciada, Pacheco de Oliveira (1999a) propõe a noção de *territorialização*, definida como um processo de reorganização social que, segundo o autor, implica:

(i) a criação de uma nova identidade étnica diferenciadora; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; (iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; (iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (p.22).

Vista desta forma, a luta pela terra teria um importante aspecto político. As terras indígenas¹⁶ são objeto de cobiça por vários sujeitos sociais e no caso dos Atikum-Umã, foi cobiçada tanto por fazendeiros (os chamados “posseiros”), quanto por plantadores de

¹⁶ Terra indígena, para Pacheco de Oliveira (1999c: 157), seria “toda e qualquer parcela do território brasileiro ocupada e utilizada em caráter permanente por uma sociedade indígena ou por um de seus segmentos componentes, constituindo-se, assim, no hábitat tradicional e na garantia da reprodução econômica e social destas coletividades”.

maconha (*Cannabis sativa*)¹⁷, marcando a área por históricos de violência. A luta pelo reconhecimento e direito ao usufruto da terra pelos Atikum-Umã, fizeram com que estes fossem “reivindicar reconhecimento oficial de sua condição de índios junto ao SPI na década de quarenta, justamente por verem suas terras ameaçadas por fazendeiros” (Grünewald, 1993: 38).

A partir dessa luta pelo direito à terra, envolvendo uma “condição ancestral”, a ênfase recairia, portanto, sobre “o aspecto eminentemente político que uma minoria leva a efeito como sujeito, decidindo e impondo, ela mesma, o que vai definir sua tradição e sua cultura – e isso, mesmo que se encontrem aí traços oriundos da Europa ou da África” (Grünewald, 1993:53). Para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade, cabendo a cada grupo étnico repensar a “mistura” e afirmar-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados (Pacheco de Oliveira, 1999a). Logo, estas sociedades indígenas demonstrariam a *sua* cultura, atualizando os itens culturais (como o toré e a jurema) expostos para tal. Assim sendo, “abordar o Nordeste etnográfico¹⁸ é penetrar na luta indígena para impor sua visão do ser índio nordestino, que só pode ser conceituada (definido) pela sua identidade (como ela se constrói e que elementos são constitutivos etc.)” (Grünewald, 2009a).

Adicionalmente, procurando compreender melhor o fenômeno, lanço mão das formulações de Sahlins (1990:7), nas quais “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas”, sendo o contrário também verdadeiro “esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática”. Portanto, cultura e identidade estariam em fluxo constante, não sendo estáveis e concedidas, mas fluidas e mais ou menos construídas de forma consciente (Kuper, 2002: 270). A cultura (e aqui poderíamos colocar também a noção de identidade) seria justamente a organização da situação atual em termos do passado (Sahlins, 1990:192), mesmo que este

¹⁷ Aliás, a área indígena Atikum-Umã encontra-se no centro do chamado “Polígono da Maconha”.

¹⁸ De acordo com Grünewald (2009a:2-3): “(...)o chamado Nordeste etnográfico não coincide exatamente com o Nordeste do mapa político do Brasil e não deve ser definido por bases territoriais ou administrativas brasileiras e sim pela presença de grupos étnicos indígenas que apresentam um padrão cognitivo recorrente da indianidade. (...) não se trata de padrão estático de elementos culturais característicos de um sistema ou região, porém de um campo social construído historicamente e composto por inúmeros agentes interessados nos recursos (capitais) simbólicos, econômicos, políticos, culturais etc em jogo no campo (e também em movimentação ao redor dele).”

passado seja construído, “imaginado” historicamente (Comaroff e Comaroff, 1992) e por que não simbolicamente, ou até mesmo tendo como base uma *tradição inventada* (Hobsbawm, 2008). Nesta perspectiva, conforme já alertara Grünewald (1999), qualquer enfoque respaldado sobre uma oposição passado/presente não teria sentido, sendo mais lógico nos voltarmos para a *estrutura da conjuntura*, que para Sahlins (1990:15), seria “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação”.

Como passado “imaginado” historicamente, compreendo o fato das comunidades elaborarem novas identidades colhendo antigos valores (e no caso dos índios do Nordeste, a prática do toré, o consumo da jurema e, neste estudo, o uso ritual do mel) redefinindo muito dos sinais que os colonizadores imprimiram na superfície de suas vidas (a citar o processo de catequese). Portanto, seguindo os pressupostos de uma “etnografia da imaginação histórica” (Comaroff e Comaroff, 1992), a tarefa consiste em:

estabelecer como as identidades coletivas são construídas e tomadas em seu contexto cultural particular; como elas tornam-se reais, essenciais, qualidades personificadas para aqueles que vivem-nas; como elas tornam-se átomos naturais da existência social. Somente então as diversas formas do mundo moderno – de fato, as muitas condições da modernidade por si só – tornam os sujeitos de uma etnografia da imaginação histórica (Comaroff e Comaroff, 1992: 44, tradução minha).

Contextualizando a “imaginação histórica” para o caso das sociedades indígenas no Nordeste, a partir do momento em que as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias remetem aos “encantados” (espíritos dos ancestrais) para afastar-se da condição de “mistura” nas quais foram colocadas, só assim podendo se reconstruir para se colocarem em relação aos seus antepassados (Pacheco de Oliveira, 1999a). Em muitas destas construções culturais, mesmo que existam registros de miscigenação étnica entre índios e negros, por exemplo, somente o “tronco velho” (considerados os antepassados) relacionado à descendência indígena é reivindicada. Supondo necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por vários fatores) e uma origem, “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça”(Pacheco de Oliveira, 1999a:30), por isto “a ‘viagem da volta’ não seria um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente”(ibid: 31).

Com relação às “tradições inventadas”, o termo incluiria “tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo” (Hobsbawm, 2008: 9)¹⁹. Inculcando certos valores e normas de comportamento através da repetição, essas “tradições inventadas” acabariam por remeter a uma continuidade em relação ao passado, aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado (*ibidem*). Todavia, essa continuidade pode assumir um caráter artificial, pois são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória (*ibid*). De qualquer forma, conforme dito anteriormente, mesmo que “artificial” (e aqui entraríamos na discussão do que seria “autêntico” ou não), essas tradições são autênticas a partir do momento em que fazem sentido para os grupos que as apresentam e que a possuem como arcabouço de sua identidade étnica.

Se o campo empírico mostrou a emergência de várias etnias, levando os pesquisadores, a partir dos anos 80, a pensar no caminho de emergência dos índios a partir de uma teoria política da etnicidade, como estes povos “falavam” e estabeleciam as suas fronteiras diferenciadoras? Como os “índios misturados” se afirmavam como detentores de direitos ancestrais? Serão sobre estas perguntas que trabalharemos o próximo tópico.

3. A forma de falar com “os outros” (ou, de como o “toré é coisa de índio”)

Vimos que o grupo étnico, organizado socialmente, escolhe os traços culturais que irão servir como sinais diferenciadores de sua identidade étnica (Barth, 1969) e que a etnicidade, portanto, reflete as tendências positivas de identificação e inclusão de determinados grupos sociais, consistindo no lugar ou espaço a partir do qual as pessoas falam (Grünwald, 2001). Linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação (não se tratando de, em Roma, falar *como* os romanos, mas *com* os romanos) (Cunha, 1986a).

Cabem aqui algumas considerações históricas sobre o processo de reconhecimento dos índios do Nordeste. O primeiro grupo étnico a obter proteção de um órgão indigenista (na época o SPI), foram os Fulni-ô, de Águas Belas (PE). De acordo com Peres (1999), por volta

¹⁹ Como veremos, a incorporação do mel de *Apis mellifera* nos rituais por algumas pessoas segue esse processo.

de 1922, o SPI tinha enviado um funcionário (o inspetor Dagoberto de Castro e Silva) para inspecionar dois grupos de “remanescentes” indígenas: os Carijós (atualmente conhecidos como Fulni-ô) e os Potiguara, no litoral da Paraíba. O então funcionário do SPI foi recebido, em território Carijós, pelo Padre Alfredo Dâmaso (principal responsável por veicular a informação deste grupo indígena às autoridades competentes), enquanto que nos Potiguara, foi recebido por um superintendente da fábrica de tecidos Rio Tinto, instalada desde o início do século dentro dos limites do extinto aldeamento de Monte-Mor, de onde a fábrica retirava madeira. Arruti (1999) informa que o pároco Dâmaso possuía uma espécie de “interesse” e percepção sobre os povos indígenas da região, que se assemelham aos primórdios da colonização, na qual o índio era visto como um depositário de mão-de-obra para a sociedade nacional:

Na argumentação do pároco, que esclarece as razões do próprio órgão em investir naquela região, a proteção do indígena nordestino, além de representar uma prestação de contas em razão da violência colonial, responderia a uma racionalidade política ao tutelar uma população rural pobre assediada pela ebulição revolucionária da época e a uma racionalidade econômica que, diferente da que guiava as elites, **percebia nesta população marginalizada os “braços” que as “classes produtoras” e o governo reclamavam** (p.234: grifo meu).

Mediante um possível conflito de interesses (entre o Padre Dâmaso e o superintendente da fábrica de tecidos Rio Tinto), os Carijós conquistaram o direito de serem o primeiro grupo indígena no Nordeste a possuírem a proteção do Estado, implantando-se, em 1º de julho de 1925, o Posto Indígena (PI) Gal. Dantas Barreto (Peres, 1999). Todavia, o mais curioso foram as justificativas para tal fato. Segundo Arruti (1999), o funcionário do SPI registra que os Potiguara não apresentavam qualquer dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica, como fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram “mestiços” e ainda por cima vendiam seus coqueiros para os vizinhos empreendedores. Os Fulni-ô, por sua vez, ainda guardavam um idioma e os costumes de seus antepassados. A definição de grupo étnico, neste caso, remete ao que já foi exposto anteriormente, uma continuidade respaldada em traços biológicos, como unidades portadoras de cultura. Se os traços biológicos não poderiam ser expostos como sinais diferenciadores pelos grupos que visavam o reconhecimento como índios, restou a exposição dos costumes, mais especificamente, as práticas ritualísticas. Os Fulni-ô possuem o Ouricuri, período no qual todos os indivíduos se

retiram para um local isolado e lá permanecem alguns dias, não permitindo a entrada de não-índios e até mesmo de índios de outras etnias.

Baseado nisto, é assim que, por volta de 1945, Raimundo Dantas Carneiro, inspetor do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), afirmou que para os índios terem a sua consciência étnica, sua identidade, os mesmos tinham que conhecer o toré (prática ritualística) (Grünewald, 2002a). Se imposta por um órgão tutor ou não, o fato é que como forma de linguagem para falar *com* os “não-índios”, os vários grupos indígenas do Nordeste elegeram suas práticas ritualísticas (fundamentalmente o toré, apesar de existirem outras vertentes, como por exemplo, o praíá e o torém), que conseqüentemente mereceram maior destaque por parte de vários pesquisadores devido à sua importância na emergência destas etnias. Conforme Reesink (2000):

o rito ajuda a constituir uma ‘indianidade’ que não somente corresponde ao exigido pela formalidade legal, mas que a ultrapassaria, em muito, para alcançar uma imposição de definição étnica no nível local (sempre os mais ferrenhos inimigos e os que mais se empenham em negá-la) e, simultaneamente, alcançar o efeito similar dentro do grupo indígena.

A prática do toré encontra-se disseminada entre quase todos os povos que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro, exibido como sinal diacrítico na construção e manutenção de suas etnicidades (Reesink, 2000; Grünewald, 2002b; 2005). Transformado em *performance* durante os processos de reafirmação étnica dos povos indígenas do Nordeste a partir de meados do século XX, seria uma modalidade ritual envolvendo elementos religiosos, políticos ou simplesmente lúdicos (Barbosa, 2005). De acordo com Silva (2000): “Entre os índios do Nordeste, o toré sempre foi encarado como um emblema de uma identidade diferenciada”.

Elemento característico e muitas vezes essencial ao toré, a jurema (*Mimosa* spp.) seria uma árvore da qual se faz uma bebida ritualística com as entrecascas e que também serve, juntamente com o toré, como sinal diferenciador entre os índios e os “não-índios”. O *Complexo da Jurema* é caracterizado como um conjunto de representações que envolvem concretamente plantas chamadas jurema e as concepções que sobre elas recaem, considerando-se que esta bebida seria o principal elemento comum a todas as formas rituais disseminadas pelo Nordeste, juntamente com o toré (Nascimento, 1994; Mota e Barros, 2002). Toré e jurema, portanto, seriam os dois principais ícones da indianidade nordestina,

elementos culturais que, embora não exclusivos das sociedades indígenas, codificam a autoctonia dos índios da região Nordeste do Brasil (Grünewald, 2008). Elementos sagrados, que apesar de sua difusão ritual ou simbólica em contextos não-indígenas, sempre são marcadores nativos que indicam, afirmam e delimitam a presença (inclusive espiritual) indígena na sociedade brasileira (*idem*). Mais detalhes sobre a forma que o toré é conduzido (e de como foi aprendido e repassado pelos grupos indígenas através de “fluxos culturais”) e da importância da jurema para as sociedades indígenas, serão discutidos em capítulos posteriores.

4. Reconhecimento étnico e delimitação territorial do povo Atikum

Sabe-se que, por volta de 1801, os atuais Atikum foram aldeados na missão de Nossa Senhora da Penha, junto à atual aldeia do Olho d’Água da Gameleira (Grünewald, 1993). O aldeamento desses índios ocorreu por iniciativa de frei Vital de Frescarolo, agrupando, primeiramente, os Umãs e Vouvê, e só depois os Xocó (*ibidem*). Sobre o etnônimo atual do grupo, conta-se que Atikum seria filho de Umã, o primeiro índio e líder de toda a região. Em um dos torés preparatórios para o reconhecimento da etnia por parte dos órgãos indigenistas, Atikum teria “descido” e “enramado” (categoria nativa para o fenômeno da possessão) em um dos presentes, afirmando que seria o patrono espiritual da aldeia (*ibidem*)²⁰.

O processo de reconhecimento étnico dos Atikum partiu de uma percepção generalista, quando Raimundo Dantas Carneiro, na época inspetor do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entendia que para os índios terem sua “consciência étnica” deveriam conhecer e desempenhar o ritual do toré, respaldando-se, para isto, nos índios Fulni-ô (única etnia que apresentava o Ouricuri e uma língua dita ancestral) (Grünewald, 1993). A partir disto, um profundo conflito de interesses teve início, uma vez que a área é marcada por questões fundiárias. Liderados por Manoel Bezerra²¹ (**Figura 9**) (posteriormente primeiro

²⁰ De acordo com Grünewald (2005), se o nome Atikum teria sido passado por um espírito no decorrer de um ritual preparatório para a inspeção do SPI, “deve-se ter em mente que o primeiro cacique da área indígena (Manoel Bezerra), que levantou a aldeia, havia morado um tempo em Araticum, lugarejo às margens do rio Pajeú, no município de Floresta”.

²¹ A imagem de Manoel Bezerra para os Atikum é de um homem muito alto, forte (fisicamente e moralmente) e determinado em seus objetivos. Possuiria uma ferida na perna, ao qual não pude precisar o que seria exatamente, que o faria andar mancando. A determinação deste homem aparece em relato de Gérson Livino dos Santos

cacique da área), um pequeno grupo com aproximadamente seis pessoas se deslocou até Recife²², no então SPI, exigindo os direitos legais pela posse da terra. Mas para terem seu reconhecimento deveriam apresentar o toré (*idem*).



Figura 9: Manoel Bezerra, primeiro cacique da área indígena Atikum-Umã. Fotografia de acervo particular de sua filha Naninha Bezerra

Os relatos remetem que os atuais índios Pankará²³ e Tuxá²⁴ ajudaram os atuais Atikum nesta tarefa, apesar de se referirem mais aos Tuxá. Com relação a estes, os Atikum remetem a uma condição histórica, afirmando que na Pedra do Gentio (lugar sagrado para os mesmos) houve o casamento de uma índia Tuxá com o então Atikum, filho de Umã. Portanto, as duas etnias teriam uma espécie de ligação. As informações concedidas sobre a data de realização do primeiro toré variam entre os anos de 1943 e 1945, sendo esta última data a mais vívida na memória dos índios, conforme depoimento abaixo, que também evidencia o sistema de rendas

(“Seu” Pretinho), liderança da aldeia Samambaia, quando este afirma que Manoel Bezerra sempre falava alto, inclusive na presença de Rondon.

²² De acordo com “Seu” Pretinho e Naninha Bezerra (filha de Manoel Bezerra), Manoel Bezerra apenas conduziu as pessoas ao local, mas o próprio teve que falar com as “autoridades”, já que aqueles que o acompanhavam não quiseram fazer isto.

²³ Também localizados no município de Caraubeira da Penha, nas Serra do Arapuá e Serra da Cacaria, próximos aos Atikum.

²⁴ Os Tuxás estão localizados no Estado da Bahia, em Rodelas.

no qual os índios viviam (plantavam em terras supostamente da prefeitura e pagavam a um funcionário por este patrimônio):

O início dessa aldeia começou no mês de maio de 45. Eu tava com onze anos. Com onze anos de idade. Que nasci em 34 tá não é essa faixa? Eu quando ia pra os primeiro início de toré que houve, eu era um moleque novo, onze anos. Era só com a calcinha só, nu da cintura pra riba. E a chuva caindo, a chuva caindo. E nisso sustentemos. Meu pai (Pedro Dama) foi o cabeça da aldeia, ele e Mané Bezerra, o enfrentante dessa aldeia. Que aquele é da prefeitura. A prefeitura faltava era matar o povo, os roceiro (Antônio Pedro).

Após o reconhecimento, quando da escolha do primeiro cacique, conta-se que alguns índios não concordavam de elegerem Manoel Bezerra, uma vez que este era de Serra Negra, portanto, dos atuais índios Kambiwá. Apesar disto, chegou-se a um consenso, pois seria o mais justo que Manoel Bezerra fosse o primeiro cacique, já que através do mesmo o movimento de reconhecimento étnico tinha sido deflagrado. A homologação da demarcação da área, através de decreto presidencial, ocorreu em 5 de janeiro de 1996.

Conforme exposto anteriormente, a exigência do toré como prática de reconhecimento étnico partiu de uma imposição externa de um órgão tutor. Diante deste fato, este ritual apresentou-se, desde o início, de fundamental importância não só para estes índios, como para a maioria das outras etnias do Nordeste que viriam a ser reconhecidas.

O ritual do toré, apresentado como emblema de etnicidade, possui fortes elementos católicos, como orações, santos, velas (antigamente feitas com a cera de abelha mosquito-do-chão, já que esta espécie era abundante), a cruz e até mesmo a crença de que a bebida feita com as entrecascas da raiz da jurema (*Mimosa* sp.) seria o sangue de Cristo. De qualquer forma, não devemos interpretar este fato como sinônimo de “aculturação”, mas, ao contrário, como uma resignificação, uma reinterpretção deste ritual. De acordo com os índios, e conforme corroborado em estudo de Grunewald (1993), existem dois tipos de toré: o público e o privado²⁵ (também chamado de “Gentio”), que serão expostos no próximo capítulo.

²⁵ Durante os dias permanecidos na área indígena, nenhum “trabalho de Gentio” foi realizado.

CAPÍTULO II

“PISA, PISA, VÂMO PISAR”²⁶: O RITUAL DO TORÉ ENTRE OS ATIKUM

Pude averiguar a importância do toré e do consumo da jurema (*Mimosa hostilis*) para as pessoas mais antigas, sendo vários os relatos que aquilo que tinham conseguido (delimitação territorial e reconhecimento étnico) foi através do toré, conforme exposto abaixo:

A importância do toré foi porque quando foi pra abrir a abertura da aldeia, foi com toré. Veio o significado da aldeia que intonce era pra abrir a abertura de índio e da área indígena, aí então a melhor libertação que foi dada foi pra gente dançar o toré. E por isso que hoje tá na libertação, tá que o povo não tão ligando pra nada não. Mas as aldeias tão na rebanceira, caindo. Porque você não tá com essa camisa aí? Comprou ela novinha. E então tá usando. Mas se você der zelo nela, ela dura muito tempo e quando se acabar você fica com pena (...) (Dona Ana).

Não existir mais o ritual do toré, segundo os índios, seria o mesmo que acabar com a aldeia: “*O toré cabou-se, cabou-se a aldeia. Pode não. Isso é um ritual que nós não pode parar nunca*” (Pajé Augusto). Conversando com o Pajé, pude perguntar sobre o interesse dos mais jovens pelas práticas mais antigas:

Nivaldo: O senhor acha que em Atikum está diminuindo, o pessoal não está se interessando mais, os mais jovens...

Pajé: Ééé, por causa desses mais novo. Por que esse pessoal mais novo só querem saber de vaidade né? Mas que nós mais véi não deixa não, continua e sempre incentivando os mais novo também. Que os mais véi vão morrendo os mais novo tem que ficar né? Que não pode deixar cair não. Deus me livre nosso toré se acabar, Nosso Senhor defenda. E eu já disse, enquanto eu for vivo eu não deixo não.

E mais adiante:

²⁶ Trecho do seguinte toante: “*Ôi Pisa, pisa, vâmo pisar/Pisa na jurema é o Rei do Juremá/ A jurema tem, a jurema dá/ Cabôco bom pra trabaia*”.

Eu não deixo de ser quem eu sou. Não tenho vergonha de botar meu cachimbo na mão, meu maracá, meu capacete, minha farda²⁷ e chegar no meio de qualquer uma população e tirar uma linha de toré (Pajé Augusto).

O toré público, como o próprio nome indica, estaria aberto a todos. Exibido como sinal de etnicidade exterior, teria sua *performance* desempenhada em determinadas ocasiões (como visitas de autoridades, pesquisadores ou apresentações ao público de uma forma geral), mas nem por isso deixando de portar um caráter sagrado de ritual (mesmo na ludicidade). O toré público acontecia na aldeia-sede em intervalos regulares, servindo como uma espécie de coesão social, de “união” dos índios. Os presentes participariam em pé, iniciando com uma oração e logo após, uma seqüência sucessiva de toantes (como as canções são chamadas) são cantadas²⁸, ou “puxadas”, para se utilizar uma categoria nativa, sendo acompanhadas pelos maracás (instrumentos de percussão – como um chocalho -confeccionados com cabaças e contendo sementes no interior). As “linhas de toré” carregariam todos o mistério da *ciência do índio*²⁹ (os *encantados*), para efetuarem os seus serviços, como consultas e ensinamentos, por exemplo. Com o decorrer do ritual, uma fila é formada, com homens na frente e mulheres atrás, respeitando-se, às vezes, a faixa etária. A fila formada com o pajé ou o mestre³⁰ na frente, às vezes com o “puxador” (entendido aqui como aquele que está cantando, independente se é o pajé ou o mestre), traça movimentos circulares, às vezes fazendo um rápido movimento para dentro do círculo (quando todos o acompanham) e logo em seguida voltando ao movimento circular. A forte musicalidade, com as canções sendo repetidas várias vezes, sendo acompanhadas pelos maracás e a batida dos pés em um ritmo compassado,

²⁷ A “farda” seria as vestimentas que geralmente são utilizadas durante o toré. Constitui-se do guia (cachimbo), maracá, capacete (cocar) e a saia de caroá (um tipo de planta encontrada na região e preparada para a utilização de sua fibra).

²⁸ A estrutura musical dos toantes consiste em uma “chamada” realizada pelos homens e uma “resposta” feita pelas mulheres. Apesar disto, quando o toré está avançado e todos animados com o ritual, essa estrutura não é tão respeitada, quando todos cantam a linha inteira. Quando os toantes são puxados por mulheres, a estrutura permanece a mesma. Ao que parece, nesses casos, a mulher assumiria o papel, em questões de gênero, relacionados aos homens

²⁹ Grünewald (1993) entende que a *ciência do índio* seria “um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual fundamenta-se o segredo da tribo. São saberes de caráter sagrado, de acesso restrito e proibidos a não-índios ou mesmo a índios de outros grupos étnicos”.

³⁰ Os mestres de toré seriam aquelas pessoas que, não sendo o pajé, conduzem rituais de toré. Mesmo que o ritual seja conduzido pelo Pajé ou por um mestre, há um “contra-mestre”, sendo a pessoa que ajudaria o oficiante durante o ritual. São diferenciados, contudo, do “puxador”, que seria aquele indivíduo que em dado momento (quando solicitado pelo pajé ou pelo mestre, por exemplo), puxa algumas linhas.

transmitem um pouco da importância deste ritual para os participantes, ressaltando, muitas vezes, seu caráter de resistência e afirmação étnica.

O toré privado, também chamado de “trabalho de Gentio”, seria propriamente o “serviço de índio”. Este ritual é realizado a portas fechadas na casa de alguém ou em “casas de gentio” específicas. O ritual se inicia com as pessoas sentadas no chão, ao redor da “mesa da jurema” posta também no chão e contendo o aribé (vasilha onde é depositada a bebida feita com a jurema) da jurema, novelos das cascas pisadas da jurema, velas, cachimbos³¹, tabaco, cruz e outros elementos importantes para sua realização³². Em determinado momento (após ser servida a jurema e durante o toante para o Anjo Cá³³) as pessoas se levantam e começam a dançar em círculo (as danças em círculo tanto nos torés públicos quanto nos privados seguem em sentido anti-horário), cantando toantes. Consultas aos encantados muitas vezes são realizadas. Sua realização se dá por vários motivos, mas tem na cura seu principal foco. Inclusive, utiliza-se regularmente nesses rituais a “cura” (podendo ser chamada de “caxixi” ou “cabomba”), uma mistura de aguardente com alho flambada para o álcool evaporar e o poncho do maracujá-do-mato (*Passiflora cincinnata*). O mel é elemento muito importante nesses rituais. Em diversos momentos, com o cachimbo invertido (com o lado do forninho para a boca), alguns participantes sopram-no, aspergindo a fumaça (geralmente de tabaco, mas algumas vezes misturadas com outras plantas – ver nota de rodapé 31) sobre o ambiente visando afastar qualquer entidade que esteja atrapalhando o ritual bem como uma proteção de forma geral.

Poderíamos destacar ainda, torés que não são exatamente nem públicos, nem privados e assumindo aspectos de ambos. O próprio Pajé Augusto, na Mata do Tambor, tem realizado trabalhos que mesclam características de ambos os tipos de torés. Como são muitos os grupos de torés na área indígena e adjacências, fica difícil perceber como essa dicotomia público *versus* privado poderia ser repensada – e também porque as pessoas que conduzem e

³¹ Também chamados de guias ou caquis, nos quais se coloca tabaco (*Nicotiana tabacum*) e outras plantas, que não pude precisar seus nomes científicos, a citar o velame, velaminho-de-caboclo, alecrim-do-reino alecrim-de-caboclo (também usada para finalidades medicinais) e cascas de alho. Destas, o velame e o velaminho-de-caboclo destacam-se por apresentarem relatos de pequenas curas, como dor de cabeça e dor de dente

³² Para mais detalhes sobre a dinâmica do ritual Atikum, sugerimos Grünwald (1993, 1999, 2002a, 2002b, 2005).

³³ Grünwald (2002a) atenta para o uso do termo “Anjucá”, que reportaria à idéia de ser a jurema o sangue de Jesus: *anjo* (Jesus) cá (*aqui*). Entretanto, segundo o autor conjecturou posteriormente (Grünwald, 2005 e 2009b), “Cá” poderia não significar “aqui”, mas o nome de alguma entidade espiritual (como o Velho Cá, presente em relatos de rituais em outras etnias do Nordeste)

participam desses grupos que realizam trabalhos espirituais, têm certa liberdade de modificar suas formas e conteúdos.

Elementos comuns estão presentes em ambos os rituais, como a jurema, o fumo (*Nicotiana tabacum*) (e plantas associadas), o guia ou cáqui (como o cachimbo é chamado) (**Figura 10**) e o mel (este um pouco mais raro, devido à disponibilidade do mesmo).



Figura 10: Cachimbos (também chamados de guias ou cáquis) utilizados para finalidades ritualísticas, defumação de cães de caça ou uso recreativo de fumo (*Nicotiana tabacum*).

Em diversos momentos, com o cachimbo invertido (com o lado do forninho para a boca), alguns participantes sopram-no, aspergindo a fumaça sobre o ambiente visando afastar qualquer entidade que esteja atrapalhando o ritual bem como uma proteção de forma geral (**Figura 11**).



Figura 11: Pajé Augusto, com o seu guia preenchido com fumo, asperge fumaça na “mesa da Ciência”. Toré realizado na Pedra do Gentio.

Como um elemento constituinte do toré, a jurema (*M. hostilis*) é uma árvore da qual se extrai a entrecasca da raiz, utilizada para se produzir uma bebida que se ingere durante o ritual (**Figura 12**).



Figura 12: Jurema preta sem-espinhos (*Mimosa hostilis*).

1. “A jurema-preta é pau ferro, é madeira que Deus escolheu”³⁴: o uso da jurema entre os Índios do Nordeste

A jurema é utilizada no sertão nordestino desde tempos imemoriais. Apesar de não existir uma documentação precisa sobre a mesma durante o início da colonização relativa aos povos indígenas do Nordeste, reconhece-se que numa segunda fase histórica, ela representaria um elemento ritual ligado à própria resistência dos povos indígenas (Silva, 2000). A jurema (como elemento central do toré) ainda seria exibida como sinal diacrítico na construção/manutenção da etnicidade dos índios do Nordeste (Grünewald, 2002b), como tal, estaria cercada de segredos, já que seria elemento fundamental da já referida *ciência do índio*. Este segredo, como forma de uma construção coletiva, envolve a relação com o sobrenatural, estando esta experiência ligada direta ou indiretamente com a jurema (Silva, 2000).

³⁴ Trecho do seguinte toante: “A jurema-preta é pau-ferro, é madeira que Deus escolheu/ Eu sou índio eu sou guerreiro/ O dono da aldeia sou eu”.

Conforme Nascimento (1994):

O aspecto do toré que primeiro chama a atenção de qualquer observador externo é o transe mediúnico, a possessão ou, se preferirmos usar as categorias nativas, enramar ou manifestar. É através dessa possessão que os encantos se manifestam. A comunicação com os encantos, ou encantados é o objetivo do ritual.

Conforme veremos no próximo tópico, a construção da imagem dos encantados assume várias formas, desde a dos antepassados até a percepção de que seriam espíritos protetores das águas e das matas.

Segundo os Atikum, em sua área existem dois tipos de jurema, uma com espinhos e outra sem, conforme depoimento abaixo:

A jurema é uma árvre que tem na mata. Aí tem duas, tem dois tipos, um tem espim. Aquele de espim não serve pro nosso remédio. Ela é uma arvre do mesmo pau, mas que a gente tem que escolher aquela que não tem espim (Maria de Emílio).

Os Atikum utilizam a jurema-preta sem espinhos, por acreditarem que a jurema com espinhos (também chamada de “jurema-braba”) teria a capacidade de “endoidecer” e trazer sofrimento. Sobre a capacidade de “endoidecer”, Antônio Pedro conta que quando era criança via as pessoas bebendo jurema e justamente por ser criança não poderia tomar. Com os seus amigos, foi coletar jurema para beberem e por ainda não terem a “Ciência”, coletaram a “jurema bruta” (com espinhos), que acabou “*endoidecendo os caba*”. Em apresentação de toré presenciado na aldeia Oiticica, as crianças que estavam presentes não tomaram a Jurema, mas tomaram mel da abelha sem-ferrão Cupira (*Partamona seridoensis*) (**Figura 13**).



Figura 13: Contra-mestre Antônio Pedro serve mel de abelha Cupira (*Partamona seridoensis*) às crianças.

Sobre a utilização da jurema sem espinhos, têm-se ainda que ela foi “amansada” por Deus. Sobre este acontecimento, um toante foi cantado por uma senhora na aldeia Oiticica:

*Mas ó jurema braba
 Quem te amansou?
 Foi nosso bom Deus
 O Pai que nos criou
 Hei na rá Tiralandá hei ná
 Hei na rá Tiralandô hei ô
 Quer ciência?
 Tu é dona da jurema
 E a Ciência é minha*

Adicionalmente, Maria de Emílio (liderança indígena da aldeia Oiticica) afirmou que “a jurema de espim, ela não foi preparada. A preparada, o preparado dos antigo é a sem

espim. Essa daí é que é da Ciência". Existe a crença de que a "ciência da jurema" teria sido deixada por Deus para todos os índios, conforme podemos constatar em depoimento abaixo:

A Ciência é quando Deus tava pegado na cruz, chegou Santa Madalena. Ai quando ela chegou, com os paninho de alimpar, né? Ai...aí...tem a oração que diz assim. Ela limpando e ele foi e disse: "dá-te dá-te Madalena/não acaba de amagoar/Essas são as cinco chaga que eu [trecho inaudível] de te passar/[trecho inaudível] de pequena te salvar". Tá entendendo? Aí ela disse: 'Senhor, onde é que eu boto esse sangue?'. Pois ele disse: " bote no pé da juremeira pra servir de ciência pra os índios" (Zé Antônio).

A jurema seria o "sangue de Deus", o "sangue do índio" que sem jurema "*não é índio não*". Provavelmente, isto seria uma alusão ao fato da "Última Ceia", quando Jesus Cristo, repartindo o vinho, diz que seria o seu sangue repartido entre os apóstolos. Possivelmente por este fato, algumas etnias (inclusive alguns índios Atikum) reconhecem a beberagem feita com a jurema de "vinho da jurema". Porém, não devemos desconsiderar a possibilidade de pensarmos a bebida jurema tendo conotações simbólicas referidas não ao "sangue" da Última Ceia, mas ao sangue vertido durante a crucificação, à "Paixão de Cristo".

Diante dos depoimentos citados acima, remeto a utilização da jurema como sinal de "indianidade". A jurema, entre os Atikum, seria preparada de uma forma simples. Depois da raiz ter sido coletada, deve-se macerá-la com uma pedra, pedaço de madeira ou qualquer outro tipo de instrumento. Logo após, os pedaços são postos em água e espremidos o máximo possível, dotando a água de uma tonalidade vermelha, a semelhança de sangue. Com o cachimbo preenchido com fumo-preto e o lado do forninho voltado para a boca, a fumaça deve ser aspergida formando uma cruz na bebida. Se a cruz conseguir se formar na bebida, deve-se recolher a superfície do líquido na qual ela foi formada e "despachar" (jogar) no pé do cruzeiro. Se a cruz não se formar, deve-se descartar tudo (**Figura 14**). A defumação com o cachimbo nesta preparação possui a finalidade de purificar a bebida a ser ingerida.



Figura 14: Fazendo a jurema. **A:** as cascas das raízes são esmagadas em água, atentar para a garrafa de aguardente, utilizada para a fabricação da “cura”; **B-D:** pegando fumo-preto (*Nicotiana tabacum*) para se colocar no cachimbo (também chamado de guia ou cáqui) para a defumação; **E-F:** com o forninho voltado para o lado da boca, a fumaça é aspergida desenhando-se uma cruz, a pequena garrafa de tampa vermelha continha mel de Cupira (*Partamona seridoensis*); **G:** cruz formada na jurema; **H:** cruz recolhida com uma cuia de cabaça para ser despachada no cruzeiro.

Acredita-se que a jurema traria todo o conhecimento (a chamada “Ciência”) necessário aos índios, conforme afirmação da filha do primeiro cacique Atikum: “*Se o caboco não beber jurema não tem Ciência*” (Naninha Bezerra), já que a “*Ciência da jurema é finíssima*” (Dona Ana). Ciência esta cantada nos próprios toantes durante o toré:

I

Todo caboco tem Ciência

Meu Deus aonde estará

No tronco do Juremá

Hai la na hei á

Hei-na hô a

Meus caboco tem ciência

Meu Deus aonde será

No tronco do Juremá

II

Vamos beber nossa Anjúca

Nossa Anjúca da mãozinha de Jesus

Quem bebe, bebe bebendo

Aonde tá a Ciência dos meus índios

Do ponto de vista fitoquímico e farmacológico, a jurema-preta apresenta em sua composição determinados alcalóides, especialmente o N,N-Dimetiltriptamina (DMT) (Souza *et al*, 2008), cuja representação molecular encontra-se abaixo (**Figura 15**):

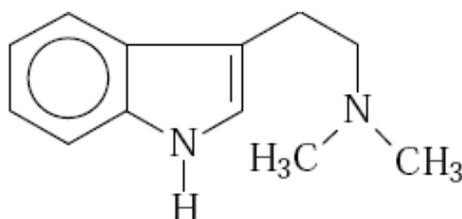


Figura 15: N,N-Dimetiltriptamina (DMT). Retirado de Souza *et al* (2008).

Esta seria a mesma substância encontrada na ayahuasca, bebida de origem indígena provinda da mistura da *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*, utilizada tanto em alguns grupos indígenas quanto em contextos urbanos (a exemplo da União do Vegetal e a Igreja do Santo Daime). De acordo com a engenhosa hipótese Holmstedt-Lindgren, os b-carbonilas presentes nas poções ayahuasca servem para inibir a enzima catabólica monoamina oxidase (MAO) – que normalmente metabolizaria o DMT oral antes que ele possa alcançar o cérebro do sistema digestivo – portanto permitindo o DMT também presente nas poções ayahuasca ser absorvido e transportado em circulação para o cérebro, evocando lá efeitos visionários, psicotrópicos (Ott, 2002). Todavia, não devemos nos ater somente aos compostos químicos existentes ou não na jurema que propiciariam os seus efeitos psicoativos e alucinogênicos. Por sinal, ao invés de se utilizar o termo alucinógeno (o que poderia indicar algo ilusório, não real), adoto o termo enteógeno, apontando para “o advento de Deus na pessoa que experimenta a planta, e não para uma abordagem das experiências apenas pelo lado de uma alteração da percepção para um campo irreal, ilusório e devido exclusivamente aos componentes químicos da planta” (Grünewald, 2005).

Para Mota (2005), através dos rituais em torno da jurema, solidifica-se a identidade grupal e a autoconsciência individual do indígena nordestino, o qual tem tido que lutar pelas mesmas através dos séculos de colonização e conseqüente desprestígio social, logo:

a jurema é o centro simbólico da ligação entre o “eu-índio” e a criação desse “eu”. A bebida reveladora da criação/criador/criatura é a que, por suas propriedades “secretas”, transmutará o *eu-sem-etnia* no *eu-etnia-representada* ou *eu-índio*, ligando o indivíduo e a coletividade ao criador. A jurema, portanto, auxilia na transformação de uma autoconsciência individual colonizada e, conseqüentemente, prejudicada em sua visão de si, numa consciência de grupo social que se beneficia de um segredo ritual, que lhes confere poderes mágico-simbólicos, assim como uma

autenticidade comunitária, fornecendo credibilidade para o indivíduo inserido no grupo e certamente para o grupo como um todo (Mota, 2005: 225, grifos do autor).

Em suma, adotando uma perspectiva que privilegia a experiência, “se a planta abre portas do cérebro, pode não ser para gerar imagens, alucinações, e sim para permitir-nos atingir lugares (sites e links) do cérebro a partir dos quais somos capazes de perceber coisas que existem realmente e que, com a utilização das partes usuais do cérebro, não percebemos” (Grünewald, 2005: 272). Se a planta abre portas do cérebro, propicia, segundo o próprio discurso nativo, o contato com o mundo espiritual e principalmente com os antepassados ou espíritos que possam ensinar algo na figura dos encantados, assunto este que discorrerei no próximo tópico.

2. “*Caboco gentio não pisa no chão, ele voa no ar que nem gavião*”: a construção da imagem mítica dos antepassados

Antes de discorrer sobre a percepção que os Atikum possuem sobre os encantados, utilizarei, primeiramente, informações concernentes em outros estudos, tais como os de Nascimento (1994), entre os Kiriri de Mirandela (BA) e o de Arruti (1999), entre os Pankararu (PE). Segundo Nascimento (1994):

Os encantos, encantados, mestres encantados, gentios ou caboquinhos são entidades sobrenaturais benéficas, em princípio, ao menos para os índios. Caracterizam-se sobretudo por serem vivas, isto é, não terem passado pela experiência da morte, não serem espírito de morto, que é coisa de gente branco, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros trabalhos que não são coisa de índio – mas que eles conhecem.

Para Arruti (1999):

Por sua vez, os encantados são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento”, passando a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo (p.255).

Agora, faço valer a voz dos Atikum-Umã:

Os encantados é aqueles “espírito” daqueles caboclo velho, os antigos, que morreu aí eles fica. Sempre visitando a gente (Naninha Bezerra).

É aqueles caboco vei, antigo. Os antigo que morreram, se mudou-se e aí ficou os espito e aí fica pegando nos outros índios. O brabio que se acabou-se, que não tem mais aqui. Aí eles se mudaram, deixa os espito dele e baixa aqui (Antônio Pedro).

Não é daqui da terra, eles (os encantados) moram em cima. Eles tão lá em cima. Mas se eu pedir eles baixam, eles descem pra dar força (Dona Ana).

Os encantados eram, esses que chamam...é aqueles que...que eram antigamente, os antigos que iam morrendo, que viviam a custa dos remédio do mato, aí eles ficam baixando naquelas criatura que pode receber eles. Não é todo mundo que pode (M^a de Emílio).

Os irmão é o seguinte, os encantados. Eles eram aquele povo, que não era batizado, era selvagem, criado com...com qualquer um, qualquer bichinho do mato desses aí. Foi criado, mas que teve essa Força de Santa Madalena com Jesus e o todo poderoso irmão de Luz. Eles não são batizado mas têm Luz. Eles têm a Luz. São irmão de Luz, né? (Zé Antônio).

Logo, percebemos que diferentemente da constatação de outros autores em suas áreas de estudo, para os Atikum, alguns encantados passam pela experiência da morte. São os seus antepassados mais distantes, que os atuais índios sequer conheceram (o caso mais geral e aceito pela comunidade), ou até mesmo algumas pessoas da aldeia que possuíam a *ciência do índio* e que lutavam pelos direitos e cultura do povo Atikum (apesar de que isto só existe na percepção de algumas pessoas). Como exemplo, cito o caso de duas pessoas que segundo as informações, tornaram-se encantados. Em toré presenciado, um dos participantes (homem) “enramou” o seu tio que fora assassinado na década de 90³⁵. O outro caso corresponde a um ex-pajé que morreu afogado em um açude (o que leva ao entrevistado acreditar que ele tenha sido “levado” por outro tipo de encantado, a Mãe d’água) na área indígena, conforme depoimento abaixo:

³⁵ Este encantado seria Abdon, eleito cacique e assassinado em dezembro de 1990, juntamente com o seu irmão Abdias, por questões de conflito entre plantadores de maconha (*Cannabis sativa*), índios e não-índios (fazendeiros e os conhecidos “pistoleiros”, pessoas especializadas e muitas vezes contratadas para matar). Para uma análise do caso, ver Grünewald (1993).

Nêgo de Rumana³⁶: Aí ele...Zé de Branquinho ele morreu aqui do mundo de nós. Mas ele foi transferido pra outra aldeia, pra outro lugar. Só o corpo dele que foi sepultado aqui. Mas o espírito dele, a alma dele foi transferida pra outra aldeia, pra trabalhar em outro lugar. Aí ele não é mais do meio de nós.

Nivaldo: Pode-se dizer que ele virou um encanto, um Irmão de Luz?

Nêgo de Rumana: Éééé.

Nivaldo: Que vai vir agora nos trabalhos pra ajudar vocês?

Nêgo de Rumana: Talvez algum dia ele possa voltar né? Ele pode ainda vir. O cara só não faz é ver, mas conhece né?

A aldeia a qual Nêgo se refere seriam “aldeias espirituais”, espécies de “Reinos Encantados”. Apesar disto, Tereza (filha de Manoel Antônio e sobrinha de Zé Antônio³⁷) comentou que “*não sei se é dos que já viveram aqui, uns bocado eu sei que é*”, pois “*o índio que se muda desse mundo pro outro, não fica trabalhando nessa aldeia, já vai pra outra, né?*”. Os encantados são conhecidos por vários nomes, geralmente chamados de Mestres³⁸, a citar Mestre Atikum (patrono espiritual da aldeia), Mestre Bonito, Mestre Zé Pelintra, Mestre Jupi, Mestre Tubarãozim e Mestre Tubibano. Este último, curiosamente, leva o nome de uma abelha³⁹ (ou a abelha nomeou o Mestre). De acordo com Zé Antônio (o único entrevistado que comentou sobre esse Mestre), Tubibano seria o Dono de todas as abelhas, governado-as e sendo o Rei das Matas. Em toante cantado por este interlocutor (e posteriormente explicado pelo mesmo), Tubibano aparece retratado junto com outro encantado que viveu há muito tempo, exercendo uma liderança em índios da região:

³⁶ É comum, na área indígena, a utilização de alguns apelidos. De qualquer forma, é ainda mais corriqueiro a associação do nome com o esposo (no caso das mulheres) ou associação do filho(a) com o pai e/ou mãe.

³⁷ Zé Antônio, com os seus oitenta e dois anos, tendo passado por dois derrames, é o mestre de toré da aldeia Oiticica. Este índio ainda teve contato com índios da Ilha de Assunção, área Truká. Sua sobrinha Tereza, com 71 anos, também conduzia rituais de toré na aldeia Jatobá.

³⁸ Grünewald (1999) nota a semelhança da expressão Mestre, também utilizada em catimbós. Porém, ao que parece, nem todos os encantados são chamados de Mestres, mas somente aqueles que *enramam* com mais frequência, estabelecendo uma comunicação com o espiritual visando ensinamentos aos atuais Atikum-Umã. Além disto, outros encantados não são chamados de Mestres, a citar a Mãe-d’água e a Dona do Mato.

³⁹ Formações geográficas também possuiriam nomes de abelhas, tal qual a Serra do Arapuá ou no caso citado pelo interlocutor da Serra da Tiúba, nome dado a uma abelha bem como a uma “cabocla” que viveu na região.

Atravessei o rio Acre
Rei-na, Rei-na, Rei rô
Mais o Mestre Tubibano
Rei-na, Rei-na, Rei-rô
Mais o caboco senhor
Rei-na, Rei-na, Rei-rô
Dei-lhe vida caboquinho
Rei-na, Rei-na, Rei-rô
Caboquinho é de verdade

Existem condições que impedem de falar sobre o assunto dos encantados, acredito que por causa de uma manutenção do segredo como sinal diferenciador da etnicidade entre índios e não-índios, conforme depoimento abaixo:

Rapaz, os encantados eu não entendo e outra, que aí é uma ciência oculta que a gente nem entende e mesmo que entendesse a gente não pode, tem uns segredos que a gente não pode dizer (Pajé Augusto).

Em outra oportunidade, quando questionado se já tinha visto algum “brabio”⁴⁰, o pajé repetiu que não podia dizer nada, sentia pena em não contar, mas não podia, nem mesmo os seus sonhos poderia contar. Para Reesink (2000), na quase totalidade dos casos, o segredo marca e reforça o sagrado e a manutenção deste protegeria os índios por parte de eventuais intrusos desrespeitosos. Todavia, cabem aqui as considerações de Grünewald (1993:73), quando este autor considera que é importante “ter em mente que o segredo nem sempre esconde algo, ele pode simplesmente existir por existir, sendo, sua eficácia, justamente esta: fornecer um mistério em torno da tribo, sobre o qual, independente do seu conteúdo, provê uma base para uma separação do tipo nós/eles”.

Os Atikum diferenciam os “encantados da terra” e os “encantados do ar” ou “encantados de luz”: “*encantados de luz que veve no ar*” (Gracia), apesar de terem alguns “*Irmãos de Luz que veve na mata*” (Andorinha). Quando a conexão com o mundo

⁴⁰ É comum o relato de pessoas mais velhas, que quando novas, viram pequenos índios nus, assobiando e querendo “pegá-las” e levá-las “pro mató”. De acordo com uma entrevistada, estes encantados, após a captura, dariam a Ciência e depois soltariam. Não tive conhecimento de ninguém que passou pela experiência da captura, apenas de ver os encantados. Porém, segundo Zé Antônio, seu bisavô foi capturado por “índios selvagens”. Estes o alimentaram com carne de caça sem sal e mel, solicitando apenas o fumo que ele carregava.

sobrenatural é estabelecida através da ingestão da jurema e do ritual do toré, abre-se um canal através do qual determinadas pessoas com capacidade mediúnica irão incorporar (ou como eles dizem, “enramar” ou “manifestar”) os encantados:

Eu falava do primeiro e dizia: ‘ó minha gente, pelo amor de Deus, como é que coloca dois espíritos numa matéria? O espírito da gente é vivo e a gente tá com ele, como é que coloca outro espírito pra ficar com dois? Mas não fica. Os irmãos do Ar quando eles descem que eles colocam numa pessoa pra se concentrar o espírito da gente sai. O espírito da gente sai e esse que vai colocar, ele se coloca, é quem vai falar. Aquela fala não é daquela pessoa, daquela matéria. É não. Agora esses esprítinhos vagabundo (em alusão aos espíritos de religiões afro-brasileiras) que fica vagando aí e tentando entrar em qualquer criatura, não é verdadeiro. Soltando mentira (Dona Ana).

Os irmãos de Luz eles não encosta em todo mundo não. Aí tem as pessoa, aquilo ali tem um negócio, como se fosse um...é uma corrente esse povo assim, do sistema de índio né? (Feinho).

Em entrevista com Francisca (filha de Andorinha e neta de Pedro Dama⁴¹), esta informou que não sabe muito bem se o espírito da pessoa sairia ou ficaria, mas relatou como o ambiente ao redor passa a ser percebido quando o encantado “enrama”:

Como quem ta em outro canto...longe...muita luz...só vê as luzinhas ficar bem miudinha, baixinha. Pode ta claro aí, pode ta as luz mais clara do mundo. Mas quando pega a gente, elas fica...a gente vai pisando assim, ou que teja aprumado ou que não teja, como quem ta pisando dentro dum buraco.

Em todos os rituais que participei, quando alguém “enramava” e posteriormente quando o encantado saía do(a) médium, alguns participantes, em tom jocoso, mas nem por isto deixando de ter seriedade, perguntavam se o(a) médium “estava dormindo”, “dormindo um sono gostoso”. A capacidade mediúnica de receber esses encantados é conhecida como “corrente”. Os índios que possuem esse tipo de corrente devem (ou deveriam) se ater a determinadas prescrições, como por exemplo, e principalmente citado, não ingerirem bebidas alcoólicas em demasia. Conexão mediúnica estabelecida, os encantados incorporados nos

⁴¹ Pedro Dama foi uma das pessoas que ajudaram a “levantar” a aldeia Atikum-Umã na década de 40, junto com outros como, por exemplo, Pedrinho Marcolino, Mané Bezerra, Mané Mamede e Cândida Ferreira.

índios podem, em determinadas ocasiões, curar doenças, cantar novos toantes que retratam sua vida e a vida da etnia e até mesmo chegam a ensinar algo que os índios devem fazer, bem como o que não podem fazer (**Figura 16**). Conforme me foi informado, tudo o que se sabe da Ciência são os encantados que ensinam: “*Os encantados ensinam remédio...ensinam tudo*” (Naninha Bezerra) ou “*Quem me ensina é Deus e os irmão do Ar que estão lá em cima*” (Dona Ana).



Figura 16: Encantados “enramados” nas médiuns dançam entre os participantes. Ao lado, sempre há outras pessoas que cuidam do médium, evitando fortes quedas ou fornecendo cigarros, quando solicitado.

Levando-se em consideração o depoimento citado anteriormente de que os encantados seriam os espíritos dos antigos índios que morreram, passando pela experiência da morte, – divergindo da constatação de Nascimento (1994) e Arruti (1999) – mas permaneceram ajudando os atuais Atikum, podemos estabelecer um paralelo, uma linha histórica entre os “encantados” e os antepassados dos atuais Atikum-Umã, ou adotando o termo que eles utilizam, entre os “encantados” e os “brabios”, conforme exposto por Grünwald (2002b). Arrisco-me a insinuar linha histórica, mas devemos ter em mente que não devemos pensar as sociedades indígenas como possuindo necessariamente uma continuidade com sociedades pré-colombianas, conceito este que Grünwald (1993, 1999) definiu como *ilusão autóctone*. Na percepção dos Atikum, os “brabios” seriam os “verdadeiros índios”, conforme podemos notar abaixo:

Caboco brabo, legítimo...ainda hoje tem, na Amazônia. Nós somos os descendentes (Gracia).

Conforme notado nesta pesquisa e por Grünewald (1993), os Atikum continuam se afirmando como “caboclos” ou “remanescentes indígenas”, reservando o termo índio para uma referência mais direcionada aos seus antepassados. Ainda para os Atikum, os “brabios” seriam os “verdadeiros índios”, aqueles que ainda vivem conforme as expectativas do “ser índio” em nossa sociedade, chegando a afirmarem que existem “brabios” na Amazônia. Isto encontra respaldo sob dois aspectos de como se pensar o índio, tanto de um ponto de vista sobre “a representação sobre o índio” (motivo pelo qual os Atikum se percebem como “descendentes”) e outro com relação ao “espaço jurídico-político do índio” (forma pela qual os Atikum são reconhecidos, uma vez que são dotados de um patrimônio cultural específico para tal) (Grünewald, 1993:100). Aqui remeto às considerações expostas no capítulo I acerca da construção cultural da realidade (Sahlins, 1990) e de um passado construído, imaginado historicamente (Comaroff e Comaroff, 1992), tendo até como base uma “tradição inventada” (Hobsbawm, 2008).

Considerando-se os antepassados como os “troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”, a partir do momento em que as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias remetem aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” nas quais foram colocadas, só assim podendo se reconstruir para se colocarem em relação aos seus antepassados (Pacheco de Oliveira, 1999a). Logo,

Se uma memória – mesmo que fictícia – dos “troncos” – passada através das gerações – é evocada como legitimadora da sua identidade contínua como povo autóctone, é essa conjunção que vai configurar uma história própria que passará a fazer parte de uma cognição Atikum sobre o próprio grupo, a qual, depois de estruturada, passa a ser a pedra de toque para uma justificativa do seu reconhecimento como população étnica com direitos de acesso àquela terra e com status de “comunidade indígena” (Grünewald, 2002a:103).

Supondo necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por vários fatores) e uma origem, “o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça”(Pacheco de Oliveira, 1999a:30), por isto “a ‘viagem da volta’ não seria um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente”(idem: 31).

Voltando aos “brabios”. De acordo com os relatos, estes viviam nas matas, alimentando-se de animais caçados como tatu (*Dasybus novemcinctus*), peba (*Euphractus*

sexcinctus), preá (*Cavia aperea*), cambambá (*Conepatus semistriatus*), tamanduá (*Tamandua tetradactyla*) e cobras, mas também com mel:

O mel é o alimento dos caboco. Os bravo viveu numa mata né? Ai eles passavam com o mel da abelha. Mas de primeiro eu via meu pai contar que eles (bravios) eram criados na mata e era com mel. Tem um lajeiro desse e tinha um pilão né? Um caldeirãozinho⁴² que nem esse aí (Gracia).

O mel não é a comida deles? (Andorinha).

Dois toantes recolhidos, o primeiro durante a participação em um toré e o segundo cantado por Dona Ana⁴³, também retrata os encantados alimentando-se de mel:

I

Sultão das Matas iê iê

Sultão das Matas iê ia

Sultão das Matas quando vem da minha aldeia

Comendo mel de abelha

Caboco no Juremá

II

Mas eu não bebo vinho

Eu só bebo mel

Eu também bebo a jurema

Sou um caboco vestido de pena

Só pra ver a força que a jurema tem

Questionado sobre a existência dos “brabios”, um dos índios fornece uma curiosa resposta, conforme entrevista transcrita abaixo:

⁴² O interlocutor se refere a pequenos buracos em rochas encontradas na região. Segundo os índios, seriam os locais onde os seus antepassados (os “brabios”) esmagavam (“pisavam”) alguns alimentos.

⁴³ Dona Ana foi cacique dos Atikum e segundo a própria, a primeira mulher cacique da região Nordeste. Já chegou a conduzir rituais de toré em sua casa e teve um filho que chegou a ser pajé (a mesma pessoa que morreu afogada no açude e que teria se “encantado”).

Nivaldo: Aí eles (os brabios) sumiram, acabaram, não existem mais?

Gracia: Existe!

Nivaldo: Mas não aqui.

Gracia: Mas não aqui. Mas existe! Eles ainda existe assim, mas, no espaço né?

O depoimento acima confirma mais uma vez a percepção de que os “brabios” tornaram-se os encantados, agentes espirituais que se manifestam durante o toré, estabelecendo uma conexão entre o mundo sobrenatural e material (ou entre “passado” ressignificado e presente). As falas dos entrevistados sempre remetem à utilização do mel como alimento pelos seus antepassados. Seguindo este pensamento, podemos trabalhar melhor o chamado “mel da Ciência” (Grünewald, 2002b).

Nesta esfera ritual, entra a presença do mel. Lima (1946) afirma que os Xucuru preparavam fermentados alcoólicos com certos tipos de cascas e mel, além do próprio “vinho da jurema” ser misturado com o mel das abelhas sem-ferrão, para corrigir um possível efeito adstringente. É necessário, de acordo com Grünewald (2002b), atentarmos para os elementos que são misturados ou utilizados concomitantemente a jurema nos rituais indígenas. Fora a utilização do mel, alguns entrevistados relataram o uso do “poncho do maracujá” e da “cabomba”, esta última uma mistura de aguardente com alho que seria utilizada nos trabalhos de cura. De acordo com a entrevistada, deve-se atear fogo nesta mistura e quando o mesmo apagar, a “cabomba” estaria pronta. O “poncho do maracujá”, de preferência o “maracujá-domato” ou “maracujá-brabo” (*Passiflora cincinnata*) (**Figura 17**), também seria utilizado para a cura, sendo ou não misturado com o mel, mas se não for misturado, deve-se ingerir o mel separadamente.



Figura 17: Maracujá do mato ou maracujá-brabo (*Passiflora cincinnata*).

A utilização do mel pôde ser notada mais facilmente nas entrevistas. Para os Atikum, o mel seria utilizado durante o toré desde o tempo das pessoas mais velhas, podendo-se até utilizar o mel para retirar o gosto amargo da jurema (ressaltando que não devemos desconsiderar, neste caso, as conotações simbólicas, discutidas posteriormente), conforme depoimentos abaixo:

Desde os tempos dos mais véi, nos trabai, eles sempre trabaiavam com mel. Mel de abeia e a jurema. Agora não sei o que é que significa, sei que tomavam a jurema e a cura era o mel de abeia. Tudo é uma Ciência que a gente não sabe né? (Pajé Augusto).

Toma jureminha e tira o gosto com o mel (Gracia).

O uso do mel nos rituais do toré está referenciado às pessoas mais antigas, conforme depoimentos abaixo:

Os antigo que já vem...vem (o conhecimento) dos mais velhos né? (Gracia).

Isso vem dos mais véi né? Eu desde pequeno, eu trabaiando nos trabai mas o meu pai, os mais véi e vendo eles fazendo isso mesmo né? A jurema e a gente tomava o mel. Mel de mosquito, que tinha muito mosquito nessa época. Aí arrancava os mosquito e a gente levava pra o Gentio pra tomar junto com a jurema (Pajé Augusto).

Quando questionados sobre o motivo de se utilizar o mel no toré, uma das entrevistadas relatou que esta utilização já vinha das pessoas mais antigas, mas tinha como finalidade “alimentar” os encantados que se fazem presente no toré e solicitam, entre outras coisas (como fumo e jurema), o mel, conforme depoimento abaixo:

Utiliza por causa que a gente já quando a gente nasceu, já foi vendo os mais “véi” fazendo aquilo, né? Porque tem muito encantado que eles gosta do mel. **Os encantados gosta de comer aquele mel**, a gente bota e eles gosta do mel. **Quando eles chega aí eles pede**. Aí dão a eles, que gosta mesmo né? **Eles são brabios né? São do mato aí eles gosta de mel** (Naninha Bezerra).

Deve-se atentar mais uma vez para o caráter de comunicação que há entre os encantados e os índios encarnados, quando os próprios espíritos pedem mel para consumirem:

Só quem bebe mais o mel é o espírito. Quando ele chega aí ele pede. A festa. É a festa que ele diz: “eu quero um pouquinho da festa”. Aí bota na vasilhinha e dá pra ele beber (Naninha Bezerra).

Quando eles encosta numa pessoa, aí eles pede a jurema e pede o mel de abeia (Pajé Augusto).

O mel é o caboco brabo que chega e pede o mel (Nêgo de Rumana).

O fato de alguns encantados solicitarem mel quando se fazem presentes entre os índios, está retratado no toante da Dona do Mato⁴⁴ (também chamada de Caiporinha):

*Ouçã dona Caiporinhaaa
Por que é que tanto chora
É com queixa dos seus índios
Que aqui não chamaram ela*

⁴⁴ Assim como a Mãe d’água (protetora das águas e dos peixes), a Dona do Mato seria um espírito que teria como função proteger as matas e principalmente os animais caçados. Segundo relato de Tereza, nas raras vezes que a Dona do Mato “enrama”, dançaria entre os presentes com uma perna só. A crença em espíritos protetores também pode ser encontrada nos sistemas cosmológicos Amazônicos, conforme demonstrado por Descola (2006) e Gonçalves (2001).

Pra comerem a festinha dela

Hai na hei na hô á

Hai na hei na hô á

A “festinha” dita no toante seria o mel dado para a Caiporinha beber. Neste quadro de associações do mel com os encantados/antepassados, aparece a figura dos índios Canindés, conforme dois toantes, o primeiro recolhido durante toré do qual participei e o segundo em entrevista com o Pajé:

1

Eu tava no meio das matas

Eu tava tirando mel

Foi quando eu me vi cercado

Por índios do Canindé⁴⁵

Narrei-na minha tapuia

Narrei-na meu Canindé

Narrei-na meu pé de jurema

O catolé e o coité

Foi quando eu cheguei na Aldeia

Na aldeia do Canindé

Corto o pau e tiro o mel

Os caboco Canindé

2

Papa terra, Mandaçaia

E abeia isto é,

E abeia isto é,

Os reis Canindé,

⁴⁵ Vandezande (1975), em pesquisa sobre o Catimbó do litoral sul da Paraíba, registra a seguinte canção, que guarda estreita semelhança com o toante Atikum, entoada durante os rituais: “*Eu tava sentado no meio da mata bebendo mé/quando vi tava cercado de Tapuia Canindé, rodeia minhas tapuias, rodeia meus Canindé/radia flor de jurema, minha frecha, meu coité*”.

Viva os Reis Canindé

Quando questionados sobre os índios Canindés⁴⁶, Dona Ana concedeu informações que complementam com dados fornecidos por Zé Antônio (ver nota de rodapé) e já adianta um pouco do significado do mel nos rituais:

Rapaz eu não conheço não. Eu me entendi de gente vendo eles cantando essa linha. Os mais velhos sabia, os mais novos....os mais velhos não ensinaram também (Pajé Augusto).

Os índios Canindé é aqueles que mora nas montanhas. Então no tempo que eles morava nas montanhas e saíram pra subir, então já subiram com os toantes. Aqueles toantes deles então é pra que? É pra quem se prefica de então querer receber a monção da ciência da nação, do mel mesmo né? Então o senhor pega e se entende com aquela pessoa que mais ou menos tira o mel e então pelo aquele mel que o senhor pegar, o seu pensamento que o senhor vai trabalhar com ele, então eles vão dar abertura do caminho da felicidade do senhor e por ali vai. Não é coisa estranha não (Dona Ana).

Um esboço da significação e da eficácia do mel começa a se esboçar através do segundo depoimento. Porém, devemos nos lembrar que existem vários tipos de mel. No próximo capítulo, discorre-se sobre as espécies de abelhas existentes na área indígena, bem como o conhecimento etnoecológico relativo às mesmas. Uma profunda análise simbólica sobre a importância do mel nos rituais do toré será apresentada no último capítulo.

⁴⁶ Em entrevista com Zé Antônio, este informou que “Reis Canindé” seria um antigo índio (brabio) que dominava a Serra do Catolé, localizada na divisa do Estado da Paraíba com Pernambuco. Pompa (2003) afirma que Canindé foi um líder de alguns Tapuias, informação esta também registrada por Vandezande (1975).

CAPÍTULO III
“ABEIA EM TEMPO DE CHUVA SÓ TRABAIA NOS AGRESTES”:
ETNOECOLOGIA DE ABELHAS SEM-FERRÃO

Os conhecimentos etnobiológicos acumulados pelos povos ameríndios ao longo de séculos de interação com a natureza podem ser demonstrados a partir da diversidade de relacionamentos que os índios mantêm com os animais e as plantas nas localidades onde vivem (Costa-Neto, 1998). Estes conhecimentos foram se constituindo em normas de comportamento para o usufruto racional da natureza, para a sua manutenção e reprodução (Luciano, 2006). Cabe ressaltar que as idéias de natureza e sociedade expressam essencialmente uma construção cultural, já que a própria idéia de natureza é algo específico de uma dada sociedade (Giannini, 1994), dependendo da forma como a mesma recorta e organiza simbolicamente o mundo em que vive tanto através de processos sociais como de representações simbólicas, mitos e cerimoniais.

Conseqüentemente, a biodiversidade não é somente um produto da natureza, mas sim um produto da ação das sociedades e culturas humanas. Plantas e animais seriam objetos de conhecimento, domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais (Diegues e Arruda, 2001), reforçando muitas vezes o sentimento, nas sociedades indígenas ou tradicionais, de que homens, animais e plantas, participam da construção do cosmos, estando inseridos em um só mundo (Giannini, 1994). Neste cenário, destaco, para este estudo, o caso das abelhas sem-ferrão.

As abelhas sem-ferrão são representantes da ordem Hymenoptera, família Apidae, subfamília Meliponinae (esta, por sua vez, dividida em duas tribos: Meliponini e Trigonini), possuindo indícios de que o centro de origem destes animais pode ter sido na África (Wille, 1983). Concentradas principalmente na região neotropical, essas abelhas são caracterizadas pela atrofia ou ausência do aparelho de ferrão (Frazão e Silveira, 2003; Aquino, 2006). Alguns estudos procuraram abordar o conhecimento sobre as abelhas sem-ferrão entre populações indígenas (Posey, 1978; 1981; 1982; 1983; 1987a; Posey e Camargo, 1985; Costa Neto, 1998; Oliveira, 2002; Modercin, 2005; Rodrigues, 2005; Santos e Antonini, 2008). As abelhas estão relacionadas a diversas atividades culturais, presentes nos mitos de criação, servindo como recursos alimentares e medicinais, entre tantas outras atividades culturais (Posey, 1981; Rodrigues, 2005; Costa Neto e Ramos-Elorduy, 2006; Modercin *et al.*, 2007).

Investigações sobre usos regionais de animais contribuem para que a fauna silvestre seja devidamente valorizada não só do ponto de vista ecológico, mas também econômico e social, além de fornecer subsídios para a implementação de gerenciamento ambiental e conservação das espécies embasada numa realidade social (Cullen Junior *et al.*, 2000; Rocha-Mendes *et al.*, 2005). Logo, a presente seção objetivou registrar o conhecimento ecológico sobre as abelhas sem-ferrão entre índios da etnia Atikum.

Assim como registrado em outros estudos (Bandeira, 1993; Costa Neto, 1998; Modercin, 2005; Rodrigues, 2005), quando questionados sobre as espécies de abelhas que conheciam, os Atikum englobavam, em sua descrição, espécies da família Vespidae. Entretanto, para a presente pesquisa, não me detive à análise das espécies da família Vespidae.

A partir das entrevistas, foram registradas 19 espécies (assim identificadas pelos índios) de abelhas sem-ferrão (**Tabela 1**). As abelhas foram coletadas, sacrificadas em tubo mortífero e preservadas em álcool 70⁰. A identificação dos exemplares foi realizada pelo Prof Dr Celso Feitosa Martins e depositadas no Laboratório de Entomologia da Universidade Federal da Paraíba. Para as espécies que não foram coletadas, optou-se por não colocar os nomes científicos, uma vez que a comparação dos nomes populares aos nomes científicos não constitui uma prática segura, já que os nomes populares variam de região para região. Estudos conduzidos em outras áreas registraram um maior ou menor número de espécies. Por exemplo, entre os Pankararé (Costa Neto, 1998) foram registradas 23 etnoespécies (sendo que destas, 15 correspondem às abelhas sem-ferrão); entre os Guarani M'byá na Mata Atlântica (Rodrigues, 2005), foram registradas 25 etnoespécies (sendo que destas, 13 correspondem às abelhas sem-ferrão); entre os Kayapó, da aldeia Gorotire (Posey, 1982), foram registradas 56 etnoespécies, entre os Enawene-Nawe (Santos e Antonini, 2008), foram registradas 48 etnoespécies e entre os Kaxinawá e seringueiros do alto rio Juruá, foram registradas 31 etnoespécies (Oliveira, 2002).

Tabela 1: Espécies de abelhas sem-ferrão citadas pelos entrevistados (n=18).

Gênero/Espécie	Nº de tombo	Nome citado	Nº de citações
<i>Espécie não identificada</i>	***	Abeia-branca	16
<i>Scaptotrigona spl</i>	21921; 21922	Canudo	11

<i>Partamona cf. seridoensis</i>	21919	Cupira	17
<i>Plebeia sp.</i>	21928	Mosquito-de-pau, “do verdadeiro”	2
<i>Espécie não identificada</i>	***	Mosquito-de-chão	3
<i>Espécie não identificada</i>	***	Manduri ou Munduri	10
<i>Espécie não identificada</i>	***	Papa-terra	4
<i>Frieseomellita dispar</i>	21929; 21930; 21931; 21932	Breu	3
<i>Espécie não identificada</i>	***	Trombeteiro	6
<i>Espécie não identificada</i>	***	Brabo da abeia grande	1
<i>Espécie não identificada</i>	***	Brabo da abeia-pequena ou da abeinha-miúda	3
<i>Scaptotrigona sp2.</i>	21923; 21924; 21925	Brabo (sem definição de tamanho)	11
<i>Trigona sp1.</i>	21912; 21913; 21914; 21915; 21916; 21917; 21918	Urapuá ou Arapuá	8
<i>Oxytrigona sp.</i>	21926; 21927	Tataíra	11
<i>Espécie não identificada</i>	***	Mandaçaia	11
<i>Espécie não identificada</i>	***	Uruçú	2
<i>Trigona sp2</i>	21933; 21934	Sanharó	4
<i>Espécie não identificada</i>	***	Tubiba, Tubibano	1
<i>Espécie não identificada</i>	***	Tiúba	1

Estima-se que o número das espécies registradas neste estudo não corresponda a uma proporção exata das espécies científicas. Por exemplo, no caso do “Brabo”, foram registradas três variações, duas baseadas no tamanho (“Brabo da abeia-pequena” ou da “abeinha-miúda” e “brabo da abeia grande”) e uma sem diferenciação. Acredito que correspondam a mesma espécie (apenas em estágios de crescimento diferentes) ou que tenham sido confundidas com outra espécie de abelha sem-ferrão, uma vez que a diferenciação baseada em caracteres morfológicos constitui uma difícil tarefa. Conforme poderemos notar mais adiante, os critérios de identificação utilizados pelos Atikum não se baseiam exclusivamente por características morfológicas. Porém, não devo descartar a possibilidade de realmente consistirem em outras espécies não registradas na literatura científica ou que já tenham sido registradas, mas que aparecem com outros nomes.

Dotando as abelhas de características comportamentais humanas, os Atikum dividem as abelhas em “abeia braba” e “abeia mansa”. Esta mesma característica foi observada por Costa Neto (1998) e Modercin (2005), ao passo que nos Kayapó também existe um sistema de classificação baseado no comportamento agressivo das abelhas quando perturbadas, mas sem as categorias citadas anteriormente (Posey, 1982; 1983). Apesar de não possuírem ferrão, algumas abelhas nativas apresentam um comportamento agressivo, caracterizando-se desde morder, enroscar-se nos pêlos do corpo, liberação de substâncias tóxicas/cáusticas e entrada nas narinas e ouvidos (aberturas corporais) (Wille, 1983). Apesar dos seringueiros e os índios Kaxinawá também agruparem as abelhas em “mansas” e “bravas”, esta classificação não está baseada no comportamento agressivo, mas na disponibilidade e qualidade do mel produzido (Oliveira, 2002).

Abaixo segue um quadro esquematizado (**Tabela 2**) do caráter de agressividade de algumas espécies citadas que foram fornecidas estas informações:

Tabela 2: Grau de agressividade e respectivo comportamento defensivo de algumas espécies de abelhas citadas pelos entrevistados.

Espécie	Nome citado	Agressividade		Comportamento apresentado
		Sim	Não	
(<i>Trigona sp1.</i>)	Urapuá	X		“Abeia valente”, “mordedeira”
(<i>Trigona sp2</i>)	Sanharó	X		“Morde e enrosca no cabelo”; Entra nas aberturas nasais e auriculares
(<i>Oxytrigona sp.</i>)	Tataíra	X		“Não morde, mas mija e burbulha. Que nem potó”
(<i>Scaptotrigona sp2.</i>)	Brabo	X		“Corta o cabelo todim”; “Morde e enrosca no cabelo”
<i>Não identificada</i>	Mosquito		X	Esconde-se

Apesar dessas características, o epíteto de “abeia braba” é reservado quase que exclusivamente à “abelha-italiana” (*Apis mellifera*), pois “a italiana é macha mesmo, valente e o ferrão come” (Andorinha), enquanto que as “abeias mansas são de briga, mas não é de ferrão” (Lurdes).

1. Classificações “sensíveis”: O “cheiro” das abelhas

As abelhas sem-ferrão apresentam coloração majoritariamente preta, diferenciando-se pouco uma da outra por caracteres morfológicos (como tamanho e estruturas segmentares), salvo algumas espécies, como o Breu (*Frieseomellita dispar*), por exemplo. Isto ocasiona uma grande dificuldade em se determinar qual a espécie capturada, como um dos entrevistados comentou: “De primeiro pensava que tudo era uma abeia só” (Gracia). Posey (1982; 1983) notou que um sistema taxonômico das abelhas sem-ferrão baseado em caracteres morfológicos existia entre os Kayapó, apesar da habilidade desses índios serem limitadas com relação a esse aspecto. Em estudos posteriores, Posey e Camargo (1985) observaram que os

Kayapó utilizavam características pouco conhecidas pelos etnoentomologistas para a identificação das espécies, como por exemplo, diferenças no padrão de vôo, escolha dos habitats e diferenças no odor que cada espécie exalava.

No caso dos Atikum, quando a identificação das abelhas não pode acontecer por caracteres morfológicos e quando estas são encontradas fora do seu ninho (já que a identificação baseada na estrutura do ninho consiste no principal meio de se identificar estas abelhas, conforme veremos a seguir), a diferenciação ocorre através de um determinado tipo de odor que cada uma exala. Este sistema de classificação baseado no odor de cada abelha assemelha-se às “lógicas do sensível”, fatores que escapam à nossa vivência e objetividade, em uma espécie de *Ciência do Concreto*, conforme preconizava Lévi-Strauss (1989). Curioso notar que mesmo quando existem caracteres morfológicos marcantes, o odor que cada uma exala ainda é citado, conforme depoimento a seguir, onde o entrevistado inicia diferenciando o Breu (*Frieseomellita dispar*) da Abeia-branca (*Espécie não identificada*):

O Breu a gente diferencia o Breu da Abeia-branca, porque o Breu a bunda é vermelha e a Abeia-branca a bunda dela é branca, bem branquinha a bunda dela. E o cheiro do Breu quando aperta é ruim (Neco).

Quando questionado se teria como diferenciar a Urapuá (*Trigona sp1*) de um Canudo (*Scaptotrigona sp1*) (já que ambas, segundo informações, assemelham-se bastante) apenas observando a abelha, o interlocutor responde que:

O cheiro do Urapuá é um. Você pega a abeia dele e o cheiro é um. O cheiro do Sanharó é outro e é mais miúda a abeia. O Urapuá é grande, a do Sanharó é mais pequenininha. A diferença é essa mesmo. O Urapuá é grande, grande grande. Já a Cupira é mais pequena. O Brabo é do jeito da Cupira, mas o cheiro dela é diferente. Do Brabo pra Cupira. Tudo essas abeia é preta, mas é diferente o cheiro delas (Neco).

Conforme podemos notar, quando questionado se a partir da observação (entendendo-se aqui como diferenças anatômicas) poderíamos diferenciar as espécies, o interlocutor instantaneamente inicia um discurso acerca da utilização do odor para a diferenciação dessas espécies.

Pôde ser atestado que o odor das abelhas realmente é marcante. Em procedimento de coleta de abelhas Canudo (*Scaptotrigona sp1*), as mesmas enroscaram-se nos pêlos do meu

braço, exalando um cheiro forte que permaneceu durante cerca de uma hora. O odor exalado por essa espécie, segundo uma entrevistada, “*é bem gostosinho*”, diferenciando-se da Urapuá, “*um cheiro assim, mei diferente, não é cheirosa. É ruim*” (Naninha Bezerra).

De acordo com um especialista reconhecido pela população, o mesmo consegue diferenciar todo tipo de mel de abelha, sendo o único que afirmou conseguir fazer isto. Segundo ele, o sabor de cada mel é diferente, não sabendo ao certo o motivo disto, uma vez que afirmou que não seria a alimentação, já que todas se alimentam do mesmo recurso (flores), mas de abelha para abelha. Os Pankararé, por sua vez, afirmam que a qualidade do mel depende do tipo de árvore na qual o ninho se encontra, idade da colônia e a estação das flores (Costa Neto, 1998). Para os Kayapó, a qualidade do mel também constitui um sistema funcional de diferenciação taxonômica entre as espécies (Posey, 1982). Todo este sistema torna-se possível já que o sabor do mel de cada espécie de abelha sem-ferrão varia indo desde um sabor doce, levemente ácido, líquido, viscoso e até mesmo tão ácido que lembraria uma limonada (Wille, 1983).

Existe também outra forma de se identificar as espécies de abelhas, partindo da observação do ninho de cada uma, conforme exposto a seguir.

2. Observações ecológicas: o hábitat das abelhas

Identificar uma espécie de abelha em seu hábitat natural torna-se uma tarefa bem mais fácil e livre de dúvidas por parte dos entrevistados. Os Enawene-Nawe identificam cada espécie de abelha associando características morfológicas a ecológicas, como local e estrutura do ninho, comportamento e hábitos alimentares (Santos e Antonini, 2008), o que nos remete a um profundo conhecimento respaldado em minuciosas observações da natureza, neste caso, das abelhas e dos seus hábitats (Posey, 1978). O sistema de classificação mais elaborado das abelhas, para os Kayapó, está baseado na estrutura e localização do ninho (Posey, 1982). Para estes índios, os ninhos estão agrupados por determinadas características, como local onde se encontra (em árvores, na terra, em ninhos de cupins abandonados), altura em relação ao chão, formato e tamanho do tubo de entrada e tamanho do ninho (Posey, 1983). De uma forma geral, o ninho pode ser construído com diversos materiais, como lama, fibras de plantas e excrementos de vertebrados, mas principalmente com cerume, uma mistura de cera com resina e própolis, coletados de plantas e trazidos aos ninhos (Wille, 1983). Registra-se, também, a associação de ninhos de abelhas sem-ferrão com térmitas ou formigas (*ibidem*).

De acordo com os entrevistados, cada abelha possui um ninho próprio, utilizando os termos nativos: uma “capa” ou “casa” própria. A maioria das espécies informadas constrói seus ninhos em ocos de árvores, sendo citadas como exemplo as madeiras de Imburana (*Commiphora leptopholeos*), Aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), Tambori (*Peltophorum dubium*), Umbuzeiro (*Spondias tuberosa*) e jurema (*Mimosa* spp.) (apesar de alguns não concordarem com esta última, afirmando que jurema “*não bota oco*”). A seguir, forneço as descrições concedidas de algumas espécies de abelhas sem-ferrão encontradas na região.

Cupira (*Partamona* cf. *seridoensis*)

Como o próprio nome pode indicar, as abelhas desta espécie fazem os seus ninhos em cupinzeiros (também chamados pelos interlocutores de “barreiros”) (**Figura 18**), conforme trecho a seguir:

Ela não é em pau, ela é assim...ela se transforma dentro de uma porção de barro. A gente vê aqueles cupim de barro quando parte tá o favo de mel dentro (Dona Ana).

Nota-se, nesse depoimento, o conhecimento sobre a metamorfose que as abelhas passam em seu desenvolvimento, através do termo “transformar”. Tanto o cupim quanto a abelha residem em associação, pois de acordo com um entrevistado: “*cada um trabaia no seu canto*”. De acordo com uma interlocutora, a cupira (*P.seridoensis*) expulsaria os cupins do ninho. Pôde ser constatado que as abelhas convivem com os cupins, sem expulsá-los, como o especialista nativo informou (**Figura 19**).



Figura 18: A e B- Ninho (“cupinzeiro”) de *Nasutitermes* sp. com colméia de Cupira (*Partamona* cf. *seridoensis*) em seu interior; C- entrada do ninho sendo “vigiada” por uma abelha de “guarda”.



Figura 19: À esquerda, cupinzeiro encontrado em cima de uma pedra. O ninho de Cupira (*Partamona cf. seridoensis*) tinha sido retirado; À direita e em vermelho: cupins ainda sobreviviam apesar do ninho estar parcialmente destruído devido a retirada do mel.

Urapuá ou Arapuá (*Trigona sp1.*)

De acordo com os entrevistados, o ninho do Urapuá seria a própria espécie que o faz **(Figura 20)**.



Figura 20: À esquerda: ninho de Urapuá (*Trigona sp1.*) na copa de uma árvore de Tambori (*Peltophorum dubium*) ; À direita: detalhe do ninho.

Sanharó (*Trigona sp2*)

Diferenciando-se da Urapuá (*Trigona sp1.*), o ninho do Sanharó também consiste (como a Cupira – *P. cf. seridoensis*) de cupinzeiros **(Figura 21)**.



Figura 21: Ninho de Sanharó (*Trigona sp2*).

Canudo (*Scaptotrigona sp1*) e ***Tataíra*** (*Oxytrigona sp.*)

O Canudo e a Tataíra, de acordo com os entrevistados, “*moram em loca de pedra, mas também moram em oco de pau*” (Gracia).

O Canudo possui este nome devido à entrada do ninho, em forma de um tubo, um canudo, feito de cera (**Figura 22**).



Figura 22: Entrada dos ninhos de abelha Canudo (*Scaptotrigona sp1*): **A-** Entrado do ninho em “loca de pedra”; **B-** detalhe da entrada do ninho em forma de canudo em “loca de pedra”; **C e D-** Entrada para um ninho em árvore de umbuzeiro (*Spondias tuberosa*); **E-** Ninho em árvore de aroeira (*Myracrodruon urundeuva*); **F-** Detalhe da abertura em árvore de aroeira.

A Tataíra (*Oxytrigona sp.*) seria uma abelha mais agressiva, de coloração avermelhada/amarelada (**Figura 23**), possuindo um mecanismo de defesa temido entre os

índios. De acordo com os mesmos, a tataíra “*não morde, mas mijá e burbulha. Que nem potó*”, causando uma intensa reação no corpo a semelhança de uma queimadura.



Figura 23: À esquerda, ninho de tataíra (*Oxytrigona sp.*) em “loca de pedra”; À direita: detalhe de uma abelha tataíra.

Trombeteiro (*Espécie não identificada*)

Somente um ninho conhecido desta espécie pôde ser encontrado na área pesquisada e este, por sua vez, encontrava-se abandonado pelas abelhas (**Figura 24**). O nome desta abelha deriva de uma curiosidade deste animal, já que “*a boca dele tem mais de 200 bocas numa boca só. Vai pá todo canto canudo dele*” (Neco). A este caráter, associa-se a imagens de trombetas, como se o animal fosse um músico. Entretanto, as curiosidades que envolvem este animal, não estão somente na derivação de seu nome. Em uma conversa informal com o cacique da aldeia, tive a oportunidade de obter uma informação que seria confirmada posteriormente pelo especialista-nativo (aquele reconhecido pela população como o indivíduo que mais conhece sobre extração de mel e abelhas). De acordo com este:

O mel dele (trombeteiro) é bom. Mas eu não sei como é aquela abeia não. O cara tira ela, ta cortando, ta comendo o mel, ta normal. O mel ta normalzinho, normal...se você disser, quando tá cortando ela, “vixi, que tem mei mundo de mel...que aqui ta chei de mel”, já era o mel! Vira saburá (pólen)! Não sei o que tem com aquela abelha que é daquele jeito (Neco).

Isto seria um fato desconhecido de muitos (sendo informado somente pelo cacique informalmente e pelo próprio especialista-nativo) e até mesmo os que sabem, não conseguem explicar o motivo de não se poder falar que o mel de trombeteiro é farto e bom.



Figura 24: Entrada de um ninho de Trombeteiro (*Espécie não identificada*) abandonado pelas abelhas possivelmente por causa das chuvas intensas.

Munduri (*Espécie não identificada*)

O Munduri, de acordo com as informações recolhidas, “faz a boca de barro, os outro a boca é de cera” (Neco). A “boca” a qual o entrevistado refere-se seria a entrada do ninho.

Mandaçaia (*Espécie não identificada*)

Assim como a Munduri, a Mandaçaia também faria a entrada do ninho com barro, conforme depoimento abaixo:

Mandaçaia também é de barro (a entrada), mas mandaçaia aqui não tem não. Mandaçaia só existe na beira do rio, floresta. Se tinha, de qualquer maneira, como é que diz, acabaram muito, tiraram muito, aí elas sem casa foram embora (Neco.)

Esta espécie apresentaria uma cor cinza, meio-escuro, segundo o entrevistado. Tal qual a informação obtida por Modercin (2005) entre os Pankararé, os Atikum também informavam que a Mandaçaia só poderia ser encontrada no “sertão”. Na área indígena, é de ampla disseminação a utilização da palavra “sertão”, por parte dos moradores do alto da Serra do Umã, para se referirem às áreas que estão na encosta desta Serra, como as aldeias Oiticica e Olho d’água dos Padres, por exemplo. Ainda para os Pankararé, os mesmos explicam que não há mais mandaçaia na região por causa de uma relação com a abelha urucu, pois, segundo contam, “a urucu é mais agressiva ou mais defensiva que a mandaçaia, não permitindo que esta construa ninhos próximos aos seus” (Modercin, 2005). Tal informação não pôde ser registrada entre os Atikum.

Papa-terra (Espécie não identificada)

A Papa-terra também faz o ninho em ocos de pau. Esta espécie, segundo informação, possui uma cor “roxinha”.

Mosquito

Os entrevistados diferenciam dois tipos de abelhas Mosquito a partir do hábitat de cada uma, sendo o mosquito-de-pau (*Plebeia sp.*) (**Figura 25**) e o mosquito-de-chão (Espécie não identificada). O Mosquito-de-pau também é chamado de Mosquito-verdadeiro.



Figura 25: À esquerda: árvore na qual existia um ninho de mosquito-de-pau (*Plebeia sp.*); À direita: detalhe da entrada do ninho.

Brabo (*Scaptotrigona sp2.*)

Encontrei um ninho de Brabo em um antigo terreiro onde era dançado o toré. O ninho estava localizado no oco de uma árvore que continha um cruzeiro (**Figura 26**), já que neste local, conforme dito, dançava-se o toré.



Figura 26: À esquerda: índio, em um antigo terreiro de toré, observa o ninho de Brabo (*Scaptotrigona* sp2.) no cruzeiro da árvore; À direita: detalhe do cruzeiro no qual estava a entrada do ninho (no centro da madeira, coloração mais escura). Abaixo: entrada do ninho com abelhas.

3. Observando as abelhas: o declínio populacional das abelhas nativas

Durante as entrevistas, todos concordaram ao afirmarem que percebem que atualmente está mais difícil encontrar ninhos de abelhas sem-ferrão. Dois fatores são postos como sendo os causadores deste fato: (1) impacto antrópico e (2) competição entre abelhas nativas e “abelhas italianas” (*A. mellifera*).

3.1 Impacto antrópico

Frazão e Silveira (2003) constataram que muitas espécies têm tido seu número bastante reduzido por ações humanas, como desmatamentos, queimadas e pela ação indiscriminada de alguns coletores de mel. A destruição destes habitats, segundo os autores, tem ocasionado o isolamento geográfico em populações de espécies amplamente distribuídas.

Modercin *et al* (2007), durante o levantamento dos saberes e práticas Pankararé sobre abelhas sem-ferrão, constataram a recorrente queixa de que estas abelhas são cada vez mais difíceis de serem encontradas, expondo, como alguns fatores, a coleta de mel, a captura de cortiços (técnica tradicional de captura de todo o ninho) com perda da colônia e o desmatamento que restringe as possibilidades de nidificação das abelhas.

Devido à retirada de madeira na área indígena Atikum para fins diversos, foi informado que sobre os ninhos de abelhas nativas “*muitos não tem mais devido os paus né? Acabaram as matas, aí elas se foge. Vão pra um lugar que tem mais pau grande pra fazer morada*” (Augusto). Percebe-se nesta afirmação o saber de que as abelhas não se extinguem, mas vão para outros locais onde possam encontrar habitats de nidificação, já que a maioria destas espécies nidifica em “ocos” de algumas árvores. Pôde ser constatado, durante a permanência em campo, que a retirada de madeira na área indígena é freqüente. O principal motivo para esta prática seria a utilização da madeira como lenha para o preparo dos alimentos. Devido ao alto custo do gás (e muitas famílias sequer possuem fogão deste tipo), os índios ainda optam por utilizarem a chamada “madeira de brocagem”, dando preferência por madeira de aroeira, marmeleiro, catinga brava e espinheiro. Outro motivo para o desmatamento seria a necessidade de novas plantações, modo pelo qual os índios subsistem, plantando, por exemplo, feijões de várias qualidades, fava, milho e macaxeira. Mesmo com roças que produzem alimento suficiente para sobreviverem, alguns índios optam por abrirem novos locais de plantio, uma vez que devido à secas esporádicas, os mesmos possuem medo de passarem fome. Cultivando mais, os índios podem armazenar os grãos e se alimentarem destes por longos períodos.

3.2 Competição entre abelhas nativas e “abelhas italianas”

De acordo com Rodrigues (2006), o gênero *Apis* foi introduzido no continente sul-americano pelo padre português Antonio Carneiro Aureliano em 1839, no Rio de Janeiro, e para o Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina em 1845 pelos colonizadores alemães. Em 1956, Warwick Kerr trouxe da África 170 rainhas de *Apis mellifera adansonii*, formando 49 núcleos em Piracicaba (SP). Desses, 26 enxamearam e fugiram ao controle do experimento, espalhando-se por quase todo território brasileiro predominando sobre as anteriores, que eram relativamente menos agressivas e de fácil manipulação, formando o que se denomina como “abelhas africanizadas”. São muito agressivas e conhecidas comumente como abelha-oropa

ou europa. Posey (1982, 1983) registrou que os Kayapó afirmam que a “abelha-italiana” chegou à aldeia Gorotire durante uma lua cheia, em fevereiro de 1966. O autor ainda afirma que os Kayapó insistem em dizer que a disponibilidade do mel da abelha nativa diminuiu drasticamente devido à exuberância da abelha introduzida.

Na Serra do Umã, a “abelha italiana” não era conhecida dos índios, exceto por pouquíssimos que tiveram oportunidade de viajar para outras regiões do Brasil. Com suas grandes enxameadas, causando enorme barulho e sua agressividade antes desconhecida, os índios assustaram-se com aquele animal. Conta-se que:

A italiana não era da região. Chegou só. Dizem que ela...dizem...o povo diz que esse tipo de abeia não tinha aqui não. Não sei quando foi meu Deus que esse tipo de abeia chegou aqui. Se foi 74...foi de 64 pra 70 que esse tipo de abeia chegou aqui. Aí contaminou tudo. Tem mei mundo de abeia. Só que ela é perigosa. Se chegar bicho perto ela mata mesmo, o bicho que for ela mata. Se aperriar ela mata. (Neco)

Quando apareceu aqui o povo ficou tudo doido sem saber o que era. (Naninha)

A partir do momento em que as “abelhas italianas” chegaram à Serra do Umã, foi percebido pelos índios um sensível decréscimo das abelhas nativas, já que segundo informações, as “italianas” concorriam por alimento (**Figura 27**) e morada com as abelhas nativas, matando-as, conforme exposto a seguir:

Está diminuindo assim, por causa de que quando a italiana chegou aqui, tinha muita, mas depois que a italiana chegou aí matou a abeias pequenas, tem muito pouca (Naninha Bezerra).

Rapaz ela (abelha-italiana) não é quieta não, sabe por que? Porque eu tinha um, assim uma Abeia-branca, no pé de Tambori, numa galha de Tambori, aí eu terei, trouxe e botei aí. Ficou o oco. Tava com dois anos. Aí eu peguei e botei o diabo de uma anca, a bicha se arranchou a...a...italiana. E as Abeinha-branca tirava os fis, vivia tirando os fis, eu dizia: ‘deixa aí, não é pra bulir não’. Apoi não foi que ela (abelha-italiana) botou a bichinha (Abeia-branca) pra ir embora? (Pajé Augusto).



Figura 27: “Abelha italiana” (*Apis mellifera*) (em azul) juntamente com Arapuá (*Trigona* sp1) (em vermelho), “alimentando-se” da seiva de uma árvore. Atentar para a diferença de tamanhos.

Sabe-se que determinados polinizadores podem interferir em alguma outra espécie que visita a mesma inflorescência, podendo ser uma interferência direta (quando estes repelem ou detêm outra espécie) ou indireta (quando os recursos florais são exauridos) (Carmo e Franceschinelli, 2004). A proliferação das “abelhas italianas” na América do Sul (conforme dito anteriormente, uma espécie introduzida) é considerada uma causa para o declínio populacional de abelhas sem-ferrão altamente sociais, podendo ser resultado do sucesso desta abelha para competir por alimentação (Roubik, 1980).

Apesar de informarem que a “abelha-italiana” expulsaria as abelhas nativas, existem divergências a respeito desta percepção entre os entrevistados. De acordo com um índio, a “italiana” não expulsaria as outras abelhas de seus ninhos, quem faria isto seria a Tataíra (*Oxytrigona* sp.). Segundo este, a Tataíra “expulsa até italiana”. Porém, a Tataíra não conseguiria invadir o ninho de outra espécie: a Manduri (*Espécie não identificada*). De acordo com o entrevistado, o Manduri seria:

um danado. Ele tando na casa dele, ele não deixa outro tipo de abeia entrar. Qualquer abeia que vá. A tataíra mesmo não invade, ele fica na porta, não deixa ela entrar. Fica tipo um guarda na porta, fica ali e não sai pra canto nenhum. Enquanto a abeia tiver arrodando ele não sai da porta, não dá passagem. (Neco).

4. “*Trabaia abeia-miúda, na lição da Abeia Mestra*”: castas, divisão do trabalho e o “segredo do mel”

As abelhas sem-ferrão, como outros insetos sociais, possuem uma divisão do trabalho, onde somente as fêmeas são divididas em castas (Wille, 1983). Para os Kayapó, os insetos sociais são chamados de “ñy” e apresentam uma relação especial com os homens por causa de sua natureza comunitária, também possuindo um chefe (chamado de “õ-benadjyra”) e são organizados em famílias, como os próprios índios (Posey, 1981). Os Atikum afirmam que dentro de um ninho existem dois “tipos” de abelhas com funções diferentes: a “*Abeia-mestra*” e a “*Abeia-miúda*”. Segundo informação:

Essa abeia-mestra, rapaz é interessante. Ela é uma abeia grande, já viu ela? [*não, nunca vi não*] Pronto, nessas Cupira quando a gente tira, ela é uma abeiona assim (gesto com as mãos), grande, rajadona, ela não voa não, as outra é que traz ela pra botar, carrega ela e traz, bota na casa.

Costa Neto (1998) afirma que os Pankararé reconhecem uma “abeia mestra”, mas não distinguem outras castas, como por exemplo, os operários. Para os Atikum, a “*Abeia Mestra*” teria uma função específica no ninho, conforme depoimento abaixo:

E dizem, eu não sei, o pessoal fala que ela é que faz o mel, aquela abeia. Eu nunca vi né? Mas o pessoal fala. Eu não sei o que elas (abeia-miúda) traz da flor, mas ela (abeia-mestra) é que faz o mel (Augusto).

Elas chega lá. Aí fica numa florzinha e noutra, só juntando aquela cerinha amarelinha. Carrega nos pés. Quando chega lá elas tira dos pezinhos, deixa lá. Aí a abeia-mestre chega lá, pega e vai fazer o mel. Quem faz é a abeia-mestre não é aquelas abeia que carrega. As outras fica carregada só de pegar no mato e botar na casa (Naninha).

Maior do que as outras, mas não maltrata ninguém não. Abeia-mestra é boa. Governa a casa, a casa que ta fazendo aquele mel (Andorinha).

A “Abeia-mestra” teria a “Ciência” de fazer o mel, ela guardaria o segredo. O termo “Ciência” também possui significado para a chamada *ciência do índio*. Conforme Grünewald (1993) pontuou, a *ciência do índio* seria “um corpo de saber dinâmico sobre o qual fundamenta-se o segredo da tribo”. Todo ninho teria uma “Abeia Mestra” que ensinaria a todas as outras (menos o “segredo” de como produzir mel), de tamanho avantajado (correspondendo, inclusive, a fisiogastria apresentada na rainha, devido a postura excessiva de ovos, tal qual rainhas de térmitas) e sem capacidade de vôo. A “Abeia Mestra”, neste caso, seria a Abelha Rainha de cada colméia. Oliveira (2002) registrou que apesar dos Kaxinawá reconhecerem uma abelha chamada de “mestre” ou “chefe”, não existiria uma divisão do trabalho dentro do ninho das abelhas sem-ferrão, estando todas as abelhas envolvidas nas mesmas tarefas. Cabe ressaltar que dois entrevistados relataram que nos ninhos de “abelha-italiana” deveria ter mais de uma “Abeia Mestra” para poder produzir as grandes quantidades de mel das colméias. O caráter de ensinamento que a “Abeia Mestra” apresenta com as outras abelhas do ninho, é demonstrado a partir do seguinte toante (canção entoada durante os rituais do toré):

*Abeia em tempo de chuva,
só trabaia nos agrestes...
trabaia abeia-miúda
na lição da Abeia Mestra*

Apesar de afirmarem que a produção de mel é responsabilidade da “Abeia Mestra”, cabendo às “abeias-miúdas” (presumivelmente operárias) apenas visitar as flores, os entrevistados desconhecem detalhes da produção do mesmo, ao ponto de um deles afirmar que ninguém pôde ainda descobrir o “segredo do mel”, como todas as “*coisas de Deus, é uma Ciência*”, um mistério, um ato encantado:

Pega uma aguinha que tem na casa da flor e leva pras casa dela e encanta aquela casa e apura o mel (Andorinha).

5. Técnicas de coleta do mel e semi-domesticação de abelhas

Alguns depoimentos anteriores revelam que os índios percebem que as “Abeias-miúdas” (as operárias), não produzem o mel, ficando a cargo da “Abeia Mestra” (Abelha Rainha) produzir o mesmo. O ato de coletar o pólen e todo o processo enzimático é desconhecido. Afirmam somente que “*ela pega o mel da flor e produz o mel*” (Neco) (**Figura 28**). Porém, os índios afirmam que no interior do ninho há dois preparados: o mel e o saburá.



Figura 28: Abelha Uruçú (*Trigona* sp1) em procedimento de coleta de pólen, nas palavras dos índios, “trabaiando”.

O saburá poderia ser encontrado em “*umas caixinhas. É tipo uma massa, bem amarelinha. É docinho também*” (Gracia). Apesar da afirmação de que o saburá seria adocicado, existe uma divergência a partir do relato de outro entrevistado, apesar de concordar que o *saburá* é separado do mel. Este, por sua vez, afirma que o saburá “*não dá pra comer pois é muito ruim. O da tataíra é bom, dá pra comer*” (Neco). O saburá, ainda de acordo com o mesmo, “*é das flor, mas é azedo*”. Quando questionado sobre a utilização do saburá, alguns índios comentaram que o mesmo seria bom para curar determinadas enfermidades, como gripe (discute-se o caráter medicinal do mel mais adiante). Porém, o que mais enfatizaram, era que o saburá seria o alimento das próprias abelhas. Diante das características apresentadas, presumo que o saburá corresponderia ao pólen.

As abelhas, segundo informações, só “*trabaiam*” durante o inverno, época em que as flores aparecem. No verão, elas se recolhem no interior do ninho e ficam se alimentando do que produziram, conforme evidenciado a seguir:

Tem tempo assim na seca, que você tira uma abeia não tem nenhum tipo de mel, elas tem comida tudim. Aí quando chega o inverno, pronto. Quer dizer que a flor acaba né, isso aqui é só no inverno que essas flor nasce. No verão isso tudo aí é seco. Elas tão parada (...) Sempre tem os anos que é de seca. Aí as abeias vão praquelas região quem tem flores, tem água, né? Aí elas se afasta um pouco. Quando o ano é bom aí elas começa a chegar. Chega de enxame (Gracia).

Dependendo da localização do ninho e conseqüentemente o tipo de abelha, determinadas técnicas e procedimentos são adotadas para retirar o máximo de mel possível, de preferência, sem danificar o ninho de uma forma geral (ao menos segundo os índios que pude entrevistar, uma vez que os próprios reconhecem que certas pessoas quando retiram o mel destroem completamente o ninho). Transcrevo abaixo um relato de conotações místicas sobre o irmão de uma índia:

Tem milhares (espécies de abelhas). Agora assim pra gente saber mesmo, porque o povo aqui não se prefica de tirar os fis e fazer aqueles depósitos prumode delas se arrancharem, né? Porque se tratar os...eu ainda alcancei ainda, quando o meu (trecho inaudível) se assentou aqui, era lá no (trecho inaudível) onde eu nasci e me criei, que aqui foi comprado, porque foi eu que comprei esse local. O meu era lá do outro lado. Mas acontece que eu tinha um irmão, ele morreu, que intonce, no dia que era mode ele tirar mel de abeia, elas chegava arrodeando a cabeça dele. Ele era um índio, o cabelo dele era solto assim que nem o desse menino. Elas ficava assim arrodeando a cabeça dele, quando elas passava: 'aaaa, já sei', podia ir buscar, era dessa forma. Ele só ia buscar, nunca ia pra vir sem nada não. E as abeias, até a italiana que é virada no bicho pra ferroar o povo, mas ele tirava sem fogo, sem nada e elas não ferroava ele não. Era de se admirar quando era um negócio daquele. Então, ele sabia assim...o...tirar aqueles pau pra botar os fios, pra elas se arrancharem e quando chegava aquele período ele já sabia. Furava, tapava de barro o pau ocado e botava os fios dento, quando enchia tirava só, destapava e tirava só o mel. Aí ele então morreu de diabete (Dona Ana).

A filha de uma índia (esta, por sua vez, entrevistada anteriormente) quando soube que já tínhamos entrevistado sua mãe, ao perguntarmos sobre as abelhas que tinham na região, comentou que *“o que mãe sabe é o que nós sabe”*. Diante disto, podemos perceber uma das principais formas de adquirir o conhecimento, através da transmissão, geralmente de pessoas mais velhas, para as mais novas. Mesmo assim, a realidade dos Atikum não difere muito de

outras populações indígenas e de uma forma mais abrangente, de qualquer conhecimento ecológico tradicional. Entre os Guarani M'byá, a transmissão e retransmissão do conhecimento sobre as abelhas sem-ferrão que tradicionalmente ocorria entre gerações, ligando a interpretação da natureza, suas forças e a compreensão entre o homem e as diversas formas de vida, têm sido menos constante (Rodrigues, 2006). O conhecimento indígena permanece em constante mudança e adaptação, estando sua sobrevivência dependendo exatamente de sua (re)elaboração concomitante à transmissão (Rodrigues, 2005).

Com a interrupção da transmissão do conhecimento, técnicas tradicionais anteriormente utilizadas são perdidas e aos poucos não são mais utilizadas. Exemplo disto, são as técnicas para se retirar o mel e a semi-domesticação de abelhas nativas (entendo por semi-domesticação o ato de apenas colocar ninhos de abelhas próximos às residências, facilitando a extração do mel, inexistindo qualquer tipo de manejo com relação às rainhas, típica da meliponicultura), deixando os seus ninhos próximos às residências. Para retirar o mel, pode-se adotar o procedimento de colocar água no ninho, fogo e uso de venenos naturais.

Para tirar o mel da tataíra (*Oxytrigona* sp.), o entrevistado não utiliza o fogo, mas coloca água na entrada do ninho, para evitar que estes animais voem, uma vez que estarão com as asas “coladas”. O Urapuá (*Trigona* sp1), segundo o índio, seria mais difícil de se retirar o mel, diante da disposição do interior do ninho, conforme depoimento abaixo:

Ele faz o mel mas o mel dele é umas casinhas. Tem as bolas...não é um favo, é umas bolas, é umas casinhas. Aí é mais difícil. Tem que tirar, quebrar e botar uma peneira pra tirar o mel (Neco).

Nota-se uma das características que diferenciam o interior do ninho das abelhas sem-ferrão e das abelhas introduzidas, as “abelhas-italianas”. As abelhas nativas não possuem favos horizontais, ao contrário, colocam o mel em potes de cera (Wille, 1983). O especialista-nativo desta pesquisa opta por adotar técnicas que não prejudiquem as abelhas. Apesar da afirmação de que prefere não matar as abelhas (“*não mato as bichinhas não*”), o entrevistado informa sobre a utilização de uma planta para matar as abelhas. Segundo ele, “*a maniçoba (Espécie não identificada) se botar na boca (a entrada do ninho), é um pau. Se botar na boca mata. Qualquer tipo de abeia*”. Esta mesma planta também poderia ser utilizada para ser passada no corpo para aliviar as picadas de abelhas, neste caso “italianas”, já que ele coletava mel sem nenhum tipo de equipamento protetor. Isto é preferencialmente realizado durante a noite, quando todas as abelhas estão no interior do ninho e “*dormindo*”, “*descansando*”.

5.1 A técnica do cortiço

Outro tipo de técnica utilizada para a coleta do mel é a técnica do cortiço. A partir desta, os índios podem transferir o ninho em determinado local “*no meio do mato*” para mais próximo de suas residências, podendo coletar, desta forma, o mel com maior facilidade. A técnica consiste em esperar anoitecer, já que de dia todas as abelhas estariam “trabalhando”. Posteriormente, o ninho seria retirado cuidadosamente, juntamente com um pedaço do oco de pau ou providenciando algum outro local (como uma cabaça, por exemplo) para que as abelhas possam se “*arranchar*”, ou seja, instalem-se no novo local. Para coletar o mel, seria feito um buraco em determinado local do ninho. A partir dele, seria retirado o mel e logo em seguida, seria tapado por uma pedra, barro ou pedaço de madeira, conforme evidencia-se a seguir, utilizando-se como exemplo a coleta do mel de Cupira (*Partamona cf. seridoensis*):

O cara leva um cavador fura o barreiro, tira o tampo, tira o mel. Coloca de novo uma pedra tampo que tirou, o mesmo tampo do cupim e tapa depois e ela fica morando de novo (Neco).

Com isto, poderíamos afirmar que ocorre uma semi-domesticação de abelhas nativas pelos índios Atikum, apesar deste conhecimento ser pouco difundido entre os mesmos, ou mais especificamente, estar se perdendo com o passar dos anos e o pouco interesse dos mais jovens por essas práticas.

6. Utilização dos recursos das abelhas sem-ferrão

As abelhas são importantes como partes do sistema medicinal dos índios Kayapó (Posey, 1986; 1987). Estes índios conhecem que diferentes tipos de mel possuem propriedades curativas específicas, sendo empregados para a cura de um amplo espectro de doenças. Esta percepção não difere muito da encontrada nos Atikum. De uma forma geral, os índios percebem que todo mel serve para remédio (bom inclusive com limão e/ou babosa), além de ser fortificante. A única exceção encontrada neste estudo foi a de uma família (com quatro integrantes) residente na aldeia Jatobá. Para estes, as abelhas de “capa” (em alusão ao ferrão) não são boas para remédio.

O mel da Cupira foi citado para problemas relacionados à visão: “*Pra oi, a pessoa leva uma pancada no oi. O pessoal colocar é muito bom*” (Pajé Augusto), apesar de confirmarem que pingando um pouco de mel no olho, iria arder “*que nem pimenta*”, ou até mesmo sendo “*pior do que pimenta*”:

Se levar uma pancada no olho ou tiver a vista meia ruim, meia parda, aí você pega o mel da Cupira e pode botar um pinguinho em cada um olho, agora dói muito, mas alimpa! (Naninha Bezerra).

O mel também serviria para aliviar certas dores, conforme depoimento abaixo:

O mel da Cupira. Tem gente que pensa que não vale nada, mas ela é boa. Pra negócio de, pra quem sente...aí o senhor tá com qualquer dor, acha que seja coluna, acha que foi um jeito que deu no corpo, aí o senhor vai e toma o mel da Cupira. Vai indo aos poucos. O senhor diz: “aquela dor tá passando”. Até que pára, não sente mais (Dona Ana).

Os melhores tipos de mel para remédio seriam os da Mandaçaia, Abeia-branca e principalmente Cupira. O mel da Mandaçaia, por exemplo, seria:

O senhor tá com a garganta inflamada, problema de amígdala. Pode tomar o mel da mandaçaia que é tiro e queda pra melhorar. Ela é um fortificante (Dona Ana).

Outros problemas também foram relatados como sendo curados com a utilização do mel, como por exemplo, infecções, dores no estômago e gripe. O mel da abelha-italiana também teria uma utilização medicinal adicional. Juntamente com o pó da raiz de uma erva chamada papaconha (*Espécie não identificada*) teria indicada no tratamento de amebas.

Mas assim como em outros estudos, as próprias abelhas ou outros subprodutos destas, são utilizada para fins medicinais (Posey, 1986; 1987; Rodrigues, 2006; Modercin *et al.*, 2007). A “antropoentomofagia” incluiria o consumo tanto dos produtos produzidos pelos insetos, como o mel e o própolis, como dos próprios insetos (Costa Neto e Ramos-Elorduy, 2006). O índios Atikum consomem os chamados “*fis*” para o tratamento da gripe. Presumivelmente os “*fiis*” seriam as larvas em desenvolvimento das abelhas. Em duas ocasiões essa informação foi confirmada. Uma delas, quando em entrevista concedida, uma índia, lembrando de sua infância, comentou que o pai cortava madeira de umbu (*Spondias*

tuberosa) e colocava os “fiis” para “*arrancharem e fazer uma nova casa*” (técnica do cortiço). Na outra ocasião, quando uma criança derrubou um ninho de uma espécie de vespa e veio me oferecer os “*fiinhos azedim*” para comer, percebi que eram os estágios larvais desses insetos. Costa Neto e Ramos-Elorduy (2006), postularam a hipótese da “entomofauna nutracêutica”, consistindo na afirmação de que muitas espécies de insetos são fonte de alimentos funcionais que proporcionam melhoras consideráveis na saúde, ao proporcionar serviços ou utilidade médica, inclusive para a prevenção e tratamento de enfermidades.

Para finalizar esta seção, temos que os índios Atikum-Umã apresentam um conhecimento sobre as abelhas sem-ferrão gerado por suas observações e vivências diárias. Apesar de não ser um conhecimento estruturado através de experimentalismos científicos tradicionais (respaldados no método cartesiano), isto não significa que o mesmo seja errado ou deva ser menosprezado. A compreensão das várias etnias bem como o reconhecimento à diversidade étnica como estratégia de uma ética ambiental, possuem implicações para as estratégias de apropriação e manejo dos recursos naturais (Leff, 2001). Logo, abandonar a arrogância anti-humanista e destituir o biólogo autoritário de seu poder (Guha, 2000), seriam passos que levariam a valorização do conhecimento dos diversos povos e conseqüentemente possibilitariam a construção de uma ponte de compreensão cultural que poderia oferecer apoio científico a novas idéias tendentes a orientar uma política ecológica socialmente responsável (Posey, 1987b). Como exemplo prático, a utilização da percepção dos índios sobre o declínio populacional das abelhas nativas, poderia suportar novos estudos científicos, uma vez que os indicadores (componentes de natureza física, química ou biológica) podem ser observados e utilizados para revelar informações sobre a condição do sistema (ou partes do mesmo) e suas mudanças (Almeida e Pinheiro, 2005).

Diferentemente do sistema científico ocidental, os índios conseguem diferenciar as espécies de abelhas através de características “sensíveis”, como por exemplo, o odor exalado pelas mesmas. Esta identificação também acontece através da análise da entrada dos ninhos, resultando em um sistema de nomenclatura baseado em seu cotidiano.

CAPÍTULO IV
“LÁ NO MEU REINADO EU SÓ COMO É MEL”:
NOTAS CONCLUSÓRIAS SOBRE O “COMPLEXO DO MEL”

Para concluir este trabalho, devemos recapitular conceitos discutidos anteriormente. Primeiramente, percebemos que as sociedades indígenas podem surgir por entre descontinuidades históricas. Para tal, os grupos étnicos do Nordeste que visavam obter o seu reconhecimento como “remanescentes indígenas” tiveram que obter (ou “relembrar”) o conhecimento que com o passar do tempo tinham perdido: o ritual do toré. Veja por exemplo o caso dos Atikum, que se diziam “fracos no toré” e que solicitaram ajuda aos atuais Tuxá para ensinarem o segredo do toré à população da Serra do Umã (Grünewald, 1993). Caso semelhante foi registrado por Magalhães (2009) entre os Pitaguary, no Estado do Ceará, que também não conheciam o toré e tiveram que aprender de outras etnias, a citar os Tapeba. Neste caso, “ensinar o toré (...) não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças” (Arruti, 2004: 275).

O uso cultural e ritual de uma planta (neste caso, a jurema), que em sua ancestralidade mítica era utilizada pelos ancestrais, foi resgatado como uma tradição étnica juntamente com o ritual do toré e outras práticas a ele associadas. Contudo, não devemos descartar a possibilidade de uma continuidade de conhecimento etnobiológico, mesmo que esta esteja respaldada em uma imaginação histórica e que as construções simbólicas que envolvam tal conhecimento não sejam correspondentes aos fatos históricos. Neste caso, o conhecimento etnobiológico estaria sendo referenciado como todo e qualquer percepção (e uso ritual) de elementos naturais na cosmologia do grupo, sendo, necessariamente, associados aos antepassados ou a sua origem na Serra do Umã.

Para Arruti (1999:243), existia um circuito de trocas entre comunidades hoje reconhecidas como indígenas que poderíamos descrever segundo dois modelos, as viagens rituais e de fuga. As viagens rituais consistiam no trânsito temporário de pessoas e famílias entre as comunidades, marcado por eventos religiosos que podiam corresponder ou não a um calendário anual. As viagens de fuga eram migrações de grupos familiares em função das perseguições, dos faccionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho; migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis, pequenas diásporas, se atribuirmos ao termo também um sentido econômico, além do político e religioso. Dessa forma, segundo o referido autor, teríamos uma rede de trocas intergrupais, com a produção de uma

comunidade ritual que levaria à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura. Logo, ainda na época dos aldeamentos, a confluência de diversos grupos étnicos em um mesmo local, proporcionou a troca de itens culturais e principalmente a ressignificação de elementos antigos. Se a jurema, juntamente com o toré, é o principal elemento comum a todas as formas rituais disseminadas pelo Nordeste (Nascimento, 1994), o que pensar de outros elementos rituais, como o tabaco (e outras plantas que podem ser utilizadas concomitantemente, como o velame), a “cura”, a música e no caso deste estudo, o mel? Antes de prosseguir, cabem algumas considerações teóricas.

1. Fluxos, trocas, aquisições: “a ciência do índio é uma só”

Inicialmente, adoto as idéias de Hannerz (1997) de *fluxos, fronteiras e híbridos*. Apesar da noção de fluxo poder lembrar o antigo conceito de difusão proposto por Linton (1981), importa menos saber de onde os elementos culturais tiveram sua origem, mas compreender as interpretações locais e os esquemas de significação. Para Hannerz (1997:11), o conceito de “fluxo” aponta para uma macroantropologia, um ponto de vista abrangente da coerência e da dinâmica de entidades sociais e territoriais. Para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar a cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la, discuti-la e transmiti-la (Hannerz, 1997:12). Um aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções e o que se ganha num lugar, não necessariamente se perde na origem, havendo, entretanto, uma reorganização da cultura no espaço (*idem*).

Quando os Atikum solicitaram ajuda aos Tuxá, acabaram por aprender o toré e o uso ritual da jurema, do fumo e do mel. Antes dos Tuxá ajudarem os atuais Atikum, segundo os entrevistados, não existia uso ritual do mel (tampouco da jurema). Logo, juntamente com o toré, tiveram que ser aprendidos os usos rituais de outros elementos, justamente porque estes seriam necessários para a plena execução da esfera ritual (ou seja, o sistema deveria estar em ordem para ter a sua eficácia). Temos como exemplo, o uso do “Aluá”⁴⁷, uma mistura de mel de abelhas sem-ferrão com o suco do maracujá-do-mato (*Passiflora cincinnata*) que era utilizada para servir às crianças que não podiam beber jurema devido à idade. Diante destas

⁴⁷ O seguinte toante foi cantado por Dona Ana: “Quando eu cheguei na aldeia, vim beber meu aluá/ Ele não é mel nem nada, é a força do Anjúca/ Chegou uma caboca véia, ela veio pra me ajudar”.

observações, pode-se presumir mais um elemento ritual comum, que juntamente com o “vinho da jurema”, estaria disseminado por todas as formas rituais espalhadas pelo Nordeste. Claro que cada etnia (re)pensaria e ressignificaria a forma que cada elemento ritual apresentaria no âmbito de sua constituição interna, estabelecendo, assim, as suas próprias fronteiras (Barth, 1969), já que cada grupo repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados (Pacheco de Oliveira, 1999a). Assumindo essas considerações, lanço a hipótese da noção do *Complexo do Mel*, sendo o mel (de qualquer tipo de abelha), e as próprias abelhas, manuseados em um contexto ritual, adquirindo caráter simbólico e participando da cosmologia da população. O *Complexo do Mel* guardaria semelhanças com o *Complexo da Jurema* (Mota e Barros, 2002), todavia, estudos sistematizados sobre esta temática são necessários, uma vez que não há outros estudos que procuraram compreender o uso ritual do mel entre os índios do Nordeste (quando este é usado ou cantado nos toantes, da mesma forma que as abelhas).

O conhecimento sobre o uso ritual do mel poderia ser transmitido de diversas formas, como exemplos de casos parecidos envolvendo outros elementos. O próprio ensinamento do ritual do toré vai sendo repassado entre as etnias que buscam reconhecimento. Por exemplo, os Tuxá levam aos Atikum, que levam aos Kambiwá, que recorrem aos Pankararu, uma verdadeira malha que começa a se estender entre os grupos já identificados e aqueles que estão por emergir (Arruti, 1999:242). O conhecimento sobre os encantados e os toantes, principalmente com relação a estes últimos, pode ocorrer de duas formas: seja por observação de índios de outras etnias que acabam gostando de outras linhas e passam a utilizá-las em seus rituais⁴⁸ ou através dos ensinamentos dos próprios encantados, que “enramam” e exercem esta atividade. Com relação a esta última forma, Maria de Emílio (liderança indígena da aldeia Oiticica) explica como os toantes de uma etnia são cantados em outras, citando o exemplo do Mestre Atikum, patrono espiritual da aldeia:

Eles (outros índios) lá tem o contato com os mesmos encantado que nós tem. Aí os nossos, eles chama lá né? Eles chamam Mestre Atikum, na tribo né? Aí Mestre Atikum chega. Quando chega, aí ele leva a nossa. Quando pede pra tirar o toante dele, aí leva a nossa. Aí eles pega.

⁴⁸ Esta seria uma forma bem comum, já que os índios mantêm uma verdadeira rede de contatos, em manifestações por seus direitos, encontros de professores, lideranças indígenas, assembléias indígenas, etc. Não podemos nos esquecer também, do processo de registro das manifestações culturais através de DVD's e CD's, com os toantes de cada etnia que circulam amplamente entre os grupos.

Também com relação às músicas executadas durante os rituais, Herbetta (2006) informa que no alto-sertão alagoano a troca de ritmos musicais é corriqueira, ocorrendo a possibilidade de encontrar as mesmas músicas, com apenas algumas pequenas variações, nos grupos espalhados pela região. No caso deste estudo, a partir de informações registradas em outras etnias, percebemos que também há músicas semelhantes entoadas durante os rituais. Tive a oportunidade de registrar, entre os Atikum, toantes semelhantes que também podem ser encontrados entre os Kapinawá (Albuquerque, 2002) e entre os Kalancó (Herbetta, 2006). Mais curioso ainda é o registro que Vandezande (1975) elabora sobre os Catimbós da região de Alhandra, no Estado da Paraíba. O Catimbó, como culto mediúnico sincrético, apresenta o culto à jurema e aos chamados Mestres da jurema. Algumas das músicas entoadas durante as sessões conhecidas como “torés de caboclo”, aludem aos índios Canindés, aos Tapuias, à jurema e ao mel⁴⁹. Ainda para o Catimbó, as semelhanças também residem nos Mestres chamados durante os rituais, como Zé Pelintra e o Mestre Carlos⁵⁰. Se podemos pensar os fluxos do uso do mel e do fumo, bem como dos encantados e músicas, entre os grupos indígenas, também podemos pensar na hipótese de outros elementos rituais estarem difundidos entre os grupos do Nordeste e inclusive, entre religiões que englobam características indígenas em seus cultos (como o Catimbó). Tudo dependeria, de como Albuquerque (2002) falou para a jurema, da “sensibilidade” dos sujeitos que participam destes cultos. A partir desta sensibilidade, a “mistura” dos elementos seria repensada em cada contexto, levando-nos à possibilidade (e principalmente a necessidade) de compreender as interpretações locais e os esquemas de significação adotados por cada sociedade. As culturas tornam-se “híbridas”, mas nem por isto são “espúrias” (Sapir, 1970), ao contrário, tornam-se autênticas na medida em que assim os seus atores a percebem. A junção de outras etnias (independente se este movimento foi impulsionado por uma necessidade de reconhecimento étnico e delimitação territorial) e, neste caso, as ações rituais realizadas em conjunto, nos possibilitam ver um “incremento ritual” entre os grupos indígenas do Nordeste.

⁴⁹ No decorrer deste trabalho, indiquei toantes que também foram encontrados por Vandezande (1975). Outro exemplo de toante encontrado nos Atikum e no estudo do referido autor para os Catimbós de Alhandra, seria o seguinte: “*A jurema tem, a jurema dá/ caboclo bom para trabalhar*”.

⁵⁰ Sobre este, os Atikum cantam o seguinte toante: “*Ô Mestre Carlos da jurema, não tá vendo eu lhe chamar/Passei três dias sem fala, debaixo do juremá/ Da raiz eu faço o guia, da casca faço Anjúca/ As folhas boto no guia, pra Mestre Carlos fumar*”.

Longe das possíveis semelhanças entre os cultos (tais como os encantados e as músicas entoadas), percebemos que estes fluxos de ensinamentos realmente estabelecem uma forma de produzir e reproduzir (sem nos esquecermos da capacidade de transformação) as formas culturais e mesmo assim, mantendo as suas “fronteiras étnicas”, pois cada grupo indígena seria uma unidade autônoma e dentro de cada etnia, ainda existe a possibilidade de mapearmos a distribuição de conhecimento que cada grupo de atores estabelece.

De qualquer forma, se o conhecimento sobre o ritual (no nosso caso, sobre o mel e as abelhas) pode ser transmitido entre os grupos étnicos, também podemos pensar na possibilidade deste conhecimento se apresentar diferentemente distribuído dentro de um mesmo grupo. Para Barth (2000a:128), “as estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais conseqüências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento”. Estudo conduzido no sudeste da Ásia e da Melanésia demonstra que a idéia básica adotada pelos habitantes, parece ser a de que o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado com o menor número de pessoas possível (Barth, 2000b). Desta forma, “mesmo que os significados dos símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes” (*idem*: 147), o que poderia explicar o fato dos entrevistados sempre relatarem que o conhecimento do uso ritual do mel já veio das pessoas mais antigas e que muito deste conhecimento não foi transmitido (seja por falta de interesse dessas pessoas quando eram mais novas ou até mesmo pelos mais antigos não ensinarem a sua “Ciência”).

Logo, baseando-me nos padrões de não-compartilhamento, o “segredo da tribo” também existe entre os próprios índios (como supõem os relatos de que os mais antigos não ensinariam sua “ciência”), levando-me a pensar, tal qual Grünwald (1993), na *ciência do índio* não somente como uma unidade do grupo frente a outros grupos⁵¹, mas também pelo viés da individualidade de cada um, dotando aqueles que mais a possuíssem de uma maior autoridade frente aos outros índios, ou seja, aos grupos internos, no caso deste estudo, aos dois grupos de toré visitados: um na Aldeia Sede (conduzido pelo Pajé) e outro na aldeia Oiticica (conduzido por Zé Antônio). Em conversa informal com um índio, este comentou que cada um teria o seu “dom” (toantes, sonhos premonitórios, em suma, tudo o que constituiria a *ciência do índio*). Lembrando Barth (2000a: 136), “observar atentamente a distribuição da

⁵¹ Para Reesink (2000), na quase totalidade dos casos, o segredo marca e reforça o sagrado e a manutenção deste protegeria os índios por parte de eventuais intrusos desrespeitosos.

cultura mostra de que maneira ela anima a vida social e gera construções culturais complexas”. A possibilidade dos indivíduos detentores de maior “ciência” criarem (ou reformularem) as suas próprias construções culturais complexas, parte, portanto, de uma perspectiva gerativista, onde as cosmologias são feitas na ação, na práxis (Barth, 1987).

Giddens (2005) chama a atenção disso quando versa sobre os *guardiões da tradição*. Segundo o autor, os “guardiões” são uma classe de indivíduos que gozam de uma autoridade frente aos outros indivíduos, em virtude do seu acesso especial aos poderes causais da *verdade formular*⁵². Contextualizando aos Atikum, os índios detentores de um maior acesso à *ciência do índio* conseguem espaços (sociais e rituais) que são inatingíveis aos outros. Também com relação aos sonhos, estes possuem uma importante característica da “Ciência Atikum”. Alguns relatos indicam que os sonhos podem indicar situações que ainda não ocorreram⁵³, novos toantes que podem ser aprendidos diretamente dos encantados, curas que são realizadas no plano espiritual⁵⁴ ou qualquer outra visão e aprendizado que não puderam ser informados, justificando-se, para tal, o caráter do *segredo da tribo*, associando-se com a significação de um “dom”. Este “dom”, segundo um dos índios entrevistados, não poderia ser contado nem ensinado a ninguém, com o risco de perdê-lo⁵⁵.

Bastide (2006: 128) nos alerta que “o sonho nunca é apenas sonhado, ele é interpretado no despertar, e interpretado mediante a cultura do grupo do sonhador”, dando lugar às possibilidades de uma “sociologia do sonho”, partindo da análise das funções do sonho, do conteúdo dos sonhos e das estruturas variáveis do inconsciente. O sonho seria mais que o mito, seria a resposta mítica para situações novas, ao passo que se “o sonho se alimenta

⁵² Para Giddens (2005: 34), a “verdade formular” seria aquilo que apenas algumas pessoas têm pleno acesso, não dependendo das propriedades referenciais da linguagem, mas do seu oposto. Neste sentido, “o idioma ritual é um mecanismo da verdade em razão de – e não apesar de – sua natureza formular. A fala ritual é aquela da qual não faz sentido discordar nem contradizer”, ou seja, “a verdade formular é uma atribuição de eficácia causal ao ritual”.

⁵³ Sobre este fato, um dos entrevistados relatou um sonho que teve às vésperas de uma viagem para a Bahia em comemoração aos 500 anos do descobrimento do Brasil. O índio contou que na noite anterior, sonhou com vários cavalos e uma grande agitação, o que fez com que o mesmo desfizesse as suas malas (com sua saia de caroá, cocá e guia) e cancelasse a viagem. Curiosamente, nesta comemoração ocorreu um conflito entre as forças policiais e as várias etnias indígenas do Nordeste que ali estavam presente. Para detalhes: <http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/reportagens.htm>.

⁵⁴ Informação obtida através de Tereza confirma esta situação. Tereza me informou que certa vez sonhou com o próprio Mestre Atikum, curando uma enfermidade que ela possuía. Ao que parece, esta suposta doença se agravou quando a índia não estava em terras indígenas, passando um período na cidade de São Paulo.

⁵⁵ Lembro-me que em uma conversa com um caçador, o mesmo disse que a caça também teria a sua “ciência” e que justamente por isto, certas coisas não podiam ser contadas.

do mito, o mito, reciprocamente, se alimenta do sonho” (Bastide, 2006: 133). Em sociedades, como os Atikum, onde não há depositários de um saber único, os sonhos significam as possibilidades de um “resgate cultural” do antigo modo de ser indígena baseado na própria percepção do que isso significaria para o grupo em questão. Adicionalmente, segundo Grunewald (2002a:11), as visões, sonhos e alucinações⁵⁶ são frequentes em “sociedades orais” e que tais elementos entram na tradição ou como um comentário sobre o significado da história ou ficam conhecidos porque deram surgimento a situações novas que esses mesmos elementos legitimam ou até explicam.

A *ciência do índio*, portanto, apresenta um caráter ambíguo e polivalente (o que alguns poderiam classificar como anômalo), pois se cada grupo apresenta elementos supostamente semelhantes, estes mesmos elementos permitem uma valorização das fronteiras (internas e externas) que os definem, sem fazer com que esqueçam que todos os índios são iguais e que por isto mesmo, como os próprios índios de Atikum me ensinaram, todos fazem parte de uma única família⁵⁷. Se cada indivíduo possui a sua “ciência” frente a outros do mesmo grupo, aqueles que possuem uma maior autoridade ritual poderiam, desta forma, realizar “experiências”, reinventar a sua própria cultura.

No caso do uso ritual do mel entre os Atikum, podemos observar nitidamente tal situação. Se através de uma rede de fluxos, trocas e aquisições, o uso ritual do mel de abelhas sem-ferrão foi aprendido pelos atuais índios Atikum (a partir da exigência do órgão tutor de um ritual para o reconhecimento oficial dos “caboclos da Serra do Umã” como “índios de Atikum-Umã”), uma ordenação ritual foi estabelecida. A partir das décadas de 1950 ou 1960, com o surgimento das “abelhas-italianas” (*Apis mellifera*), o sistema encontraria um desafio que poderia destruí-lo. O sistema (que é aberto) começaria a ser ressignificado para se evitar uma *poluição ritual* (Douglas, 2005). É sobre uma situação de mudança ecológica, isto é, o surgimento da “abelha-italiana”, que agora nos deteremos e veremos como, na *práxis*, este elemento foi inserido na cosmologia Atikum.

⁵⁶ Vale inclusive lembrar que, nos rituais Atikum, os índios consomem a jurema (*Mimosa hostilis*) que lhes confere experiência de alteração de consciência/percepção como visões ou alucinações, além dos sonhos *instrutivos*, após os rituais. Ver Grunewald (2009b), quando este autor versa sobre trabalhos recentes que examinam a composição química da planta, atentando para um novo alcalóide, a Juremamina, cuja composição possibilita que ela se proteja do metabolismo, permitindo-a atuar como inibidora de MAO, assim facilitando atividade oral da DMT nesta formulação com uma única planta. Dessa forma, a jurema não dependeria de nenhuma outra planta a ser adicionada a ela.

⁵⁷ E isto poderia ser ampliado, se pensarmos na aceitação que os “não-índios” (e aqui eu me incluo), em algumas ocasiões, conseguem estabelecer laços sentimentais entre os índios, fazendo com que estes nos aceitem como um deles.

2. Jurema “lisa”, “abeia” mansinha: Ciência e Força para evitar o sofrimento

Os elementos sensíveis sobre o qual age o pensamento nativo passam a composição dessa cosmologia e sua conformação em um sistema, a partir de uma perspectiva estrutural (Lévi-Strauss, 1989 e 1996). Se a jurema utilizada pelos índios Atikum é uma jurema-preta sem espinhos (“lisa”, como dizem), carregando toda uma simbologia de “ciência” deixada por Jesus Cristo aos índios, com relação ao mel, existe uma prescrição pelo das abelhas sem-ferrão, apesar de duas pessoas informarem que o mel da “abelha-italiana” pode ser utilizado em substituição para servir às pessoas presentes, conforme depoimentos abaixo:

Só não o da italiana, porque a italiana tem ferrão e não presta pra negócio de trabalho, de espírito. Eles não gosta porque é de ferrão. Agora aquela abeia que não tem ferrão...aquela ali é boa pra remédio (Naninha Bezerra).

Só não pode de abelha que ferroa, porque faz mal (Andorinha).

Não é todo mel...ói...mel de italiana a gente não toma no trabalho da gente, não se bebe mel de italiana não. Só melzinho das abeiinhas mansinhas (Francisca).

A gente não usa trabalhar com esse tipo de abeia não (abelha com ferrão). Essa ouropa mesmo (abelha-italiana), a gente, a gente come os mel dela, sabe? Mas é fora de serviço⁵⁸. Quando a gente acha uma que tira o mel, a gente come (Tereza)

Conforme vimos anteriormente, as abelhas-italianas não faziam parte da fauna nativa da região. O sistema simbólico, por si só, já existia antes da chegada deste elemento exógeno. Com a chegada de um novo elemento que poderia instaurar a desordem ritual (Douglas, 2005), os Atikum, então, sentiram a necessidade de enquadrarem esta situação dentro de uma ordem preexistente. Perante este fato, podemos afirmar que existe uma construção simbólica respaldada em características da natureza (tanto para a jurema quanto para as abelhas) que repercutem no plano cosmológico da etnia Atikum-Umã.

⁵⁸ O “serviço do índio” seria a designação atribuída aos rituais do toré, mais especificamente aos “trabalhos de Gentio”.

Observando e sentindo o mundo ao seu redor, os Atikum estabeleceram, a partir da chegada da abelha-italiana, suas associações que podemos resumir em um esquema de pares homólogos (**Tabela 3**):

Tabela 3: Esquema de pares homólogos encontrado entre os Atikum

Pólo negativo (Menos força ≠ Ciência do Índio)	Pólo positivo (Mais força = Ciência do Índio)
Jurema “braba” (com espinhos)	Jurema “lisa” (sem espinhos)
“Abeia braba” (com ferrão)	“Abeia mansa” (sem ferrão)
Desordenação	Ordenação
Perigo	Pureza
Não-Índio	Índio

Fui percebendo que algo poderia estar ligado entre estas duas “exigências” rituais. Questionei a algumas pessoas se existia alguma relação entre estes dois elementos, conforme trecho de entrevista transcrito abaixo, onde inicio questionando sobre as abelhas:

Nivaldo: Mas o importante é que não tenha ferrão?

M^a de Emílio: Que não tenha.

Nivaldo: E a jurema não tem espinho?

M^a de Emílio: Não.

Nivaldo: Será que tem alguma relação?

M^a de Emílio: Não sei.

Nivaldo: É um mistério mesmo, né?

M^a de Emílio: É um mistério que já nasci vendo, né?

Todavia, as conexões entre o mel das abelhas sem-ferrão e a jurema “lisa” ainda permanecem obscuras, esclarecimento este que nos deteremos agora. Zé Antônio (mestre de toré na aldeia Oiticica, sendo as pessoas que freqüentam os torés conduzidos por este, sempre enfáticas ao afirmarem a utilização do mel das abelhas sem-ferrão), quando questionado sobre a jurema “lisa”, informou que a espécie com espinho seria “braba” e traria sofrimento. Da mesma forma, o mel de abelhas que ferroam traria sofrimento. O ponto de conexão simbólica entre a utilização da jurema sem espinho e do mel das abelhas que não ferroam residiria no

“sofrimento”⁵⁹. De forma parecida, uma conhecida médium entre os Atikum me informou que da mesma forma que a jurema com espinhos é utilizada em rituais de “espiritismo” (em alusão às religiões afro-brasileiras, tidas pelos índios como malignas e executoras de “magia negra”) e consequentemente, atrairia espíritos ruins, o mel das abelhas com ferrão também teria essa capacidade de atrair “espíritos malfazejos” e gerar sofrimento. Este sofrimento seria suscitado por algo que tanto a espécie botânica quanto a animal possuiria: um espinho/ferrão. Mas se “*no tronco do Juremã*” é que existe a Ciência, o que teria no mel das abelhas sem-ferrão? Para Dona Ana, além do mel estar associado aos Canindés, serviria, a partir do pensamento, para dar “abertura ao caminho da felicidade”, com a ajuda dos próprios Canindés. O mel surge como um canal, um veículo que permitiria a quem o ingerisse (juntamente com a jurema), obter o que desejar ou até mesmo de conceder forças para poder suportar todo o “trabalho” do toré, conforme corroborado pelo toante abaixo:

*Lá no meu reinado é só como é mel
Assegura os meu caboco a sustentar o trupel*⁶⁰

O mel, portanto, seria “*a força do trabalho*” já que “*a Ciência do trabalho tá na jurema*” (Zé Antônio). Claro que não podemos excluir a afirmação de alguns entrevistados de que o mel também serviria para combater o gosto amargo da jurema (talvez esta afirmação resida no fato do conhecimento mais aprofundado sobre a *ciência do índio* estar nas mãos de poucas pessoas). Apesar disto, o mel não possui nenhum tipo de preparação ritual, como a que acontece com a defumação na jurema visando purificar e afastar energias maléficas. De acordo com os entrevistados, durante os rituais, além da jurema, outros tipos de bebidas são tomadas (mas a jurema continua de fundamental importância, sendo todo o ritual baseado na mesma). As chamadas “curas” podem ter as mais variadas composições, mas sempre com a mesma finalidade, como o próprio nome indica. Quando questionada se “trabalhar” com o mel seria melhor do que “trabalhar” com a cura de angico (*Anadenanthera sp.*), Tereza responde afirmativamente, fornecendo outra utilização do mel na colheita da jurema, conforme depoimento abaixo:

⁵⁹ Lembrando a possibilidade de pensarmos a bebida jurema como o sangue vertido durante a crucificação, o sofrimento vivenciado por Jesus Cristo foi gerado, dentre outros fatores, com objetos que possuíam espinhos ou que lembrassem estes, tais como a coroa de espinhos, os pregos utilizados para fixarem o seu corpo na cruz e a lança do soldado romano.

⁶⁰ “*Trupelar*”, nesse contexto, refere-se às pisadas da dança durante o toré.

Porque diz que o mel, a gente...quer dizer que tem que dar o despacho na juremeira né? Aí tem que botar um pouquinho do mel. E quando aparece (os encantados) quem a gente dá a festinha, sabe?

Já discuti sobre o uso do mel (chamado às vezes de “festinha”), durante os torés, quando os encantados solicitam por este. Porém, Tereza concede a informação de que no ato da coleta da jurema, um pouco de mel seria ofertado, “*só triscando, pra dar o despacho*”. A colheita, reza e despacho com a jurema não podem ser assistidos, pois estes fazem parte da *ciência do índio*, residindo aí o “segredo da tribo” (Grünwald, 1993). A coleta da jurema reveste-se de um mistério que os índios prezam em manter. As poucas informações que pude registrar indicam que não é qualquer pessoa que pode coletar jurema, cabendo somente àquelas que detêm um maior conhecimento da “Ciência”. Outra informação obtida, foi a partir de uma entrevista com Ivoneta (filha de Nininha⁶¹), a qual transcrevo abaixo:

Ivoneta: Ó, pra você ver, a jurema pra você arrancar ela não é toda jurema que você vai arrancar. Não é do lado que você pensa que vai arrancar ela, que não é. É tudo ao contrário.

Nivaldo: Como é que é?

Ivoneta: Não é toda jurema que você vai arrancar. Não é do lado que você pensa que vai arrancar e arranca. Que é...você tem que tirar ela ao contrário. Você tem que tirar ela, ali ela vai ser pisada, ali vai ser lavada, enxaguada pra pessoa poder beber a água.

Nivaldo: Mas tirada ao contrário, como assim?

Ivoneta: Ó a comparação. Se ela ta com a raiz do lado que o sol nasce, você tira desse lado que o sol se põe.

Nivaldo: Tem algum motivo pra isso?

Ivoneta: Tem. Mas aí eu não posso dizer. É segredo.

Novamente o caráter do segredo é anunciado, como uma barreira imposta ao pesquisador (não-índio e não “regimado” na *ciência do índio*). Outra conotação simbólica do mel apresentada durante os rituais, consiste na evocação deste como um dos elementos que

⁶¹ Olívia Maria de Jesus (Dona Nininha), irmã de Andorinha (aldeia oiticica), prima de João Ambrósio (ex-cacique da região que antecedeu o já citado Abdon). Consta na história Atikum que Nininha foi a primeira professora do Ensino Infantil, sendo a sua sala de aula embaixo de uma árvore.

simbolizariam a fartura das terras indígenas, das matas que foram abençoadas por Jesus Cristo, conforme toante registrado abaixo:

*Nas mata da nossa aldeia
Jesus Cristo abençoou
Nas mata da nossa aldeia
Tem pau, tem mel, tem flor⁶²*

Talvez por isto Zé Antônio tivesse comentado que às vezes não precisava nem beber o mel, mas era obrigado ter na “mesa da jurema”, da mesma forma que este percebia que muita fumaça (expelida pelo guia no ato da defumação) era “riqueza”. Evocando-se o simbolismo das “andanças” das abelhas, voando até chegar a lugares distantes, acredita-se que esta característica seja passada para o mel, que ingerido pelos índios em um contexto ritual, favoreceria os seus caminhos: “A jurema é pra pegar Ciência e o mel é pra abrir os caminhos” (Dona Ana). Diante disto, transcrevo toante recolhido durante um toré no qual percebemos a localização de uma “terra encantada”, vista pelos índios como um dos reinados encantados. Além disto, o toante assemelha-se a uma conversa, de alguém que pergunta pelo pajé, obtendo sua resposta:

*Caboco cadê pajé, que eu não vejo ele na aldeia?
Pajé foi para Aruanda, bebendo⁶³ mel de abeia⁶⁴*

Lançando mão na análise teórica de perspectivas histórica, estrutural e praxiológica, pretendo, agora, compreender a dinâmica da composição simbólica entre os índios Atikum a partir de perspectivas intrínsecas à cosmologia do grupo. Para tal, em um primeiro momento, resgatarei a noção de “*estrutura social*” contida nos pressupostos da Antropologia Estrutural, adotando-a para uma análise baseada nos moldes estruturalistas. Só assim, ao final do texto,

⁶² Durante uma caminhada pelas matas da área indígena com o índio que me abrigou em sua casa (que também é uma das pessoas que auxiliam o pajé durante os torés, servindo como um contra-mestre), quando cantei os dois últimos versos deste toante, achando graça, mas se divertindo, o índio canta os dois primeiros. Porém, nesta versão, ao invés de Jesus Cristo, dizia-se o nome da Mãe Rainha e ao invés de “mata da nossa aldeia” cantava-se “Mata do Tambor” (nome da mata no qual existe um “gentio” onde são realizados os torés).

⁶³ Algumas variações, ao invés de “*bebendo*”, dizem “*comendo*”.

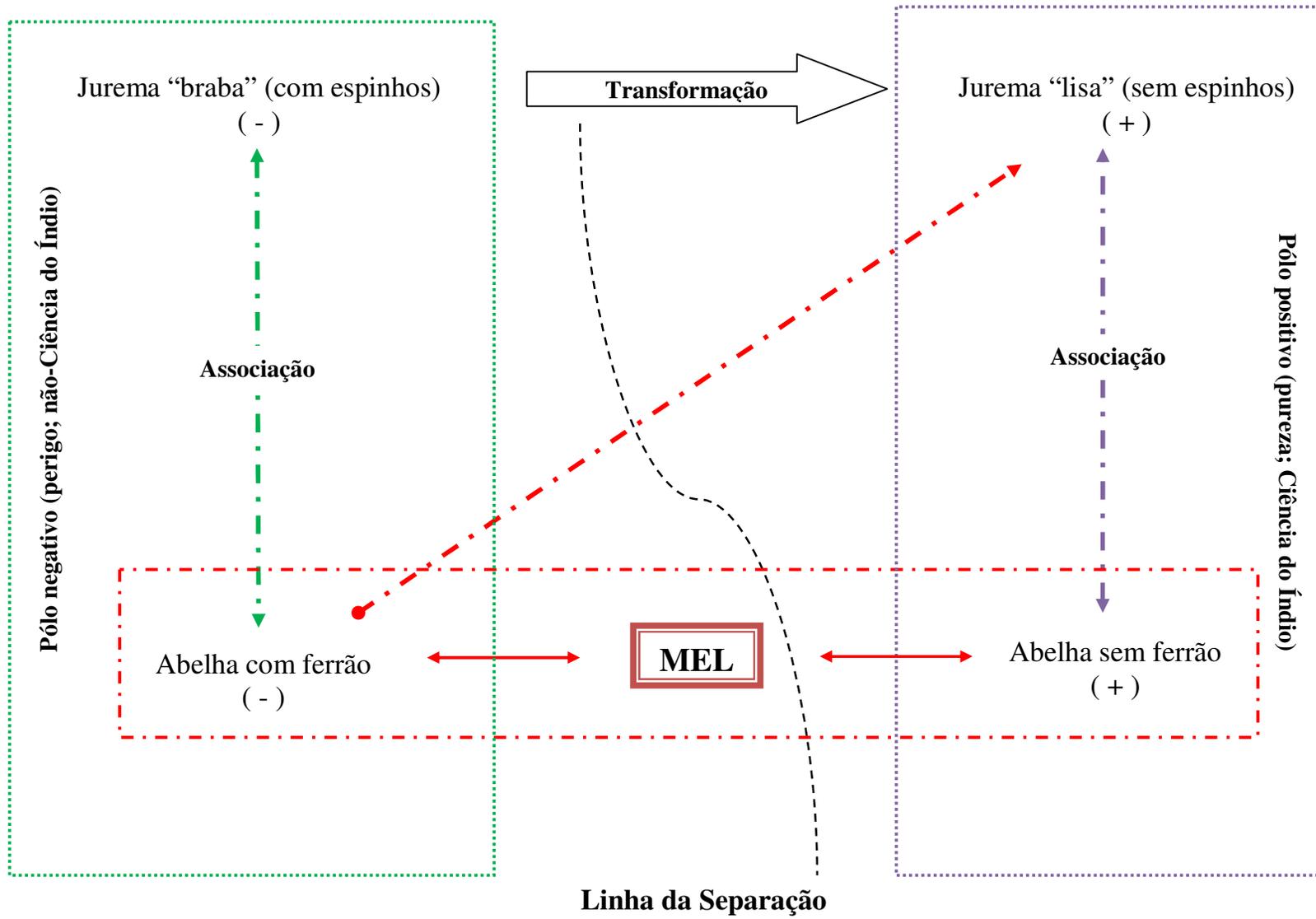
⁶⁴ Pode-se deduzir, nesse toante, que o pajé, através daquilo que Eliade (1998) denominou “vôo xamânico”, “voou” para os reinos encantados, mais especificamente o reino de Aruanda.

embasado em teorias geracionistas (Barth, 1987), demonstrarei como, em função da observação de mudanças ecológicas e culturais que levaram o sistema a um risco empírico, razões de ordem prática são capazes de promover mudanças estruturais (Sahlins, 1990) nos rituais Atikum.

Para Lévi-Strauss (1996:315), “a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta”. A estrutura, neste caso, aparece como a lei de organização dos sistemas, sendo o modelo um sistema simbólico, construído para explicitar os principais aspectos da realidade empírica (Pandolfo e Mello, 1983). Permitiriam, desta forma, a experimentação e a previsão, representando, por isso, “o principal instrumento do método estrutural, indispensável para descrever e explicar os fenômenos, descobrir a estrutura subjacente e as relações que podem existir entre sistemas de uma mesma ordem ou de ordens diferentes” (*ibidem*: 32). Prosseguindo com Lévi-Strauss (1996:316), para merecer o nome de estrutura, os modelos devem, exclusivamente, satisfazer a quatro condições:

1. Uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles acarreta uma modificação de todos os outros.
2. Todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto destas transformações constitui um grupo de modelos.
3. As propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.
4. O modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados.

A partir destas quatro condições, apresento a seguir um modelo estrutural da situação encontrada entre os Atikum.



Nesse modelo de situação, o pólo negativo representa tudo aquilo que não seria próprio ao índio, fora da chamada *ciência do índio*. Neste modelo, este pólo é representado pela jurema com espinhos e por todas as abelhas (ou vespas) com ferrão, associadas por apresentarem a característica “ferrão/espinhos”. Do outro lado, o pólo positivo estaria representando tudo aquilo que seria próprio ao índio: a jurema sem espinhos e as abelhas sem-ferrão, associadas por não apresentarem a característica “espinhos/ferrão”, sendo por isto mesmo, “mansas”. Conforme exposto anteriormente, os índios acreditam que a jurema “braba” foi “amansada” por Deus, criando, desta forma, a jurema “lisa” que teria sido deixada para os índios possuírem a sua “Ciência”⁶⁵. Os dois pólos do modelo estrutural (negativo e positivo) estão separados por restrições que envolvem a noção do *perigo ritual*, da impureza ante o sagrado, nas crenças no perigo de se cruzar fronteiras proibidas. Nesse sentido,

O universo é dividido entre coisas e ações sujeitas a restrições e outras que não o são; entre as restrições, algumas pretendem proteger a divindade contra a profanação, e outras proteger o profano contra a intrusão perigosa da divindade. Regras sagradas são assim meramente regras cercando a divindade, e a impureza é a dupla maneira perigosa de contato com a divindade (Douglas, 2005: 10).

Voltando a análise do modelo estrutural. Entre os dois pólos, existe uma terceira categoria, a do mel, sobre a qual encontramos a “anomalia” de sua utilização durante os rituais. Para Douglas (2005), a “anomalia é um elemento que não se ajusta a um dado conjunto ou série”. Para a referida autora há várias maneiras de tratar as anomalias, conforme trecho abaixo:

Negativamente, podemos ignorá-las, não percebê-las, ou, percebendo-as, condená-las. Positivamente, podemos, deliberadamente, confrontar as anomalias, e tentar criar um novo padrão de realidade onde elas tenham lugar. Não é impossível um indivíduo rever seu próprio esquema pessoal de classificações. Mas nenhum indivíduo vive isoladamente e seu esquema terá sido parcialmente recebido de outros indivíduos. (...) Qualquer sistema dado de classificações deve dar origem a anomalias, e qualquer cultura dada deve confrontar os eventos que parecem desafiar seus pressupostos (p.54).

⁶⁵ A única informação parecida com relação às abelhas partiu de Dona Ana. Para esta, as abelhas (independente de possuírem ou não o ferrão), são animais criados por Deus

O tratamento e as estratégias adotadas pelas culturas ante os fenômenos anômalos e ambíguos podem ir desde: (1) a redução; (2) o controle físico; (3) o ato de se evitar coisas anômalas, o que confirma e reforça as definições às quais elas não se ajustam; (4) a classificação dos eventos como perigosos e (5) a utilização dos símbolos ambíguos em rituais para o enriquecimento do significado ou para chamar a atenção a outros níveis de existência (Douglas, 2005:54-55). A *poluição social* advinda da utilização do mel da *Apis mellifera* poderia gerar um perigo que pressionaria os limites (internos e externos) do sistema, gerando uma contradição interna, aparentando que o sistema estaria em guerra consigo mesmo.

O signo do mel seria a confluência entre as abelhas sem-ferrão e as abelhas com ferrão, possibilitando, desta forma, a associação entre os dois pólos. Adotando-se a característica do sistema, espera-se que ao passo que o mel da *Apis mellifera* esteja sendo utilizado durante os rituais, a cosmologia do grupo étnico deveria passar por uma reformulação, visando a correta inserção deste elemento exógeno em suas crenças. Porém, o que o dado Atikum nos diz é justamente o contrário, já que não há nenhuma reformulação da cosmologia associada às abelhas-italianas, sendo justamente por isto, que no modelo apresentado anteriormente, a seta que vai das abelhas com ferrão à jurema “lisa” é unidirecional.

De qualquer forma, não devemos perceber a utilização do mel de abelhas-italianas (*A. mellifera*) como uma espécie de perda do conhecimento original ou pior ainda, como “aculturação”. Como diria Sahlins (1990), o que os antropólogos chamam de “estrutura” é um objeto histórico, a estrutura seria transformada a partir do momento que a categoria dada é reavaliada no curso da referência histórica. Consequentemente, as relações entre as categorias também mudariam, já que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução (Sahlins, 1990), tornando-se um desafio à Antropologia Histórica “não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada” (Sahlins, 2008: 28), o que nos leva à seguinte pergunta feita pelo referido autor: Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação? Barth (1987) nos demonstra como algumas cosmologias de povos localizados na Nova Guiné são produzidas na ação. Há três possíveis mecanismos de mudanças nos padrões culturais, sendo: (1) mudanças incrementais no leque de conotações de símbolos sagrados; (2) mudanças incrementais na saliência de vários meta-níveis de significância de símbolos sagrados, e (3) elaboração incremental ou redução do escopo dos esquemas particulares lógicos na cosmologia (*ibidem*: 31).

No caso Atikum, o momento parece ser de uma (re)elaboração incremental, já que a cosmologia não se modificou completamente e está passando por incrementações, a partir principalmente de duas pessoas com autoridade e liderança ritual. De qualquer forma, para Sahlins (2008) os valores adquiridos devem retornar à estrutura como novas relações entre as categorias dessa estrutura, uma transformação estrutural. Assim, em geral:

As circunstâncias mundanas da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, **o que começou como reprodução termina como transformação** (Sahlins, 2008: 124, grifo meu).

Reitero a afirmação de Barth (2000a), na qual ao assumirmos a tese da construção cultural da realidade, nos imbuímos necessariamente de explorar empiricamente o grau de padronização na esfera da cultura e a diversidade de fontes desses padrões, já que não sabemos como e de onde estes surgiram. Logo,

devemos abordar as várias correntes que identificarmos, tomando cada uma delas como universo de discurso, e: (i) caracterizar seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento. Devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. Além disso, pode ser que cada corrente siga uma dinâmica básica diferente. (Barth, 2000a:127).

Barth (2000b) encerra enunciando que “se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas da cultura”. No caso deste estudo, a forma da cultura Atikum foi gerada socialmente através de uma necessidade de reconhecimento étnico e conquista ao direito territorial. Por causa de uma relação de imposição externa pelo órgão tutor (o antigo Serviço de Proteção aos Índios – SPI), os “caboclos” da Serra do Umã vão atrás de seus direitos enquanto “descendentes indígenas”.

Constroem socialmente a sua realidade como “índios de Atikum-Umã” com a ajuda de índios de outras etnias (especialmente os índios Tuxá), em uma rede de trocas e fluxos de elementos culturais, estabelecendo através da unidade social a sua “fronteira étnica” (Barth, 1969).

Ainda mais, ressalto que ao assumirmos a tese da construção cultural da realidade e explorar empiricamente o grau de padronização na esfera da cultura (Barth, 2000b), a diversidade de fontes desses padrões surge, adicionalmente ao padrão fornecido por uma cadeia de fluxos e híbridos (Hannerz, 1997), através do ensinamento do toré e de seus elementos ritualísticos associados, em uma perspectiva interna embasada na detenção da “ciência do índio”. Ou seja, os “guardiães da tradição” (Giddens, 2005) possuem liberdade para “experimentar” a cultura, reformulando-a em seus próprios termos. É através da ação sobre os elementos cosmológicos (Barth, 1987) que a cultura Atikum é repensada em termos próprios, pois, mesmo que antes da chegada da “abelha-italiana” já existissem na área indígena “abeias” (para se utilizar a mesma categoria nativa) com ferrão, estas, por sua vez, não produziam mel, já que em nossa linguagem científica, são espécies da família Vespidae. Portanto, a pedra de toque para a reformulação cosmológica, pelo menos por parte das duas pessoas detentoras de “Ciência”, consistiu na disponibilidade de um novo tipo de mel.

A partir de sucessivas mudanças ecológicas, a disponibilidade do mel da *Apis mellifera* aumentou (por sinal, os relatos indicam que em uma única colméia, pode-se retirar vários litros de mel). Em contrapartida, a disponibilidade de mel das abelhas nativas (i.e., as espécies sem-ferrão) começou a decrescer. Por falta de um elemento (“mel nativo”) que estava perfeitamente encaixado na cosmologia do grupo, o Pajé Augusto e Dona Ana, passaram a perceber que o “novo” mel poderia ser utilizado em seus rituais, afinal, as abelhas são criações divinas, não precisando ser “amansadas”, tal qual a jurema “braba”.

Todavia, mesmo aquelas pessoas (a citar Naninha Bezerra) que foram enfáticas ao afirmarem que só poderia ser tomado o mel das abelhas nativas durante os rituais, quando confrontadas com a possibilidade da inserção de um novo elemento, passaram a formular escapatórias conceituais para a ordenação cosmológica. Na práxis, as pessoas (neste caso, àquelas que freqüentam o Toré na Aldeia Sede) que informaram que o mel das abelhas-italianas não poderia ser utilizado, passaram a consumi-lo durante os rituais (**Figura 29**), mesmo que estas evitassem dar o “novo” mel aos encantados, já que, por serem “brabios”, no tempo (se não um tempo de fato, um tempo criado ideologicamente, partindo das construções míticas e de uma “Imaginação Cultural”) em que viviam, as abelhas-italianas ainda não existiam na área indígena. Longe do sistema ser fechado, o complexo ritual do toré pode ser categorizado como um “sistema aberto” (Douglas, 2005), onde os seus elementos

constituintes são passíveis de reorganização no tempo e espaço sagrados, sendo (re)manejados para uma execução satisfatória do ritual para aqueles que participam, pois é justamente no ritual onde a eficácia simbólica é posta à prova, quando, naquela esfera, os elementos são passíveis de serem testados, armazenados, experimentados, já que, se a cultura está em movimento (Hannerz, 1997), os indivíduos, através da ação, (re)criam as suas cosmologias (Barth, 1987).



Figura 29: Pajé Augusto serve mel de abelha-italiana (*Apis mellifera*) aos participantes em “cuias”, espécies de pequenas tigelas, feitas com cabaça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, M.A.S. 2002. **Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema (as práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno nordestino)**. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais – Antropologia). Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande.

AGUIAR, N. 1978. “Observação Participante e ‘Survey’: Uma Experiência de Conjugação”. In: : NUNES, E. O. (org) **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro, Zahar.

ALBUQUERQUE, U.P. & LUCENA, R.F.P. 2004. Métodos e técnicas para coleta de dados. In: Albuquerque, U.P.; Lucena, R.F.P. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica**. Recife: NUPEEA/Livro Rápido. P. 37-62.

ALMEIDA, I.C.S. & PINHEIRO, C.U.B. 2005. Uso do conhecimento tradicional na identificação de indicadores de mudanças ecológicas nos ecossistemas aquáticos da região lacustre de Penalva, Área de Proteção Ambiental da Baixafa Maranhense – I. Peixes. In: Ângelo Giuseppe Chaves Alves *et al* (Orgs.). **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. vol 2. Recife: NUPEEA/SBEE. Pp.61-80

AQUINO, I. S. 2006. **Abelhas nativas da Paraíba**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB. 91 p.

ARRUTI, J.M.A. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp. 229-278

ARRUTI, J.M.A. 2004. A produção da alteridade: o Toré como código das conversões missionárias e indígenas. **Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**.

BANDEIRA, F.P.S.F. 1993. **Etnobiologia Pankararé**. Monografia. Instituto de Biologia, Universidade federal da Bahia, Salvador.

BANTON, M. 1979. Etnogênese. In: **A Idéia de Raça**. São Paulo: Martins Fontes. Pp.153-173.

BARBOSA, W.D. 2005. O Toré (e o Praia) entre os Kambiwá e os Pipipã: performances, improvisações e disputas culturais. In: GRÜNEWALD, R.A. (Org.). **Toré: regime encantando do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangan. pp.155-172.

BARTH, F. 1969. "Introduction". In: **Ethnic Groups and Boundaries**. London: George Allen and Unwin. pp. 9-38.

BARTH, F. 1987. **Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in Inner New Guinea**. Cambridge University Press. 99p.

BARTH, F. 2000a. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.107-140.

BARTH, F. 2000b. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.141-165.

BASTIDE, R. 2006. Sociologia do Sonho. In: **O Sagrado Selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras. Pp.127-145.

BERNARD, R. 1994. **Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches**. Thousand Oaks, Sage Publications.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. 1999. **A Profissão de Sociólogo: preliminares epistemológicos**. Petrópolis, Vozes.

CANCLINI, N.G. 2008 [1997]. **Culturas Híbridas: estratégias para entrara e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP. 416p

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1998. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: Oliveira, R.C. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP. P. 17-35.

CARMO, R.M. & FRANCESCHINELLI, E.V. 2004. Introduced Honeybees (*Apis mellifera*) Reduce Pollination Success without Affecting the Floral Resource Taken by Native Pollinators. **Biotropica** 36(3): 371–376.

CARVALHO, M.R.G. 2001. De índios `misturados` a índios `regimados`. In: CARVALHO, M.R.G. & REESINK, E. (Org.). **Negros no mundo dos índios imagens, reflexos e alteridades**. Rio de Janeiro: Pallas. Pp. 82-99.

CHIZZOTI, A. 2000. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez.

CLIFFORD, J. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ. p.17-62.

CLIFFORD, J. 1999. Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropologia. In: Clifford, James. **Itinerarios Transculturales**. Espanha: Limpergraf. p.71-119.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. 1992. **Ethnography and the historical imagination**. United States of America: Westview Press.

COSTA-NETO, E.M. 1998. Folk taxonomy and cultural significance of “abeia” (Insecta, Hymenoptera) to the Pankararé, Northeastern Bahia state, Brazil. **Journal of Ethnobiology** 18(1):1-13.

COSTA NETO, E.M. & RAMOS-ELORDUY, J. 2006. Los insectos comestibles de brasil: etnicidad, diversidad e importancia en la alimentación. **Boletín Sociedad Entomológica Aragonesa**, n1 38: 423–442.

CULLEN JUNIOR, L.; BODMER, R.E.; PÁDUA, C.V. 2000. Effects of hunting in habitat fragments of the Atlantic forests, Brazil. **Biological Conservation**, **95**: 49-56.

CUNHA, M.C. 1986a. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Antropologia do Brasil: mito, histórica, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: EDUSP. Pp.97-108.

CUNHA, M.C. 1986b. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: **Antropologia do Brasil: mito, histórica, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: EDUSP. Pp.113-122.

DALMOLIN, B.M.; LOPES, S.M.B.; VASCONCELLOS, M.P.C. 2002. A construção metodológica do campo: etnografia, criatividade e sensibilidade na investigação. **Saúde e Sociedade** 11(2):19-34.

DANTAS, B.G.; SAMPAIO, J.A.L.; CARVALHO, M.R.G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M.C. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. Pp.431-456.

DESCOLA, P. 2000. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A.C.(org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2ed. São Paulo: NUPAUB;HUCITEC;ANNABLUME. Pp. 149-164.

DESCOLA, P. 2006. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify. 520p.

DIEGUES, A.C. & ARRUDA, R.S.V. (Org.) 2001. **Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP. 176p.

DOUGLAS, M. 2005. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**.

ELIADE, M. 1998 [1951]. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes.

FRAZÃO, R.F. & SILVEIRA, O.T. 2003. Levantamento Preliminar das Abelhas “Sem Ferrão” das Ressacas de Macapá e Santana para um Aproveitamento Sustentável (Hymenoptera, Apidae, Meliponinae). In: TAKIYAMA, L.R. & SILVA, A.Q. da (orgs.). **Diagnóstico das Ressacas do Estado do Amapá: Bacias do Igarapé da Fortaleza e Rio Curiaú, Macapá-AP**, CPAQ/IEPA e DGEO/SEMA. pp.233-239.

GALVÃO, E. 1979. **Índios e Brancos no Brasil: encontro de sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, C. 1978a. “Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.

GEERTZ, C. 1978b. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.

GEERTZ, C. 2000. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 3ed. Petrópolis: Vozes. Pp.85-107.

GIANNINI, I. V. 1994. Os índios e suas relações com a natureza. In: Grupioni, L.D.B. (Org.) **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto. pp.145-152.

GIDDENS, A. 2005. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: **Em defesa da sociologia, ensaios, interpretações e tréplicas**. São Paulo: UNESP. Pp. 21-96.

GIUMBELLI, E. 2002. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **RBCS** Vol. 17 no 48.

GONDIM, J.M. 2010. “**Não tem caminho que eu não ande e nem tem mal que eu não cure**”: narrativas e práticas rituais das pajés Tremembés. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: UFC.

GONÇALVES, M.A. 2001. **O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 424 pp.

GRÜNEWALD, R.A. 1993. **“Regime de Índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ.

GRÜNEWALD, R.A. 1999. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. **Pp.137-172**

GRÜNEWALD, R.A. 2001. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

GRÜNEWALD, R.A. 2002a. A construção da imagem dos “bravios” e a memória Atikum. **Anuário Antropológico/98**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Pp.97-107.

GRÜNEWALD, R.A. 2002b. A Jurema no “Regime de Índio”: o caso Atikum. In: Clarice Novaes da Mota & Ulysses Paulino de Albuquerque (Org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço. Pp.97-124.

GRÜNEWALD, R.A. (org.) 2005. **Toré: regime encantando do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangana.

GRÜNEWALD, R.A. 2008. Toré e Jurema: Emblemas Indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura: temas e tendências**: 43 – 45.

GRÜNEWALD, R.A. 2009a. Cultura indígena no Nordeste em panorama. **Ariús** 14: 19-28.

GRÜNEWALD, R.A. 2009b. **Jurema e novas religiosidades metropolitanas**. Disponível em: www.neip.info

GUHA, R. 2000. O Biólogo autoritário e a arrogância do anti-humanismo. In: DIEGUES, A.C.(org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2ed. São Paulo: NUPAUB;HUCITEC;ANNABLUME. Pp.81-100

HANNERZ, U. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana** 3(1): 7-39.

HERBETTA, A.F. 2006. **A idioma" Kalankó - para uma etnografia da música no alto sertão alagoano**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFSC.

HOBBSAWM, E. 2008. Introdução: A invenção das tradições. pp. 9-24 In: **A invenção das tradições**. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Orgs). São Paulo: Paz e Terra. 6ed.

KUPER, A. 2002 [1999]. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, EDUSC.

LEFF, E. 2001. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. Petrópolis: Vozes. 494p.

LEITE, S.N. & VASCONCELLOS, M.P.C. 2007. Construindo o Campo da Pesquisa: reflexões sobre a sociabilidade estabelecida entre pesquisador e seus informantes. **Saúde Soc.** São Paulo, v.16, n.3, p.169-177.

LÉVI-STRAUSS, C. 1989. **O Pensamento Selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus. 323p.

LÉVI-STRAUSS, C. 1996. A noção de Estrutura em Etnologia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 5ed. Pp.313-360

LÉVI-STRAUSS, C. 2004. **Do Mel às Cinzas** (Mitológicas, vol.2). São Paulo: Cosac Naify. 500p.

LIMA, A.C.S. 2005. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: LESSA, C. (org.). **Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial. Pp. 218-231.

LIMA, O. G. 1946. Observações sobre o 'vinho da Jurema' utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). **Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas (PE)** 4, 46-80.

LINTON, R. 1981(1936). A Difusão. In: **O Homem: uma introdução à Antropologia**. São Paulo: Martins Fontes.

LUCIANO, G.S. 2006. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional. 232p.

MAGALHÃES, E. 2009. O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá. In: PALITOT, E.M. (org.) **Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult; Museu do Ceará; IMOPEC. Pp.321-348

MALINOWSKI, B. 1980. “Objeto, Método e Alcance desta Pesquisa” In: GUIMARÃES, A. Z. (org.) **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MALINOWSKI, B. 1998 [1922], “**Argonautas do Pacífico Ocidental**”. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural.

MELLO, L. G. 1995. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Vozes.

MODERCIN, I.F. 2005. **Etnoecologia Pankararé das abelhas sem ferrão, Raso da Catarina, Bahia**. Monografia (Ciências Biológicas, Ecologia, Recursos Ambientais). UFBA.

MODERCIN, I. F.; CASTRO, M. S.; BANDEIRA, F.P.S.F. 2007. Manejo sustentável de abelhas sem ferrão no Território Indígena Pankararé, Raso da Catarina, Bahia. **Rev. Bras. de Agroecologia** Vol.2 No.2.

MOTA, C. N. 2005. Performance e Significações do Toré. In: **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Grünewald, Rodrigo de Azeredo (org.). Recife:Fundaj, Editora Massangana. pp.173-186.

MOTA, C.N. 2007. **Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL. 273p.

MOTA, C.N. & BARROS, J.F.P. 2002. O Complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena. In: Clarice Novaes da Mota & Ulysses Paulino de Albuquerque (Org.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço. pp.19-60.

NASCIMENTO, M.T.S. 1994. **“O Tronco da Jurema”:** ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) UFBA.

OLIVEIRA, M.L. 2002. As abelhas sem ferrão na vida dos seringueiros e dos Kaxinawá do Alto rio Juruá, Acre, Brasil. In: Manuela Carneiro da Cunha & Mauro Barbosa de Almeida (Org.). São Paulo: Companhia das Letras. pp.615-630.

OTT, J. 2002. Pharmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmine. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado De Letras; São Paulo: Fapesp. Pp.661-686

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1988. **“O nosso governo”:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1999a. Uma etnologia dos “índios misturados”: a situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.11-40.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1999b. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: Ensaio em Antropologia Histórica. Pp.99-123

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1999c. A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. In: Ensaio em Antropologia Histórica. Pp.155-163

PANDOLFO, M.C.P. & MELLO, C.M.M.M. 1983. **Estrutura e Mito: introdução a posições de Levi-Strauss**. Rio de Janeiro:Edições Tempo Brasileiro; Fortaleza: EDUFC. 120p.

- PERES, S. 1999. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. Pp.41-90.
- POMPA, C. 2003. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC. 444p.
- POSEY, D.A. 1978. Ethnoentomological survey of amerind groups in lowland Latin America. **The Florida Entomologist**, vol61, n4. Pp 225-229
- POSEY, D.A. 1981. Wasps, warriors and fearless men: ethnoentomology of the Kayapo Indians of Central Brazil. **J. Ethnobiol.** I (I): 165-174.
- POSEY, D.A. 1982. The importance of bees to Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. **Florida Entomologist** 65 (4).
- POSEY, D.A. 1983. Keeping of stingless bees by the kayapo' indians of brazil. **J. Ethnobiol.** 3(1):63-73.
- POSEY, D.A. 1987a. Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia. In: Berta G. Ribeiro (Org.) **Suma Etnológica Brasileira**. vol.1 Etnobiologia. Petrópolis: Vozes. 2ed. pp.251-272.
- POSEY, D.A. 1987b. Etnobiologia: teoria e prática. In: Berta G. Ribeiro (Org.) **Suma Etnológica Brasileira**. vol.1 Etnobiologia. Petrópolis: Vozes. 2ed. pp.15-25.
- POSEY, D.A. & CAMARGO, J.M.F. 1985. Additional notes on the classification and knowledge of stingless bees (Meliponinae, Apidae, Hymenoptera) by the Kayapó Indians of Gorotire, Pará, Brazil. **Annals of Carnegie Museum** 54: 247-253.
- REESINK, E. 2000. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: Organizadores: Luiz Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Juliana Lopes Elias. **Índios do Nordeste: temas e problemas – II**. Maceió: EDUFAL. p.315-346

REZENDE, J.P. & SCHIAVETTI, A. 2010. **Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia)**. *Biota Neotrop.* 10(1): 175-183.

RIBEIRO, D. 1986. **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 5ed. Petrópolis: Vozes. 520p.

ROCHA, A.C. & ECKERT, C. 1998. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. **Rev. Antropol.** v.41 n.2 São Paulo.

ROCHA-MENDES, F.; MIKICH, S.B.; BIANCONI, G.V.; PEDRO, W.A. 2005. Mamíferos do município de Fênix, Paraná, Brasil: etnozootologia e conservação. **Revista Brasileira de Zoologia**, 22 (4):

RODRIGUES, A.S. 2005. **Etnoconhecimento sobre abelhas sem ferrão: saberes e práticas dos índios Guarani M’byá na Mata Atlântica**. Dissertação (Ecologia de Agroecossistemas) USP.

RODRIGUES, A.S. 2006. Até quando o etnoconhecimento sobre as abelhas sem ferrão (Hymenoptera, Apidae, Meliponinae) será transmitido entre gerações pelos índios Guarani M’byá da Aldeia Morro da Saudade, localizada na cidade de São Paulo, Estado de São Paulo, Brasil? **Sitientibus Série Ciências Biológicas** 6 (4): 343-350.

ROUBIK, D.W. 1980. Foraging behavior of competing africanized honeybees and stingless bees. **Ecology**, 61(4) Pp. 836-845.

SAHLINS, M. 1990. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

SAHLINS, M. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SANTOS, G.M. & ANTONINI, Y. 2008. The traditional knowledge on stingless bees (Apidae: Meliponina) used by the Enawene-Nawe tribe in western Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** 4:19.

SAPIR, E. 1970 [1924] *Cultura Autêntica e Espúria*. In: PIERSON, D. (Org.). **Estudos de Organização Social, tomo II**. São Paulo: Martins.

SILVA, C.B.M. 2000. Os Índios Fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó. In: ALMEIDA, L.S.; GALINDO, M.; ELIAS, J.L (Orgs.). **Índios do Nordeste: temas e problemas – II**. Maceió: EDUFAL, 2000. pp.315-346.

SILVA, C.B.M. 2003. **“Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...” Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE.

SILVA, G. 2007. **"Chama os Atikum que eles desatam já": Práticas terapêuticas, sabedores e relações de poder**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Recife: UFPE.

SILVA, H.R.S. 2009. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, pp. 171-188.

SILVA, V.A. & ANDRADE, L.H.C. 2001. Etnobotânica Xucuru: espécies místicas. **Biotemas** 15(1): 45-47.

SOUZA, R.S.O.; ALBUQUERQUE, U.P.; MONTEIRO, J.M. & AMORIM, E.L.C. 2008. Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): a Review of its Traditional Use, Phytochemistry and Pharmacology. **Brazilian Archives of Biology and Technology** 51 (5): 937- 947.

THOMPSON, P. 1992. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VAINFAS, R. 1995. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras.

VANDEZANDE, R. 1975. **Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Recife: UFPE.

WEBER, M. 1994. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Universidade de Brasília, vol1. Pp.267-276.

WILLE, A. 1983. Biology of the stingless bees. **Ann. Rev. Entomol** 28:41-64.

GLOSSÁRIO

- A -

ABEIA → Categoria pela qual os Atikum englobam espécies da família Apidae e Vespidae

ABEIA-MESTRA → Abelha-rainha

ABEIA-MIÚDA → Abelha operária

ALUÁ → Preparado de mel de abelhas nativas com o suco do maracujá-do-mato (maracujá-brabo) servido às crianças.

ANJUCÁ → Nome pelo qual a beberagem feita com a jurema (*Mimosa* spp.) é conhecida. O mesmo que *vinho da jurema*.

- B -

BRABIO → Os Antepassados mais distantes dos Atikum, neste sentido, seria o mesmo que *encantados*. Porém, alguns Atikum também chamam de *brabios* todos aqueles que, segundo as suas percepções, representariam o que é “ser índio” na sociedade nacional, ou seja, todos os grupos indígenas da região norte da Amazônia seriam considerados *brabios*.

- C -

CABOMBA → O mesmo que *Caxixi* e *Cura*.

CAPACETE → O mesmo que cocar. Todavia, os capacetes do povo Atikum eram confeccionados sem nenhum tipo de pena de aves, apenas com a fibra de *caroá*.

CÁQUI → Ver *Guia*.

CAROÁ ou CROÁ → Espécie não identificada de planta utilizada para a confecção das fardas, mais especificamente a saia, através de um trabalhoso processo de extração da fibra.

CAXIXI → O mesmo que *Cura* e *Cabomba*.

CIÊNCIA DO ÍNDIO → De acordo com Grünewald (1993), a “ciência do índio” seria “*um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual fundamenta-se o segredo da tribo. São saberes de caráter sagrado, de acesso restrito e proibidos a não-índios ou mesmo a índios de outros grupos étnicos*”.

CONTRA-MESTRE → Indivíduo que ajudaria o mestre de toré ou o Pajé durante o ritual.

CORRENTE → Capacidade mediúnica de *enramar os encantados*.

CUITÉ → Pequeno recipiente confeccionado a partir de cabeças cortados ao meio, utilizadas, durante o ritual, para servir jurema ou as curas.

CURA → Como o próprio nome indica, são preparados líquidos que visam à cura. Podem ser preparadas de diversas formas: somente aguardente; aguardente misturada com alho e flambada, para o álcool evaporar (o mesmo que *Caxixi* e *Cabomba*).

- E -

ENCANTADO → Os antepassados mais distantes dos Atikum que agora os orientam e participam, enramados nos médiuns, dos torés.

ENTEÓGENO → O termo *enteógeno* significa *En*: dentro; *Téo*: Deus; *Geno* de *Gênese*: nascimento, ou seja, aponta para “o advento de Deus na pessoa que experimenta a planta, e não para uma abordagem das experiências apenas pelo lado de uma alteração da percepção para um campo irreal, ilusório e devido exclusivamente aos componentes químicos da planta” (Grünewald, 2005).

ENRAMAR → Categoria nativa para o fenômeno da possessão espiritual.

- F -

FARDA → Paramentos utilizados durante os rituais. É composto pela saia de *caroá*, o *capacete*, o *maracá* e o *guia*.

FUNAI → Fundação Nacional do Índio. Órgão de proteção indigenista

- G -

GENTIO → (1) O mesmo que *brabio*; (2) casa onde os rituais são realizados.

GUIA → Cachimbos de formato cônico feitos de madeira ou barro.

- J -

JUREMA → Árvore da família das Mimosáceas. Em suas raízes, encontra-se N,N-Dimetiltriptamina (DMT), composto psicoativo, tornando-a uma planta *enteógena*.

- L -

LINHA DE TORÉ → O mesmo que *Toante*

- M -

MARACÁ → Principal (e único) instrumento de percussão utilizados nos torés. É confeccionado com uma cabaça, contendo sementes, com uma haste de madeira para segurar.

MÉDIUM → Indivíduo que possui a *corrente* e está apta a *enramar* os *encantados*.

MESTRE (encantado) → Epíteto utilizado antes dos nomes da maioria dos *encantados*, a citar o Mestre Zé Pelintra, Mestre Tubibano, Mestre Atikum e Mestre Carlos.

MESTRE (de toré) → Indivíduo que não assume o cargo de Pajé, mas que conduz rituais de toré.

- P -

PEDRA DO GENTIO → Local sagrado para os Atikum, onde ocorreu o casamento de Atikum (patrono espiritual da aldeia) com uma índia de Tuxá.

- S -

SPI → Serviço de Proteção ao Índio. Órgão de proteção indigenista antecedente a FUNAI.

- T -

TOANTE → Nome pelo qual as músicas cantadas durante o ritual, e que carregam a “Ciência do Índio”, são chamadas.

TORÉ → Ritual de culto aos antepassados, que envolvem orações e devoção a santos católicos. O toré, como símbolo de “*indianidade*”, foi imposto pelo SPI, na década de 40, como legitimação étnica dos grupos indígenas que visavam o seu reconhecimento perante o Estado. Durante o mesmo, a bebida feita com as entrecascas da raiz da jurema é servida aos participantes, pois através desta, a “ciência” é recebida.

- V -

VINHO DA JUREMA → O mesmo que *Anjúá*.

Da oca dos meus índios nós só leva a saudade

Viva meu Pai celestial

Que nós já vamo é viajar

Todos fique com Deus

Nossa Mãe Maria Santíssima

E minha Virgem do Rosário

Que Ela vai em nossa guia