

“Lá no meu reinado eu só como é mel”: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE
“Up here in my realm I only eat honey”: cosmologic dynamic amongst Atikum Indians (PE)

Nivaldo Aureliano Léo Neto*
Rodrigo de Azeredo Grünewald**

Resumo: Este trabalho se propõe a compreender certa dinâmica cosmológica entre os índios Atikum-Umã (Estado de Pernambuco). Para tanto, focaliza a importância das abelhas sem-ferrão na cosmologia do grupo e o uso ritual do mel nos torés. Embasado na *ciência do concreto*, demonstramos como os índios estabelecem os seus sistemas de classificação e de como estes repercutem no plano estrutural de sua cosmologia. Todavia, também consideramos de suma importância o embasamento em uma perspectiva gerativista, demonstrando, dessa 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, lançamos mão da hipótese da existência de um complexo simbólico que passamos a chamar de *complexo do mel*.

Palavras-chave: Cosmologia; Toré; Mel.

Abstract: This paper aims to understand certain cosmological dynamics among Indians Atikum-Umã (State of Pernambuco, Brazil). For this, we focus on the importance of the honey and stingless bees on toré ritual 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, we 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, we have sustained the hypothesis of the very existence of a symbolic complex that we called the *“Honey Complex”*.

Key words: Cosmology; Toré; Honey.

* Mestre em Ciências Sociais (Universidade Federal de Campina Grande), Mestre em Ciências Biológicas-Zoologia (Universidade Federal da Paraíba), Doutorando em Ciências Biológicas-Zoologia (UFPB). E-mail: nivaldoleo@gmail.com

** Professor Associado III de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: grunewald.ufcg@gmail.com

Introdução

A etnologia dedicada aos povos indígenas do Nordeste não constituiu, por muito tempo, um objeto de especial interesse para pesquisadores brasileiros. Foi a partir de fatos de natureza política que os atuais povos indígenas dessa região tornaram-se objeto de atenção para os antropólogos em função de suas ações de mobilização étnica ou etnicidade (Pacheco de Oliveira, 1999a; Grünewald, 2009a). Dessa forma, embora tenham prevalecido para o Nordeste indígena os estudos sobre etnicidade/etnogênese, faccionalismos políticos, questões territoriais etc, outras perspectivas podem ser observadas, como a abordagem da antropologia do turismo aliada à mudança cultural indígena realizada por Grünewald (2001), estudos em saúde (Silva, 2003; Silva, 2007), etnobotânica (Silva e Andrade, 2001), etnozootologia (Modercin, 2005; Rezende e Schiavetti, 2010) e música (Herbete, 2006). Mas destacamos os trabalhos de Mota (2007) realizados entre os Kariri-Xocó (Estado de Alagoas) e os Xocó (Estado de Sergipe), que apontam para a importância das plantas para a continuidade histórica desses povos, isto é, de como a sua utilização e conhecimento de espécies vegetais para remédios e práticas terapêuticas está relacionada a sistemas de identificação étnica. Neste caso, as plantas são reconhecidas não somente como organismos biológicos, mas também como elementos culturalmente significativos que fariam parte da resistência desses povos contra o colonialismo. Por fim, é de suma importância os trabalhos de Nascimento (1994) e de Mota e Barros (2002), que contribuíram para o estabelecimento da noção de *Complexo da Jurema*, em referência à distribuição e paralelismo entre usos da bebida/planta jurema (*Mimosa* spp.) entre formas rituais indígenas e ritos de origem afro-brasileira ou outros hibridismos, tais como o Catimbó.

Este artigo, por sua vez, pretende proceder a uma breve aproximação à etnozootologia para avançar um conhecimento sobre alguns aspectos da dinâmica cosmológica entre os índios Atikum. Foca-se, centralmente, a importância das abelhas sem-ferrão para a prática ritualística do toré. Para tanto, lançamos mão na análise teórica de uma perspectiva histórico-estrutural, para, ao final, tentar suscitar a hipótese de um *complexo do mel*.

Ou seja, trata-se este artigo de um estudo de caso sem intenção de qualquer voo universalista (ou mesmo comparativo com outras áreas etnográficas), mas de caráter provocativo no sentido de levantar uma hipótese ainda a ser averiguada etnograficamente/etnologicamente. Para tanto, tomaremos o percurso de apresentar primeiramente ao leitor a sociedade indígena sobre a qual nos debruçamos. Aspectos relacionados ao ritual do toré, como o consumo da jurema e a construção da imagem mítica dos antepassados, são discutidos e relacionados à história e etnicidade Atikum, bem como à distribuição do conhecimento (Barth, 2000a) esotérico no interior da própria sociedade indígena. Daí um foco na dinâmica da cultura em termos de sua manipulação e

das trocas em uma rede comunicativa indígena da região é importante para destacar o caráter (histórico e simbólico) gerativo (Barth, 1987) da cosmologia Atikum atual.

Será, assim, em função da observação de mudanças ecológicas e culturais que levaram o sistema a um risco empírico, que nos deteremos, por fim, em questões de ordem prática capazes de promover mudanças estruturais (Sahlins, 1990) nos rituais Atikum. A noção de *complexo do mel* virá a fechar a análise em tom hipotético, dada a escassez de estudos sistemáticos sobre o uso e a importância simbólica do mel entre os índios do Nordeste que praticam o ritual do toré¹.

Os Atikum da Serra do Umã

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. Os índios vivem das plantações de fava, feijão e milho, comprando outros itens alimentares, como arroz e óleo de cozinha, nas cidades circunvizinhas, principalmente na feira pública de Mirandiba. A proteína animal de sua dieta é originada, basicamente, de suas próprias criações de galinhas e cabras. Os poucos índios que possuem vacas as utilizam para a ordenha do leite. 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*).

Em 1801, o aldeamento capuchinho (franciscano) de Nossa Senhora da Penha foi estabelecido na área (no saco da Penha, numa baixa da Serra do Umã) pelo Frei Vital de Frescarolo, reunindo índios então conhecidos como Umãs, Xocó e Vouvê (Grünewald, 1993). O etnônimo Atikum somente apareceu na década de 1940, quando os “caboclos”² que habitavam a Serra reivindicaram

¹ A hipótese do *complexo do mel* necessitaria do confronto de casos entre vários grupos indígenas da região Nordeste, inclusive em termos de análises paralelas sobre o conjunto de elementos sensíveis no qual o mel (e as abelhas) teriam sua posição estrutural num suposto sistema (*dinâmico*) mais amplo. Igualmente, como este artigo não pretende voos amplos em termos de um aprofundamento numa teoria acerca dos mitos e conseqüente busca por regularidades entre sociedades distintas, algumas referências clássicas – como as Mitológicas II (Do Mel às Cinzas) de Lévi-Strauss (2004) – não são trazidas para a reflexão.

² Sobre esta designação, era assim que os Atikum se autodenominavam e mesmo atualmente, continuam na maioria das vezes, se autorreferindo.

junto ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) seu reconhecimento étnico e demarcação do seu território. De fato, segundo depoimentos que se sucedem, há gerações na história oral da sociedade indígena em questão, os “caboclos” estavam tendo suas terras invadidas por criadores de gado e ainda havia a cobrança de impostos sobre o uso agrícola de suas terras por parte da prefeitura de Floresta³. Informados por “parentes da Serra Negra” de que o SPI estava reconhecendo as terras de “remanescentes indígenas”, alguns líderes da comunidade⁴ se deslocaram a Recife e, junto a esse órgão, solicitaram seu reconhecimento. Para tanto, lhes foi imposto pelo Sr. Raimundo Dantas Carneiro (chefe da 4ª Inspetoria Regional do órgão em tela) a demonstração da dança ritual do toré, que, segundo ele, representaria e atestaria “a consciência étnica” dos “caboclos”⁵.

Os “caboclos”, entretanto, desconheciam a prática do toré e precisaram ser ajudados por índios Tuxá (na época, habitantes de Rodelas, no sertão da Bahia), com quem já haviam mantido certas relações, e que se deslocaram para a Serra do Umã, ficando por seis meses ensinando o toré aos “caboclos”. Durante os rituais preparatórios para a visita de reconhecimento da etnia por parte do SPI, Atikum teria “descido” e “enramado” (categoria nativa para o fenômeno da possessão) em um dos presentes e explicado aos caboclos sua descendência. Atikum passa a ser entendido como filho do Umã, que teria sido o “índio mais velho” e que teria deixado “a descendência” que se estabeleceu na Serra do Umã para Atikum. Portanto Atikum já teria sido um líder vivo (um sujeito histórico) que depois emerge como Mestre Atikum, isto é, um “encanto de luz” tido atualmente como o patrono espiritual da aldeia (um sujeito mítico).

Enfim, o toré foi aprendido e, com ele, muito dos mistérios que o cercam. Vários elementos rituais foram estabelecidos, centrados, principalmente, no uso da bebida jurema (que é feita com as entrecascas das raízes de planta do mesmo nome). O toré Atikum foi assistido em meados da década de 1940 por um funcionário do SPI⁶, que atestou a condição indígena da população da Serra do Umã, que teve, assim, seu território identificado e uma administração indígenista ali estabelecida.

O toré é então de fundamental importância para os Atikum em função de ter, mesmo que de modo imposto, promovido uma forma de (re)ligação

³ Na época, município limítrofe às terras indígenas.

⁴ Os relatos indicam que nesse processo, tomaram parte Pedro Dama, Pedrinho Marcolino, Cândida Ferreira, Manoel Mamede (primeiro pajé) e Manoel Bezerra, e – este último era originário da Serra Negra e destacou-se como o primeiro cacique da área indígena Atikum-Umã.

⁵ Tais dados foram fornecidos diretamente por Raimundo Dantas Carneiro em entrevista realizada em sua residência, em janeiro de 1990, por Rodrigo Grünewald.

⁶ Na memória dos índios, Tubal Fialho Viana.

dos “caboclos” com seus ancestrais, que passaram a se manifestar por meio da mediunidade⁷. Além disso, o toré passou a ser o principal sinal diacrítico (Barth, 1969) utilizado na construção e manutenção da etnicidade Atikum.

Elementos rituais do toré

O ritual do toré possui fortes elementos católicos, como orações, santos, velas, a cruz e até mesmo a crença de que a bebida feita com as entrecascas da raiz da jurema seria o sangue de Cristo. De acordo com os índios, e conforme corroborado em estudo de Grünewald (1993), existem dois tipos de toré: o público e o privado (também chamado de “trabalho de Gentio”). Há vários grupos de toré na área Atikum, sendo que a maioria realiza “trabalhos de gentio”, ficando os torés públicos para representantes oficiais de certas aldeias, em especial o pajé situado na aldeia-sede da comunidade indígena (aldeia Alto do Umã).

O toré público, como o próprio nome indica, estaria aberto a todos. Exibido como sinal de etnicidade exterior, teria sua execução em determinadas ocasiões (como visitas de autoridades, pesquisadores ou apresentações ao público de uma forma geral), mas nem por isso deixando de carregar, por vezes, um caráter sagrado. O toré público acontecia na aldeia-sede em intervalos regulares, servindo como uma espécie de coesão social, de “união” dos índios. Os presentes participam em pé, iniciando com uma oração e, logo após, uma sequência sucessiva de “toantes” (como as canções são chamadas) são cantados⁸, ou “puxados”, sendo acompanhados pelos maracás (instrumentos de percussão – como um chocalho – confeccionados com cabaças e contendo sementes no interior). As “linhas de toré” carregariam o mistério da “ciência do índio”, propiciando a vinda dos seus ancestrais (os “encantados”) ou ainda outros seres não nomeados, mas cuja presença é notada. 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 é formada com o “pajé” ou o “mestre”⁹ na frente, e as pessoas dançam traçando movimentos circulares,

⁷ Os Atikum costumam se referir às pessoas que “enramam” como “médiuns”.

⁸ 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 rigorosamente seguida, quando todos cantam a linha inteira. Quando os toantes são puxados por mulheres, a estrutura permanece a mesma com a inversão ritual das posições de gênero.

⁹ Os “mestres de toré” seriam aquelas pessoas que, não sendo o “pajé” (responsável pelo equilíbrio espiritual da comunidade), 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.

às vezes com o “puxador” (entendido aqui como aquele que está cantando, independente se é o pajé ou o mestre) 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 e sendo acompanhadas pelos maracás e a batida dos pés em um ritmo compassado, transmite a “força” desse ritual para os participantes, ressaltando primariamente elementos do seu universo cosmológico, mas também seu caráter de resistência e afirmação étnica, como que mostrando que ambas as esferas (estrutural e histórica; ou cosmológica e política) caminham juntas.

O toré privado, também chamado de “trabalho de gentio”, seria propriamente o “serviço do índio”. Este ritual é realizado a portas fechadas na casa de alguém ou em “casas de gentio” específicas. Os rituais se iniciam com as pessoas sentadas no chão, ao redor da “mesa de jurema” posta também no chão e contendo o “aribé”, a vasilha onde é depositada a bebida feita com a jurema, novelos das cascas pisadas da jurema, velas, cachimbos¹⁰, tabaco, cruz e outros elementos importantes para a sua realização. Em determinado momento (após ser servida a jurema e durante o toante para o Anjo Cá¹¹) 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 sp.*). 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 – tanto de tabaco, mas também de outras plantas misturadas ou não ao tabaco (ver nota 10) – sobre o ambiente, visando afastar qualquer “espírito” que esteja atrapalhando o ritual, bem como proteger 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

¹⁰ Também chamados de “guias” ou “caquis”, nos quais se coloca tabaco (*Nicotiana tabacum*) e outras plantas, de cujos nomes científicos não precisamos, 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 sua recorrência quase obrigatória e por apresentarem relatos de pequenas curas, como dor de cabeça e dor de dente.

¹¹ Grünewald (2002a) atenta para o uso do termo “Anjúca”, que reportaria à ideia de ser a jurema o sangue de Jesus: *anjo* (Jesus) cá (*aqui*). Entretanto, segundo o autor conjecturou posteriormente (Grünewald, 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).

ambos os tipos de torés. Como são muitos os grupos de torés na terra indígena e adjacências, fica difícil perceber como essa dicotomia, público *versus* privado, poderia ser repensada – e também porque as pessoas que conduzem e participam desses grupos que realizam trabalhos espirituais, têm certa liberdade de modificar suas formas e conteúdos.

Mas, de qualquer forma, a jurema se apresenta mesmo como o elemento central ao toré. A jurema é utilizada pelos índios do Nordeste desde tempos imemoriais. Apesar de não existir uma documentação precisa sobre tal utilização desde o início da (e durante a) colonização, sabe-se de sua importância a partir do século XX como sinal diacrítico na construção/manutenção da etnicidade dos índios da região (Grünewald, 2002a), bem como pelos seus mistérios, sobre os quais se fundamenta a *ciência do índio*¹².

Segundo os Atikum, em sua área existem dois tipos de jurema: com ou sem espinhos. Conforme depoimento abaixo:

A jurema é uma arvre 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 – liderança indígena da aldeia Oiticica).

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” ou porque traria “sofrimento”. Já a jurema sem espinhos teria sido “amansada” por Deus. Sobre este acontecimento, um toante foi cantado por uma senhora (conhecida como Dona Andorinha) 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 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 concepção de que a “ciência” da jurema teria sido deixada por Deus para os índios, conforme podemos constatar em depoimento abaixo:

¹² Grünewald (1993, p. 73) entende que a *ciência do índio* seria “um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual se fundamenta 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”.

A ciência é quando Deus tava pegado na cruz, chegou Santa Madalena. Ai quando ela chegou, com os paninho de alimpar, né? 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 – Mestre de Toré na aldeia Oiticica).

A jurema seria o “sangue de Deus”, que se (con)funde ao “sangue do índio”. Isso leva a reforçar a ideia da jurema como um enteógeno¹³, que afere uma indianidade aos índios do Nordeste.

Já a percepção que os Atikum possuem sobre os encantados é também de fundamental importância. Antes de discorrer sobre essa percepção, utilizaremos, primeiramente, informações contidas em outros estudos, tais como o de Nascimento (1994) entre os Kiriri de Mirandela (BA), e o de Arruti (1999) entre os Pankararu (PE). Segundo ambos, os encantados seriam espíritos de índios que não passaram pela experiência da morte, abandonando voluntariamente o corpo por “encantamento”. Contrariamente aos Kiriri e aos Pankararu, os Atikum afirmam que os encantados seriam os espíritos dos antigos índios, os “caboclos velhos” que morreram e ficaram “visitando” os atuais Atikum durante os rituais do toré. Seriam espíritos que não foram batizados, mas que receberam, segundo um depoimento, a “força de Santa Madalena com Jesus”, recebendo a “luz”. Logo, para os Atikum, os encantados passaram 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 sociopolíticos e pela cultura do povo Atikum (apesar de que isto só existe na percepção de algumas pessoas).

Os encantados são conhecidos por vários nomes, geralmente chamados de “mestres”¹⁴, a citar Mestre Atikum (patrono espiritual da aldeia), Mestre Bonito, Mestre Zé Pelintra, Mestre Jupí, Mestre Tubarãozim e Mestre Tubibano. Este último, curiosamente, leva o nome de uma abelha¹⁵ (ou a abelha nomeou

¹³ 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).

¹⁴ 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 índios Atikum-Umã. Além disto, outros encantados não são chamados de Mestres, a citar a Mãe-d’água e a Dona do Mato, que não são espíritos de índios mortos, mas forças personalizadas da natureza.

¹⁵ 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.

o mestre). De acordo com Zé Antônio¹⁶ (o único interlocutor que comentou sobre esse mestre), Tubibano seria o dono de todas as abelhas, governando-as e sendo o “Rei das Matas”. Em toante cantado por ele (e posteriormente explicado), Tubibano aparece retratado junto com outro encantado que viveu há muito tempo, exercendo uma liderança sobre índios da 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

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

Levando-se em consideração o fato de os encantados serem, algumas vezes, os espíritos¹⁷ dos antigos índios que, tendo passado pela experiência da morte, ainda permaneceram ajudando os atuais Atikum, podemos estabelecer uma continuidade (inclusive em termos de uma *ancestralidade imaginada*, porque a ideia de “enramar” remete-se possivelmente à rama em termos genealógicos) entre os “encantados” (ou “brabios”, como gostam de chamar a seus antepassados) e os atuais Atikum-Umã. Na percepção desses índios, os “brabios” seriam os “verdadeiros índios”, ou seja, o equivalente à “representação sobre o índio” (motivo pelo qual os Atikum se percebem como “descendentes”) que se encontra comumente no imaginário da sociedade nacional. Considerando-se os antepassados como os “troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”, a partir do momento em que cadeias genealógicas e conexões históricas foram perdidas na memória Atikum, que não alcança o tempo do aldeamento missionário e, muito menos, um passado

¹⁶ Zé Antônio é a pessoa responsável por conduzir os rituais de toré na aldeia Oiticica.

¹⁷ Cabe aqui uma distinção desse termo. Os índios Atikum-Umã reservam o termo “encantado” para aqueles espíritos que os auxiliam de alguma forma, seja através de ensinamentos durante o toré, sonhos ou outras formas de comunicação e cura. Outros encantados, tais como a Dona do Mato (ou Caiporinha) e a Mãe D’Água, assemelham-se mais a personificações de forças da natureza, atuando como espíritos protetores daqueles ambientes.

autóctone anterior a isso, a noção de *ancestralidade imaginada*¹⁸ pode ser útil para pensarmos em como os “caboclos” atuais se remetem aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” e reconstruir uma continuidade autóctone perdida.

De acordo com os relatos, os “bravios” viviam nas matas, alimentando-se de animais caçados como tatu (*D. novemcinctus*), peba (*E. sexcinctus*), preá (*Cavia aperea*), cambambá (*Conepatus semistriatus*), tamanduá (*Tamandua tetradactyla*) e cobras. Mas também ou, principalmente, com mel:

O mel é o alimento dos caboco. Os bravio viveu numa mata né? Aí 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 caldeirãozinho¹⁹ 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 Ana²⁰ – também retratam 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

Seguindo este pensamento, podemos refletir sobre o chamado “mel da ciência” (Grünwald, 2002a). 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

¹⁸ Sobre tal, nos apoiamos em Comaroff e Comaroff (1992) acerca das noções de “imaginação histórica” e “imaginação cultural”. Para os referidos autores, uma etnografia da imaginação histórica tem como objetivo “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 as vivem; como elas tornam-se átomos naturais da existência social” (Comaroff e Comaroff, 1992, p. 44).

¹⁹ O interlocutor se refere a pequenos buracos em rochas encontradas na região. Segundo os índios, seriam os locais onde os seus antepassados (os “bravios”) esmagavam (“pisavam”) alguns alimentos.

²⁰ Dona Ana foi cacique dos Atikum e, segundo a própria, a primeira mulher cacique da região Nordeste. Conduz rituais de toré em sua casa e teve um filho que chegou a ser pajé.

corrigir um possível efeito adstringente. É necessário, de acordo com Grünewald (2002a), 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” (misturado ou não com mel, mas se não for misturado, deve-se ingerir o mel separadamente) e da “cabomba”. Para os Atikum, o mel seria utilizado durante o toré desde o tempo das pessoas mais velhas, podendo-se até utilizá-lo 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).

Quando questionados sobre o motivo de se utilizar o mel no toré, uma das entrevistadas relatou que tinha como finalidade “alimentar” os encantados que se fazem presentes no toré e solicitam, entre outras coisas, como fumo (*N. tabacum*) 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 “caboco-índio” da atualidade, quando os próprios espíritos pedem mel para consumirem:

Só quem bebe mais o mel é o espirito. 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 Mato”²¹ (também chamada de Caiporinha):

²¹ 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).

Ouçã dona Caiporinhaaa
Por que é que tanto chora
É com queixa dos seus índios
Que aqui não chamaram ela
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. Nesse quadro de associações do mel com os encantados/antepassados, aparece a figura dos “índios Canindés”, conforme dois toantes, o primeiro recolhido durante toré, 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 Canindé²²
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 terraãã, Mandaçaiaã
E abeia isto é,
E abeia isto é,
Os reis Canindé,
Viva os Reis Canindé

Quando questionados sobre os índios Canindés²³, Dona Ana concedeu informações que complementam com dados fornecidos por Zé Antônio (ver nota 23), relatando que os índios Canindé seriam aqueles que, ao subirem para morarem nas montanhas (e aqui podemos encontrar um registro de uma memória coletiva sobre a fuga dos índios ante as frentes pastoris), já subiram com os seus toantes. Mas, sigamos agora para uma análise mais aprofundada sobre o uso ritual do mel.

²² 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”.

²³ Em entrevista com Zé Antônio, este informou que “Reis Canindé” seria um antigo índio (bravio) 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).

Fluxos culturais e a *ciência do índio*: cartografia simbólica

Sabemos que vários grupos étnicos do Nordeste que visavam obter o seu reconhecimento como “remanescentes indígenas” tiveram que acionar (ou “relembrar” ou “aprender”) a prática do ritual do toré. Com este, o uso cultural e ritual de uma planta imaginadamente ancestral (neste caso, a jurema) foi resgatado como uma tradição étnica junto com o ritual do toré e outras práticas ainda a ele associadas. Contudo não devemos descartar a possibilidade de uma continuidade de conhecimento etnobiológico, mesmo que esta esteja respaldada em uma *imaginação cultural* e que as construções simbólicas que envolvam tal conhecimento sejam prioritariamente correspondentes à *ancestralidade imaginada*. Nesse caso, o conhecimento etnobiológico estaria sendo referenciado como toda 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 (ancestralidade ou história imaginadas).

Além dessa continuidade etnobiológica, destacamos também uma continuidade de comunicação entre os grupos do Nordeste estabelecida há muito e atualmente respaldada em termos míticos²⁴, poéticos²⁵ ou históricos. Para Arruti (1999, p. 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 factionalismos, das secas ou da escassez de terras de trabalho; migrações por tempo indeterminado, mas muitas vezes reversíveis – pequenas diásporas, se atribuímos 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 missionários, 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, junto 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,

²⁴ Caso, por exemplo, de Atikum ter sido casado com uma filha de Tuxá e de o casamento dos dois ter se realizado na Pedra do Gentio, na aldeia Casa de Telha na Serra do Umã.

²⁵ Ver, por exemplo, o toante Kapinawá: “Caboca tu não te alembra / quando eu passava em Rodelas / tu era da Serra de Umã / eu era de Águas Belas”. Toante cantado em Kapinawá, referente a um encontro em Tuxá de uma índia Atikum com um índio Fulni-ô.

como o tabaco (e outras plantas que podem ser utilizadas concomitantemente, como o velame), a “cura”, a música e, no caso proeminente deste estudo, o mel?

Quando os Atikum solicitaram ajuda aos Tuxá, acabaram por aprender o toré e o uso ritual da jurema, do fumo e do mel. Antes de os Tuxá ajudarem os atuais Atikum, segundo os entrevistados, não existia uso ritual do mel (tampouco da jurema). Logo, junto 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 e algumas posições estruturais preenchidas para se ter a eficácia ritual). Temos como exemplo, o uso do “aluá”²⁶, uma mistura de mel de “abelhas sem-ferrão” com o suco do “maracujá-do-mato” (*Passiflora sp.*) que era utilizada para servir às crianças que não podiam beber jurema devido à idade. Diante dessas observações, pode se presumir mais um elemento ritual comum, que, junto com a 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). Além disso, para manter a cultura em movimento, segundo Hannerz (1997, p. 12), 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. Um aspecto fundamental dos “fluxos” culturais 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 (*ibidem*).

Assumindo essas considerações, lançamos a hipótese 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 essa temática são necessários, uma vez que não há outros estudos que procuraram compreender o uso ritual do mel entre o conjunto dos índios do Nordeste (quando este é usado ou cantado nos toantes – da mesma forma que as abelhas o são).

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

²⁶ 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”.

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, p. 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”²⁷ e passam a utilizá-las em seus rituais²⁸ seja através dos ensinamentos dos próprios encantados, que “enramam” e “tiram” suas “linhas”. Com relação a esta última forma, Maria de Emílio 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.

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. Tivemos 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 mel. Ainda para o Catimbó, as semelhanças também residem nos Mestres chamados durante os rituais, como Zé Pelintra e o Mestre Carlos²⁹. 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

²⁷ Os “toantes” também são chamados de “linhas”.

²⁸ 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, assembleias 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.

²⁹ 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 Anjucá / As folhas boto no guia, pra Mestre Carlos fumar”.

estarem difundidos entre os grupos do Nordeste e inclusive, entre religiões que englobam características indígenas em seus cultos (como o catimbó). Tudo dependeria – tal como Albuquerque (2002) ressalta com relação à jurema – da “sensibilidade” dos sujeitos que participam desses cultos. A partir dessa sensibilidade, a “mistura” dos elementos seria repensada em cada contexto, levando-nos à possibilidade (e principalmente à necessidade) de compreender as interpretações locais e os esquemas de significação adotados por cada sociedade. As culturas tornam-se “híbridas” (Hannerz, 1997), mas nem por isto são “espúrias” (Sapir, 1970). Ao contrário, tornam-se autênticas na medida em que assim os seus atores a percebem. O encontro de etnias (independente se este movimento foi impulsionado por uma necessidade de reconhecimento étnico e delimitação territorial) e, neste caso, das ações rituais realizadas em conjunto (a citar, por exemplo, os rituais que são ensinados entre as etnias que buscavam o seu reconhecimento) nos possibilitam ver um incremento ritual entre os povos indígenas do Nordeste.

Longe das possíveis semelhanças entre os cultos (tais como os encantados e as músicas entoadas), percebemos que esses fluxos de saberes 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 povo indígena seria uma unidade autônoma – ainda que tais saberes (ensinados ou apreendidos na observação) fluam numa *rede comunicativa* que vai formatando (e sempre reformatando) um mapa ritual e cuja *cartografia simbólica* poderia nos ser útil para melhor apreender a composição multiétnica do toré no Nordeste indígena.

De qualquer forma, se o conhecimento sobre o ritual (mais especificamente sobre o mel e as abelhas) pode ser transmitido entre os grupos étnicos, também notamos que o conhecimento ritual ou místico se apresenta diferentemente distribuído dentro de uma mesma sociedade. Para Barth (2000b, p. 128), “as estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais consequências 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”. A partir de estudo conduzido no sudeste da Ásia e da Melanésia, Barth (2000a) demonstra que a ideia 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. Dessa 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” (*ibidem*, p. 147), o que poderia explicar o fato de os 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-nos em padrões de não compartilhamento, o “segredo da tribo³⁰” também existe entre os próprios índios (como supõem os relatos de que os mais antigos não ensinariam sua “ciência”), nos levando a pensar, tal qual Grünewald (1993), na *ciência do índio* não somente como uma unidade do grupo frente a outros grupos³¹, mas também pelo viés da individualidade de cada um, dotando aqueles com mais saber nessa “ciência oculta” de uma maior autoridade³² frente a outros índios. Em conversa informal com Valdeci, um professor indígena Atikum, este comentou que cada um teria o seu “dom” (toantes, sonhos premonitórios, em suma, tudo o que constituiria a “ciência do índio”. A possibilidade dos indivíduos detentores de maior “ciência” criarem (ou reformularem) as suas próprias construções culturais sintoniza-se com 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*³³. Contextualizando aos Atikum, os índios detentores de um maior acesso à *ciência do índio* conseguem espaços (sociais e rituais) que são inatingíveis aos outros. Por outro lado, os sonhos possuem uma importante característica na “ciência Atikum”. Alguns relatos indicam que os sonhos podem indicar situações que ainda não ocorreram³⁴, novos toantes que podem ser aprendidos diretamente dos encantados, curas que são realizadas no plano espiritual³⁵ ou qualquer outra

³⁰ Aqui utilizamos livremente a categoria nativa Atikum, sem nos remeter às elucubrações de Grünewald, Mota ou Reesink.

³¹ 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.

³² Certa vez, a viúva (Pureza) de Deocleciano Antonio dos Santos se lembrava dele dizendo: “aquilo sim era um cientista!”.

³³ Para Giddens (2005, p. 34), a “verdade formular” seria aquilo a 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”.

³⁴ 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 indígena 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, cocar 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 ver <http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/reportagens.htm>.

³⁵ Informação obtida através de Tereza confirma esta situação. Tereza 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.

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 entrevistados, não poderia ser contado nem ensinado a ninguém, com o risco de perdê-lo³⁶.

Bastide (2006, p. 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 do mito, o mito, reciprocamente, se alimenta do sonho” (Bastide, 2006, p. 133). O que são os sonhos para os Atikum? Faz sentido a explicação de Bastide para a cosmologia Atikum? Em sociedades como a dos Atikum, os sonhos se configuram como uma das 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 (2002b, p. 11), as visões, sonhos e alucinações³⁷ são frequentes em “sociedades orais”, e 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, pois, se cada grupo apresenta elementos supostamente semelhantes, esses 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 isso mesmo, como os próprios índios de Atikum nos ensinam, todos fazem parte de uma única família³⁸. Se cada indivíduo possui a sua “ciência” frente a outros do mesmo grupo, aqueles que possuem uma maior autoridade ritual (como os “guardiões da tradição” do Giddens) poderiam, dessa 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 comunicativa, o uso ritual do mel de

³⁶ Em uma conversa, um caçador disse (ou afirmou, dependendo da ênfase) que a caça também teria a sua “ciência” e que justamente por isto, certas coisas não podiam ser contadas.

³⁷ Vale inclusive lembrar que, nos rituais Atikum, os índios consomem a jurema (*Mimosa hostilis*) que lhes confere, mesmo que raramente, experiências 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 alcaloide, 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 para promover efeitos psicoativos.

³⁸ E isto poderia ser ampliado, se pensarmos na aceitação de os “não-índios”, em algumas ocasiões, conseguirem estabelecer laços de amizade e afetivos entre os índios, fazendo com que estes *nos* aceitem como um deles.

abelhas sem-ferrão foi aprendido pelos atuais índios Atikum, uma ordenação ritual foi estabelecida. Contudo, a partir das décadas de 1950 ou 1960, com o surgimento das “abelhas-italianas”³⁹ (*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*, esse elemento foi inserido na cosmologia Atikum.

Jurema “lisa”, “abeia mansinha” e desvios diferenciais do sistema Atikum

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). A jurema utilizada pelos índios Atikum é uma jurema-preta sem espinhos (“lisa”, como dizem, por causa da textura da casca, ausente de espinhos), e relacionada a uma “ciência” deixada por Jesus Cristo aos índios. Já com relação ao mel, existe uma prescrição pelo das abelhas sem-ferrão - apesar de duas pessoas⁴⁰ 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 abeinhas mansinhas (Francisca).

³⁹ 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.

⁴⁰ Na situação empírica encontrada entre os Atikum, as duas pessoas que foram divergentes com relação à maioria, também eram detentoras de um prestígio gerado pelo seu conhecimento. Estas duas pessoas seriam o pajé Augusto e Dona Ana (ex-cacique que conduzia rituais em sua casa e mãe de um ex-pajé).

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 serviço⁴¹. Quando a gente acha uma que tira o mel, a gente come. (Tereza).

Com relação às abelhas sem-ferrão, estas 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 desses 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). Os Atikum apresentam amplo conhecimento sobre as abelhas nativas (Tabela 1), gerado por observações diárias. Diferenciam as espécies a partir de “características sensíveis” (Lévi-Strauss, 1989), tais como o odor exalado por estas e a estrutura do ninho (geralmente feito em “ocos” de árvores, salvo algumas espécies, como a Cupira – *Partamona seridoensis*, que faz os seus ninhos em cupinzeiros).

Tabela 1 – Espécies⁴² de abelhas sem-ferrão citadas pelos entrevistados.

Gênero/Espécie	N. de tombo	Nome citado
<i>Espécie não identificada</i>	***	Abeia-branca
<i>Scaptotrigona sp1</i>	21921; 21922	Canudo
<i>Partamona cf. seridoensis</i>	21919	Cupira
<i>Plebeia sp.</i>	21928	Mosquito-de-pau, “do verdadeiro”
<i>Espécie não identificada</i>	***	Mosquito-de-chão
<i>Espécie não identificada</i>	***	Manduri ou Munduri
<i>Espécie não identificada</i>	***	Papa-terra
<i>Frieseomellita dispar</i>	21929; 21930; 21931; 21932	Breu
<i>Espécie não identificada</i>	***	Trombeteiro
<i>Espécie não identificada</i>	***	Brabo da abeia grande
<i>Espécie não identificada</i>	***	Brabo da abeia-pequena ou da abeinha-miúda
<i>Scaptotrigona sp2.</i>	21923; 21924; 21925	Brabo (sem definição de tamanho)

⁴¹ O “serviço do índio” seria a designação atribuída aos rituais do Toré, mais especificamente aos “trabalhos de Gentio”.

⁴² As abelhas foram coletadas em seus ninhos, sacrificadas em um tubo mortífero e preservadas em álcool 70°. Posteriormente, foram alfinetadas, identificadas pelo Prof. Dr. Celso Feitosa Martins, etiquetadas e armazenadas na coleção entomológica da Universidade Federal da Paraíba. Para as espécies que não foram coletadas, optou-se por não colocar os nomes científicos, uma vez que os cruzamentos dos nomes populares aos nomes científicos não constitui uma prática segura, já que os nomes populares variam de região para região.

Gênero/Espécie	N. de tombo	Nome citado
<i>Trigona sp1.</i>	21912; 21913; 21914; 21915; 21916; 21917; 21918	Urapuá ou Arapuá
<i>Oxytrigona sp.</i>	21926; 21927	Tataíra
<i>Espécie não identificada</i>	***	Mandaçaia
<i>Espécie não identificada</i>	***	Uruçu
<i>Trigona sp2</i>	21933; 21934	Sanharó
<i>Espécie não identificada</i>	***	Tubiba, Tubibano
<i>Espécie não identificada</i>	***	Tiúba

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 desse 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 esse fato, podemos afirmar que existe uma construção simbólica respaldada em características da natureza (tanto para a jurema quanto para as abelhas) que repercute no plano cosmológico da etnia Atikum-Umã.

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

Tabela 3 – Esquema de pares homólogos encontrado entre os Atikum

Polo negativo ≠ (Ciência do Índio)	Polo positivo = (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

Pelo esquema acima, vimos que é primordial para os Atikum – ao se debruçarem sobre os elementos da natureza que utilizam em seus rituais – a ordenação classificatória a partir de dois pares: abelhas e juremas. As conexões entre o mel das abelhas sem-ferrão e a Jurema “lisa” ainda carecem de maior aprofundamento, mas podemos adiantar alguns esclarecimentos. Zé Antônio, mestre de toré na aldeia Oiticica, 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”. De forma parecida, uma

conhecida médium entre os Atikum⁴³ nos 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 Atikum como negativas) e, conseqüentemente, atrairia espíritos ruins, o mel das abelhas com ferrão também teria essa capacidade de atrair “espíritos malfazejos” e gerar sofrimento. Esse sofrimento seria suscitado por algo que tanto a espécie botânica quanto a animal possuiria: um espinho/ferrão. Mas se “no tronco da Jurema” é que existe a *ciência*, o que teria no mel das abelhas sem-ferrão? Para Dona Ana, além de o mel estar associado aos Canindés, serviria, a partir do pensamento nativo, 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 trupel⁴⁴

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 de o conhecimento mais aprofundado sobre a “ciência do índio” estar nas mãos de poucas pessoas). Apesar disso, 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 nela). 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” (*Anadenthera sp.*), Tereza responde afirmativamente, fornecendo outra utilização do mel na colheita da jurema, conforme depoimento abaixo:

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 discutimos 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”.

⁴³ Naninha Bezerra, filha do primeiro cacique Atikum (Manoel Bezerra).

⁴⁴ “*Trupel*”, nesse contexto, refere-se às pisadas da dança durante o Toré.

Durante os rituais, o mel também é evocado como um dos elementos que simbolizam 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 flor

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, transcrevemos 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, bebendo⁴⁵ mel de abeia⁴⁶

Conclusão

Ao concluir este artigo, buscamos avançar um entendimento quanto à dinâmica da composição simbólica entre os índios Atikum a partir de concepções intrínsecas à cosmologia do grupo. Para tal, em um primeiro momento, resgatamos a ideia de estrutura social. Porém, embasados em uma perspectiva gerativista (Barth, 1987), demonstraremos como, em função da observação de mudanças ecológicas e culturais que levaram o sistema a um risco empírico (Sahlins, 1990), razões de ordem prática são capazes de promover mudanças estruturais nos rituais Atikum.

Para Lévi-Strauss (1996, p. 315), “a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta”. A estrutura, nesse 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, dessa

⁴⁵ Algumas variações, ao invés de “bebendo”, dizem “comendo”.

⁴⁶ Pode-se deduzir, nesse toante, que o pajé, através daquilo que Eliade (1998) denominou “vão xamânico”, “voou” para os reinos encantados, mais especificamente o “Reino de Aruanda”.

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*, p. 32). Prosseguindo com Lévi-Strauss (1996, p. 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, apresentamos a seguir um modelo estrutural que construímos com base na situação encontrada entre os Atikum (Figura 1).

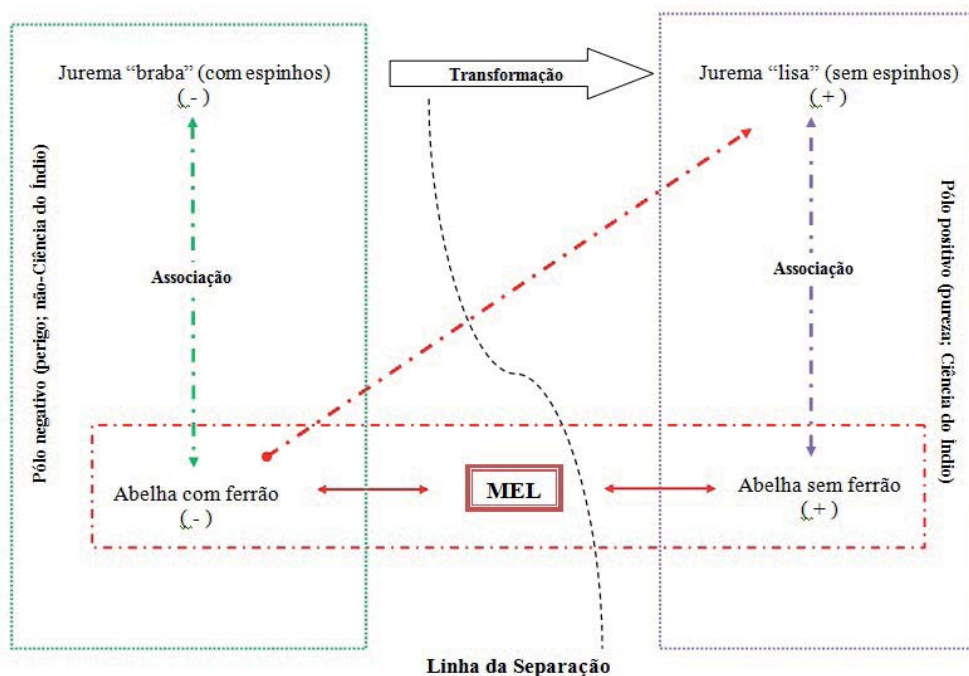


Figura 1 – Modelo estrutural da situação empírica encontrada entre os Atikum acerca da utilização do mel nos rituais de Toré.

Nesse modelo de situação, o polo negativo representa tudo que não seria próprio ao índio, fora da chamada *ciência do índio*, sendo 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 polo positivo estaria representando tudo que seria próprio ao índio: a jurema sem espinhos e as abelhas sem-ferrão, associadas por não apresentarem a característica “espinhos/ferrão”, seriam, por isso mesmo, “mansas”. Conforme exposto anteriormente, os índios acreditam que a jurema “braba” foi “amansada” por Deus, criando, dessa forma, a jurema “lisa” que teria sido deixada para os índios possuírem a sua “ciência”⁴⁷. Os dois polos 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, p. 10).

Voltando à análise do modelo estrutural, entre os dois pólos existe uma terceira categoria – a do mel – sobre a qual encontramos a “anomalia” de sua utilização (na versão do mel das abelhas com ferrão) 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).

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,

⁴⁷ 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.

2005, p. 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, dessa forma, seria a confluência entre as abelhas sem-ferrão e as abelhas com ferrão, possibilitando, dessa forma, a associação entre os dois polos. 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 à correta inserção desse 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 isso, 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 em 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, p. 28). Isso nos leva à seguinte pergunta feita pelo referido autor: Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação (*ibidem*)? 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 metaníveis de significância de símbolos sagrados, e (3) elaboração incremental ou redução do escopo dos esquemas particulares lógicos na cosmologia (*ibidem*, p. 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, p. 124, grifo nosso)

Reiteramos ainda a afirmação de Barth (2000b), 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, 2000b, p. 127).

Barth 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” (*Ibidem*). No caso deste estudo, a forma da cultura ritual 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 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 comunicativa de elementos culturais, estabelecendo através da unidade social a sua “fronteira étnica” (Barth, 1969).

Ainda mais, ressaltamos que, ao assumir 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 (Hannerz, 1997) e hibridizações culturais, através do ensinamento do toré e de seus elementos ritualísticos associados, em uma perspectiva interna embasada na detenção da “ciência do índio”. É através da ação sobre os elementos cosmológicos (Barth, 1987) que o ritual Atikum é repensado em termos próprios, pois, mesmo que antes da chegada da “abelha-italiana” já existissem na área indígena “abelhas” 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 colmeia se pode 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 – o “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.

Todavia, mesmo aquelas pessoas (a citar Naninha Bezerra) que foram enfáticas ao afirmar 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, aquelas que frequentam o toré na Aldeia Sede) que informaram que o mel das abelhas-italianas não poderia ser utilizado, passaram a consumi-lo durante os rituais, mesmo que estas evitassem dar o “novo” mel aos encantados, já que, por serem “bravios”, no tempo (se não um tempo de fato, um tempo criado ideologicamente, partindo das construções míticas e de uma “imaginação cultural” [Comaroff e Comaroff, 1992]) em que viviam, as abelhas-italianas ainda não existiam na área indígena. Longe de o sistema ser fechado, o complexo ritual do toré pode ser categorizado como um “sistema aberto” (Douglas, 2005), no qual 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 que a eficácia simbólica é posta à prova, quando, em tal esfera, os elementos são passíveis de serem testados, armazenados, experimentados, já que, se a cultura está em movimento, os indivíduos, através da ação, (re)criam as suas cosmologias .

Agradecimentos

A todos os índios de Atikum-Umã, por nos recepcionarem em suas residências. Agradecimentos especiais ao Pajé Augusto, Dona Ana, Gracia (e família), Naninha Bezerra e Zé Antônio. Ao Prof. Dr. Celso Feitosa Martins (Universidade Federal da Paraíba), pela identificação das espécies de abelhas.

Referências

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *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, 2002.

- AQUINO, Italo. *Abelhas nativas da Paraíba*. João Pessoa: EDUEPB, 2006.
- ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen and Unwin, 1969.
- _____. *Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.
- _____. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.
- BASTIDE, Roger. Sociologia do Sonho. In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- COMAROFF, John.; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. United States of America: Westview Press, 1992.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (1951).
- FRAZÃO, Richardson Ferreira; SILVEIRA, Orlando Tobias. Levantamento Preliminar das Abelhas “Sem Ferrão” das Ressacas de Macapá e Santana para um Aproveitamento Sustentável (Hymenoptera, Apidae, Meliponinae). In: TAKIYAMA, Luiz Roberto; da Silva; SILVA, Arnaldo de Queiroz da (Orgs.). *Diagnóstico das ressacas do estado do Amapá: bacias do Igarapé da Fortaleza e Rio Curiaú*. Macapá: CPAQ/IEPA e DGEO/SEMA, 2003.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: _____. *Em defesa da sociologia, ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: UNESP, 2005.
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O Mundo Inacabado. Ação e criação em uma cosmologia Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Regime de Índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.
- _____. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

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

_____. A Jurema no “Regime de Índio”: o caso Atikum. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (Orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002a.

_____. A construção da imagem dos “bravios” e a memória Atikum. *Anuário Antropológico/98*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

_____. (Org.). *Toré: regime encantando do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2005.

_____. Cultura indígena no Nordeste em panorama. *Ariús*, Campina Grande, n. 14, p. 19-28, 2009a.

_____. *Jurema e novas religiosidades metropolitanas* [online], 2009b. Disponível em: <www.neip.info>.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. *O “idioma” Kalankó – para uma etnografia da música no alto sertão alagoano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

_____. A noção de Estrutura em Etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *Mitológicas II – Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LIMA, Osvaldo Gonçalves de. Observações sobre o ‘vinho da Jurema’ utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas (PE)*, n. 4, p. 46-80, 1946.

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

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

MOTA, Clarice Novaes; BARROS, José Flávio Pessoa de. O Complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da Mota; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino (Orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

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

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

PANDOLFO, Maria do Carmo Peixoto; MELLO, Celina Maria Moreira de. *Estrutura e Mito: introdução a posições de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro; Fortaleza: EDUFC, 1983.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

POSEY, Darrel Adison. The importance of bees to Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. *Florida Entomologist*, Lutz, v. 65, n. 4, p. 225-229, 1982.

_____. Keeping of stingless bees by the kayapo' indians of brazil. *Journal of Ethnobiology*, New York, v. 3, n. 1, p. 63-73, 1983.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas - II*. Maceió: EDUFAL, 2000.

REZENDE, Jussara Paula; SCHIAVETTI, Alexandre. Conhecimentos e usos da fauna cinegética pelos caçadores indígenas “Tupinambá de Olivença” (Bahia). *Biota Neotropica*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 175-183, 2010.

RODRIGUES, Arnaldo dos Santos. 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*, Feira de Santana, v. 6, n. 4, p. 343-350, 2006.

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

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAPIR, Edward. Cultura autêntica e espúria. In: PIERSON, Donald (Org.). *Estudos de Organização Social*. São Paulo: Martins, 1970 [1924]. Tomo II.

SILVA, Christiano Barros Marinho. “Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...” *Diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGA/UFPE, Recife, 2003.

SILVA, Geórgia. “Chama os Atikum que eles desatam já”: Práticas terapêuticas, sabedores e relações de poder. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGA/UFPE, Recife, 2007.

SILVA, Valdeline Atanázio; ANDRADE, Laise de Holanda Cavalcanti. Etnobotânica Xucuru: espécies místicas. *Biotemas*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 45-47, 2001.

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

WILLE, Alvaro. Biology of the stingless bees. *Ann. Rev. Entomol* n. 28, p. 41-64, 1983.

Recebido em 2 de abril de 2012

Aprovado para publicação em 17 de abril de 2012