



“É uma abelha sagrada”: dimensão simbólica da criação de abelhas sem ferrão em comunidades quilombolas da zona da mata sul paraibana

Roberta Monique Amâncio de Carvalho^{1*} e Celso Feitosa Martins²

¹Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA) da Universidade Federal da Paraíba. Cidade Universitária - João Pessoa - PB - Brasil - CEP: 58051-900.
²Professor do Departamento de Sistemática e Ecologia (DSE), Universidade Federal da Paraíba. Cidade Universitária - João Pessoa - PB - Brasil - CEP: 58051-900.

*Autor para correspondência: E-mail: robertamonique.a@gmail.com

Resumo

Tendo em vista a importância da dimensão simbólica da ação, ou seja, do *kosmos* para a interpretação das culturas o presente estudo utiliza-se de uma abordagem etnoecológica e antropológica para discutir os ritos, crenças e mitos que envolvem a meliponicultura nas comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi, localizadas no estado da Paraíba. A partir do método da observação participante, juntamente à realização de entrevistas não estruturadas e semi-estruturadas com os meliponicultores percebeu-se que um complexo sistema de crenças envolve especialmente a abelha denominada urucu boca-de-renda (*Melipona scutellaris*) a partir de seu manejo tradicional sob a forma de *cortiços*. As construções simbólicas aqui relatadas são compreendidas enquanto instrumentos de aprendizagem, conhecimento e de comunicação entre os integrantes do grupo, no estabelecimento de uma integração social e na construção dos significados culturais que formam sua visão de mundo.

Palavras-chave: Meliponicultura, Kosmos, Crença, Simbologia, Uruçu boca-de-renda.

Resumen

"Es una abeja sagrada": la dimensión simbólica de la creación de las abejas sin aguijón en comunidades cimarronas en la zona de bosque sur de Paraíba. Dada la importancia de la dimensión simbólica de la crianza de abejas, es decir, el cosmos para la interpretación de las culturas, el presente estudio utilizó un enfoque etnoecológico y antropológico para discutir los ritos, creencias y mitos que rodean a la apicultura en las comunidades cimarronas de Ipiranga y Gurugi, situado en el estado de Paraíba. Desde el método de la observación participante, junto con entrevistas no estructuradas y entrevistas semi-estructuradas con los apicultores se encontró que un complejo sistema de creencias implica sobre todo la palabra de ingreso denominado abeja urucu (*Melipona scutellaris*) de su gestión tradicional en forma de barrios marginales. Las construcciones simbólicas aquí presentadas son entendidas como instrumentos de aprendizaje, el conocimiento y la comunicación entre los miembros del grupo, el establecimiento de una integración social y la construcción de significados culturales que conforman su visión del mundo.

Palabras clave: Apicultura, Cosmos, Creencias, Símbolos, Uruçu boca-a-ingreso.

Abstract

"It is a sacred bee": symbolic dimension of creation of stingless bees in maroon communities in the area of Paraíba southern forest. Considering the importance of the symbolic dimension of bees raising, ie, the kosmos for the interpretation of the cultures the present study uses a ethnoecological and anthropological approach to discuss the rites, beliefs and myths involving meliponiculture in quilombola communities of Ipiranga and Gurugi, located in the state of Paraíba. With the method of participant observation, along to the realization of non-structured and semi-structured interviews with beekeepers noticed that a complex belief system involves specially the bee called urucu boca-de-renda (*Melipona scutellaris*) from their traditional management in the form of *cortiços*. The symbolic constructions reported here are understood as instruments of learning, knowledge and communication among group members, the establishment of a social integration and the construction of cultural meanings that form their worldview.

Key words: Meponiculture, Kosmos, Belief, Simbology, Uruçu boca-de-renda.

Introdução

O que Toledo e Barrera-Bassols (2008), denominam de *sabedoria tradicional* constitui um todo complexo estabelecido na inter-relação entre conhecimentos, práticas e crenças pertencentes às sociedades ditas tradicionais. Através desse saber tais sociedades realizam a apropriação da natureza permitindo, assim, sua manutenção e reprodução ao longo da história. Desse modo, os saberes tradicionais apenas podem ser compreendidos e interpretados quando imersos em seu contexto cultural e natural. Para o estudo dos saberes locais de uma comunidade particular a ser pesquisada, por exemplo, necessita-se analisar as relações existentes com suas práticas produtivas e seu sistema de crenças.

Assim sendo, configura-se a integração entre *corpus* (conjunto de conhecimentos e percepções), *praxis* (práticas produtivas) e *kosmos* (sistema de representações simbólicas), no chamado complexo *kosmos-corpus-praxis* (Toledo e Barrera-Bassols, 2008).

É importante destacar que esse todo complexo não pode ser entendido como um sistema fechado, mas aberto às interações cotidianas e troca de experiências entre os indivíduos de uma mesma comunidade e destes com os demais grupos sociais que mantenham contato. Um sistema dinâmico marcado pela dimensão temporal, que inclui a sucessão dia/noite, o ciclo anual, o ciclo geracional e a história transgeracional (Toledo e Barrera-Bassols, 2009). Esta variação temporal resulta na interação entre a experiência pessoal acumulada pelo indivíduo, a experiência socialmente compartilhada entre ele e os membros da sua geração e a experiência historicamente acumulada e transmitida por meio das gerações. A *sabedoria tradicional* é assim entendida como um sistema dinâmico aberto a fluxos culturais contínuos, em que os conhecimentos, além de serem transmitidos ao longo do tempo, também podem ser contestados (Barth, 2000).

No contexto de apropriação da natureza por essas sociedades ao longo dos tempos destaca-se um novo campo de ciência da conservação, a etnoconservação, que direciona seu foco para o manejo

sustentado dos recursos naturais por populações tradicionais e a contribuição destas para a conservação dos mesmos (Diegues, 2000). Dessa forma, a etnoconservação direciona seus estudos para a classificação dos elementos naturais segundo os mitos, valores e visões de mundo das populações tradicionais (Pereira e Diegues, 2010).

Tendo em vista a importância da dimensão simbólica da ação para a interpretação das culturas (Geertz, 1978), este artigo utiliza-se de uma abordagem antropológica, na qual o papel do antropólogo pode ser considerado como o de desvendar *evidências simbólicas* (Cardoso de Oliveira, 2007), para discutir alguns dos ritos, crenças e mitos (*kosmos*) que envolvem diferentes momentos da criação de abelhas sem ferrão nas comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi, localizadas no estado da Paraíba, nordeste do Brasil.

Ao discutir o papel central dos ritos na vida cotidiana, Langdon (2012) situa o rito numa noção geral que abrange um conjunto amplo e heterogêneo de eventos presente na vida contemporânea, sejam estes sagrados ou profanos, que constroem e expressam a vida social e individual. De tal modo, os ritos se configuram como eventos carregados de significados simbólicos (as “crenças”) que são aqui entendidos como instrumentos de aprendizagem e de comunicação, entre os integrantes do grupo, no estabelecimento de uma integração social e na construção de seus significados culturais.

Nessa perspectiva, o presente artigo analisa e discute aspectos que compõem o *kosmos* da criação de abelhas sem ferrão (meliponicultura) realizada em duas comunidades quilombolas do estado da Paraíba, nordeste do Brasil.

Material e Métodos

Descrição da área

As comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi localizam-se no município de Conde, estado da Paraíba (Figura 1), que dista cerca de 16 km da capital João Pessoa (07° 15'36" S e 34°54' 28" O) e situa-se na Mesorregião da Mata Paraibana e no território Zona da Mata Sul (Brasil, 2008). O município encontra-se inserido nos domínios

da bacia hidrográfica do rio Gramame, tendo como principais cursos d’água os rios: Gramame, Água Boa, Gurugi e Garaú, além dos riachos: da Bica, Ipiranga, Estiva e Pau Ferro. O clima é do tipo *Tropical Chuvoso* com verão seco e a vegetação é predominantemente do tipo *Floresta Subperenifólia*, com partes de *Floresta Subcaducifólia* e *Cerrado/ Floresta*. (Brasil, 2005).

As comunidades quilombolas encontram-se situadas lado a lado e localizam-se a cerca de 6 km do centro do

município do Conde (Figura 2), recebendo desta forma grande influência do meio urbano em sua caracterização política e socioeconômica. Segundo Silva e Dowling (2010), um total de cerca de 250 famílias convivem na localidade das duas comunidades e concentram sua fonte de renda principalmente na agricultura familiar e na pesca, além de outras atividades extrativistas. Além disso, preservam manifestações culturais que são bem representadas pela dança do *coco-de-roda*.

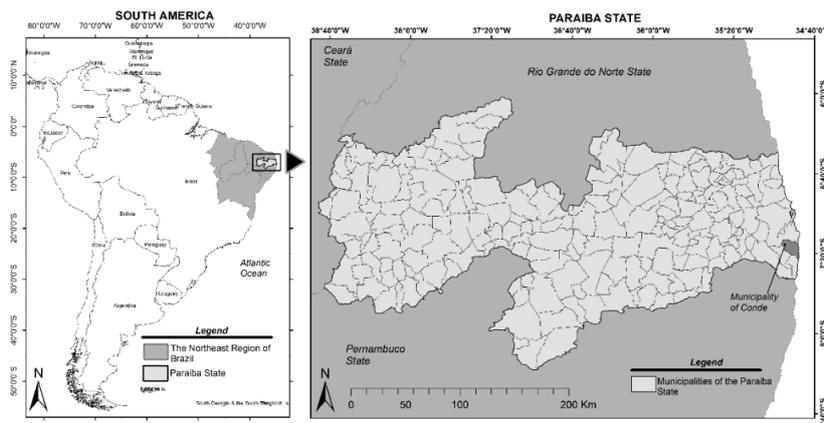


Figura 1. Mapa mostrando município de Conde (em destaque) localizado na Zona da Mata Sul do estado da Paraíba.

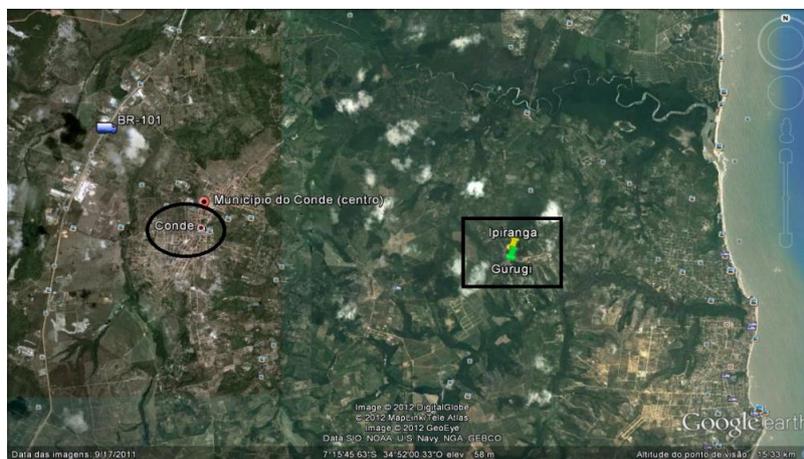


Figura 2. Visualização, a partir do Google Earth, das comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi (quadrado) e do centro do município de Conde (círculo).

Coleta e análise dos dados

A pesquisa de campo foi realizada entre os meses de maio de 2011 até novembro de 2012. Inicialmente foi utilizada observação participante (Gil, 1999), acompanhada de entrevistas informais e utilização de diário de campo (Haverroth, 2009). A escolha dos informantes da

pesquisa foi realizada através da técnica de seleção intencional “bola de neve” (“snow ball”) (Bailey, 1994), que consistiu no primeiro encontro com um meliponicultor da região que passou a indicar os outros, resultando no total de 10 criadores de abelhas sem ferrão. Estes meliponicultores estão divididos entre sete na comunidade de

Ipiranga e três na comunidade de Gurugi, possuem idades entre 27 e 87 anos e constituem oito homens e duas mulheres.

Com todos os informantes foram realizadas entrevistas não estruturadas e semi-estruturadas (Bernard 1994), sendo que as entrevistas não estruturadas foram efetuadas a partir da *metodologia geradora de dados* (Posey, 1987). Neste momento, foram realizadas visitas às colônias de abelha dos informantes, participação no processo de coleta do mel, entre outras atividades. Entre os entrevistados foram escolhidos "especialistas nativos" através do critério de autoreconhecimento e reconhecimento da própria comunidade como culturalmente competentes (Hays, 1976). Como complementar foi utilizado o método da história oral (Thompson, 1998) com a finalidade de contextualizar historicamente a relação das práticas e crenças dos meliponicultores com seu ambiente.

A pesquisa foi submetida e aprovada pelo comitê de ética da Universidade Estadual da Paraíba e o consentimento dos informantes para publicação dos resultados e quaisquer imagens que o acompanham foi obtido através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Além disso, foi concedida permissão das associações das comunidades (Associação da Comunidade Negra do Ipiranga e Associação da Comunidade Negra do Gurugi) para entrevistar os meliponicultores.

Os espécimes de abelhas coletados foram devidamente armazenados no Laboratório de Entomologia da UFPB e foram identificados pelo Prof. Dr. Celso Feitosa Martins.

A análise dos dados foi realizada a partir de uma abordagem essencialmente qualitativa (Amorozo e Viertler, 2010). As entrevistas foram fielmente transcritas e, quando necessário, foram verificadas a consistência e validade das informações coletadas a partir da criação de situações sincrônicas e diacrônicas (Maranhão, 1975). A análise segue a abordagem emicista-eticista, em que foi considerado o modo (*êmico*) como os membros da cultura sob estudo percebem, estruturam, classificam e articulam seu universo integrado ao modo

(*ético*) como o pesquisador vê a cultura do outro.

Resultados e Discussão

Segundo os informantes, o tradicional manejo na criação de abelhas sem ferrão nas comunidades de Ipiranga e Gurugi sempre se deu a partir da técnica do *cortiço*. Tal técnica consiste em remover troncos ociosos de árvores, onde estão instalados ninhos de abelha, e movê-los geralmente para o beiral do telhado das casas, facilitando assim a coleta do mel (Figura 3).

As abelhas manejadas pelos meliponicultores são a uruçú boca-de-renda (*Melipona scutellaris*), a moça-branca (*Frieseomelitta francoi*), a abelha-mosquito (*Plebeia flavocincta*) e a jandaíra (*Melipona subnitida*). A uruçú boca-de-renda, também denominada pelos entrevistados de *uruçú legítima* ou apenas *uruçú*, é a que possui maior expressividade na criação e manejo, executada por 9 dos 10 criadores (Figura 4). Segundo os entrevistados o manejo da uruçú é desenvolvido desde muito tempo pelos meliponicultores mais antigos das comunidades e, por conseguinte, é o manejo desta abelha que envolve a maioria das construções simbólicas aqui relatadas.

“É uma abelha sagrada”: simbologia da abelha uruçú e etnoconservação

A uruçú boca-de-renda é comumente denominada pelos meliponicultores como uma *abelha sagrada*, que costuma *rezar o ofício* periodicamente. Segundo eles, a reza acontece todos os sábados e também por todo o mês de maio, especificando ainda que geralmente elas rezam no horário das 18h. Desse modo, durante os sábados e o período completo do mês de maio os meliponicultores não coletam mel dos ninhos em respeito à oração das abelhas. Como narrado no depoimento seguinte:

Nesse mês (maio) eu não abro ela, não tem quem faça eu abrir ela. Porque ela tá “rezando o ofício”, o ofício o mês todo. [...] E pra ela “rezar o ofício” também é no dia de sábado, sabe? Sábado também reza. Mas chega o mês dela, o mês de maio. (Seu Curió, 87 anos, em 17 de maio de 2012).



Figura 3. Cortiço de abelha uruçú boca-de-renda (*Melipona scutellaris*) na comunidade de Gurugi, Paraíba.

A referência ao mês de maio e ao horário fixo da 18h pode representar uma interessante relação existente nas comunidades quilombolas entre as abelhas e a simbologia de Maria na doutrina cristã, já que este mês e horário são tradicionalmente dedicados a “Maria, mãe de Jesus” e que a maioria das famílias residentes nas comunidades se definem como católicas.

O mês de maio também é relacionado, segundo alguns entrevistados, a um momento importante para a colônia: a época de maior reprodução das abelhas. Como explanado na fala a seguir de um meliponicultor jovem quando perguntado acerca da época que abelhas possuem mais crias (também chamadas por eles de *fição*).

Mês de maio. É o mês que ela tá mais com fição. No mês de maio, você pode chegar de seis horas, seis e pouca perto do cortiço, sendo de uruçú, você só escuta ela “gruuuuuuu”. Muita gente fala que a abelha uruçú ela reza. Que todo mês de maio, o mês de maio todinho você chega ela tá zuando. Os outros meses não! O pessoal mais velho, antigo que fala isso, eu não sei se é verdade ou se não é. (Fábio, 32 anos, em 22 de maio de 2012).

A fala do informante deixa clara a relação existente entre a reprodução das abelhas no mês de maio e o momento de *rezar o ofício* que elas realizam neste mesmo mês. Essa relação ressalta o interdito ao mel neste mês, configurando-se assim como um



Figura 4. Destaque para abelha uruçú boca-de-renda (*Melipona scutellaris*) na entrada do ninho em cortiço. Comunidade de Ipiranga, Paraíba.

comportamento caracterizado pelo mínimo de perturbação aos ninhos sempre no mês de maio (já que neste período as abelhas *rezam*), o que acarreta em um tempo de “descanso” dado ao ninho no momento de reprodução e cuidado com as crias.

Ao estudar o cotidiano de pescadores no baixo São Francisco do estado de Alagoas, Marques (2001) observa o comportamento destes que “deixavam a lagoa descansar”, colocando assim em discussão a intencionalidade deste comportamento como um mecanismo eficiente na conservação. Léo-Neto (2011a) analisa as construções simbólicas sobre atividades cinegéticas entre os índios Atikum-Umã do estado de Pernambuco e define como “ciência da caça” o corpo de conhecimentos que está relacionado a “um respeito com a natureza respaldada em construções simbólicas que, direta ou indiretamente, atuam na conservação da biodiversidade (uma etnoconservação)”.

Conforme Diegues (2000), a etnoconservação pode ser vista como uma “nova ciência da conservação” que vem sendo construída, visando atender tanto às necessidades ambientais quanto culturais e que compreende as comunidades tradicionais como “aliadas natas nesse exercício”. Por esse ponto de vista, a diversidade biológica não se restringe a um conceito pertencente ao mundo natural; é também uma construção cultural e social. As espécies são objeto de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das

sociedades tradicionais [...]. (Diegues e Arruda, 2001, p.11)

Dedicando maior atenção à fala acima do jovem meliponicultor percebe-se que este tem conhecimento de que as abelhas *rezam o ofício*, porém contesta a veracidade da crença. Durante o período de pesquisa foi notório a presença de uma mudança de atitude dos criadores mais jovens em relação a algumas das construções simbólicas que permeiam a prática de meliponicultura exercida pelos criadores mais velhos, que frequentemente repreendem os questionamentos às crenças. Um total de 30 % dos meliponicultores, que são mais jovens, vêm utilizando caixas rústicas em substituição à técnica tradicional do *cortiço*, mesmo frente aos conflitos gerados com os mais velhos pelo uso da nova técnica das caixas que se apresenta desvinculada do caráter simbólico e ritual que acompanha a técnica do *cortiço*. Segundo os mais jovens, o manejo das colônias com as caixas rústicas é mais fácil e prático do que com o *cortiço*.

O que se percebe nas comunidades estudadas é um representativo processo de transformação das técnicas e ressignificação dos saberes acerca da criação das abelhas sem ferrão nas comunidades, que se ressalta na transmissão do conhecimento e no diálogo (muitas vezes conflituoso) entre as gerações, conferindo uma dinâmica cultural à atividade e afirmando que a tradição não é estática, mas se reconfigura a cada geração.

A feitura do cortiço (fabricação) e o comportamento da uruçu

A coleta do ninho de uruçu boca-de-renda para *feitura do cortiço* acontece ainda na mata (área de vegetação nativa), quando os meliponicultores avistam os ninhos nos troncos das árvores. Segundo eles, os ninhos são avistados a partir do *trabalho* das abelhas, ou seja, do movimento que elas realizam ao entrar e sair à procura de recursos alimentares. Assim, se a colônia estiver localizada acessivelmente em uma árvore baixa, o pedaço do tronco onde se encontra a colônia é retirado (com machado ou foice); já quando é mais alta, a árvore tem que ser derrubada para depois ser removida a parte do tronco.

Logo após, o mel deve ser extraído ainda na mata e, então, é colocado barro nas extremidades do tronco, que será deixado em

descanso na mata por um período em torno de oito dias, até que o *cortiço* pronto possa ser levado para os telhados das casas. Conforme os entrevistados, o período de oito dias deve ser sempre respeitado para que as abelhas se habituem ao *cortiço*. Além disso, o transporte do *cortiço* das matas para as casas deve ser realizado sempre à noite, já que o trabalho noturno das abelhas é menor, estando menos agitadas e com mais indivíduos dentro da colônia.

Nota-se que a *feitura do cortiço* envolve um conhecimento local acerca do comportamento biológico da abelha uruçu, a qual segundo os meliponicultores requer uma maior atenção e cuidado no manuseio de sua colônia, do contrário as abelhas podem abandonar o *cortiço* e migrar em busca da construção de um novo ninho. Nas palavras de um informante: “pra criar uruçu o capricho e o compromisso é maior”. Ainda nesse sentido, a uruçu é comumente adjetivada pelos moradores de *abelha sistrosa* em referência ao termo “sestroso”, utilizado para definir um indivíduo desconfiado ou inseguro.

Nesse mesmo contexto, é relatado que não se pode urinar perto do *cortiço*, pois a colônia também pode ir embora, como deixa evidente a fala a seguir:

É uma abelha que vai embora. É um processo desesperado. É uma abelha muito sistrosa. [...] Não se urina perto do cortiço, pra ela sentir catinga de urina. É muito sistrosa! (D. Lenira, 75 anos, em 07 de março de 2012).

Analisando os conceitos de *pureza* e *impureza* em diversas culturas, Douglas (1991) discute a simbologia de *perigo* e *poder* que acompanha o conceito de impureza e explica que geralmente os resíduos corporais são considerados impuros porque todas as margens são perigosas. [...] Qualquer estrutura de ideias é vulnerável nos seus limites. [...] É lógico que os orifícios do corpo simbolizem os pontos mais vulneráveis. A matéria que sai por estes orifícios é, evidentemente, marginal. Cuspe, sangue, leite, urina, fezes, lágrimas, ultrapassam os limites do corpo pelo simples fato de serem segregados. (Douglas, 1991, p.90).

Nas comunidades quilombolas estudadas a urina é, portanto, vista como sinal

de impureza que entrando em contato direta ou indiretamente (odor da urina) com o *cortiço* simboliza o perigo da colônia de abelhas abandonarem o ninho.

Douglas (1991) ainda ressalta que os conceitos de pureza e impureza não são absolutos e que remetem, respectivamente, às noções de ordem e desordem de uma dada cultura. Assim, segundo a autora não é por medo ou receio que evitamos a impureza, já que “eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio”.

“Se for tirar mel amanhã, já não faz ‘arte’ de noite”: abstinência sexual e participação feminina na coleta do mel

O principal rito envolve a fase de coleta do mel das abelhas. Após alocar o *cortiço* nas casas, os meliponicultores coletam o mel com uma periodicidade que varia de 6 em 6 meses, ou de 3 em 3 meses, dependendo do interesse do criador (Figura 5).

Durante a semana de coleta é praticada a abstinência sexual, geralmente num período de três dias antes do dia agendado para a coleta. Dessa forma, assim que agendado o dia, tanto o meliponicultor quanto outras pessoas que porventura ajudem



Figura 5. Momento de coleta do mel na comunidade de Ipiranga, Paraíba.

É percebido no trecho acima que o meliponicultor se refere nos termos “é obrigado você tá certa” e “se o cara fizer coisa errada” para explicar a restrição da

na coleta (sejam homens ou mulheres) precisam cumprir três dias anteriores de restrição sexual. Segundo os informantes, se não for cumprida tal exigência as abelhas mordem e machucam o meliponicultor durante a coleta, não permitindo que esta seja efetuada e, logo em seguida, toda a colônia pode ir embora do ninho e migrar para outra região. Tal aspecto do ritual foi narrado por um dos informantes, num primeiro momento em que a pesquisadora sugeriu acompanhar um dia da coleta do mel e então foi advertida da seguinte forma:

Agora tem uma coisa! É obrigado você tá certa, porque se não tiver certa você vai me complicar. Porque a abeia vai embora! [...] Quando eu vou abrir, “vou abrir pra semana”, aí eu aviso logo a meu filho “tal dia eu vou abrir essa abeia, viu?”. Aí pronto, ele já fica já preparado pra abrir. [...] Agora se o cara fizer coisa errada, num vá nem perto! A abelha não deixa o cara tirar e se tentar ela vai embora, porque ela não gosta. Desde a época do meu pai que ele falava isso. E é certeza mermo! (Seu Xirui, 64 anos, em 08 de maio de 2012).

relação sexual que deve haver antes da coleta do mel. Apenas depois do estabelecimento de uma relação mais próxima com os informantes é que foi esclarecida tal situação da abstinência sexual praticada por eles antes da coleta.

Em paralelo, práticas de restrição sexual são comumente registradas em distintos rituais de grupos de cultura negra, como por exemplo, no ritual de *fechar o corpo* na capoeira angola (González Varela, 2012), em rituais de iniciação do candomblé (Gorski, 2012), nos cultos umbandistas (Ferreira e Maia, 2011) e nos grupos de maracatu rural (Bonald Neto, 1991). Nos grupos de maracatu rural da Zona da Mata Pernambucana o caboclo de lança (personagem folclórico) cumpre abstinência sexual, a iniciar sempre alguns dias antes do carnaval. Bonald Neto em *Os caboclos de lança – azougados guerreiros de Ogum* relata tal fato ao transcrever trechos de uma entrevista com o caboclo de lança Severino Ramos da Silva, de Goiana, estado de Pernambuco. Em seu texto o autor explica:

[...] Por isso, antes de sair já na sexta-feira, começa a abstinência que faz o Caboclo, até a quarta-feira de Cinzas, não mais procurar mulher [...] a “rua” é sempre o exterior perigoso e repleto de riscos ocultos. Quem anda pelo “meio da rua” precisa estar “preparado” e protegido de todo o mal. (Bonald Neto, 1991, p. 284).

Casos em que o sexo masculino é posto em perigo em contato com o sexo feminino são mais comumente relatados, todavia o inverso também pode acontecer. Como entre os Lele do Congo, em que as mulheres deveriam privar-se de relações sexuais antes dos momentos de plantação de amendoim ou milho, como também, antes de ir à pesca e de fazer o sal ou a cerâmica (Douglas, 1991).

Discutindo questões de *poluição sexual*, Douglas (1991) afirma que em algumas culturas certos tipos de contatos que se julgam perigosos muitas vezes transportam uma carga simbólica, exprimindo assim uma ideia genérica da ordem social.

Existem crenças, por exemplo, segundo as quais cada um dos sexos constitui um perigo para o outro quando entram em contato por meio dos fluidos sexuais. [...] No domínio sexual, estas noções de perigo são a expressão de uma simetria ou de uma hierarquia. [...] Na minha opinião, seria melhor interpreta-las como a expressão simbólica das relações entre diferentes elementos da sociedade, como o reflexo duma organização hierárquica ou simétrica válida para todo o sistema social. (Douglas, 1991, p.8)

Nesse contexto, há uma restrição para a coleta do mel nas comunidades quilombolas aqui estudados em relação ao sexo feminino, visto que a mulher não pode se aproximar do ninho da abelha se ela estiver no ciclo menstrual ou mesmo no período de tensão pré-menstrual, mais conhecido como TPM. Dessa forma, a criação de uruçú nas comunidades se caracteriza como uma

atividade quase que exclusivamente do sexo masculino.

Em *De sangrias, tabus e poderes*, Cecilia Sardenberg propõe-se a “pensar a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica” e conclui que em muitas sociedades a menstruação é tida como agente poluidor, dotado de impurezas e/ou possuidor de poderes mágicos, geralmente maléficos, uma atitude que também se estende à mulher menstruada, em muitas sociedades a sua presença já traduz como um perigo em potencial. (Sardenberg, 1994, p. 32).

Ao citar exemplos extraídos de diferentes narrativas, a autora comenta casos que se assemelham ao das comunidades estudadas, como por exemplo, entre os Ojibwa, nativos do Canadá dedicados à caça, que consideram a proximidade da mulher menstruada “perigosa e maléfica àquela atividade fundamental à subsistência do grupo”.

Relevante destacar aqui a transcrição feita por Sardenberg (1994, p. 321) de um trecho da *História Natural*, de Plínio, o velho, obra publicada entre os anos 77-79 na era cristã, em que o autor faz advertências dos perigos que pode causar uma mulher menstruada. Plínio descreve que “nada é mais notável do que o fluxo menstrual das mulheres. Ao seu contato, o vinho novo azeda, as colheitas estragam, as plantas enxertadas morrem, as sementes dos jardins secam, [...] as colmeias morrem [...]” (grifo dos autores).

Desse modo, Sardenberg (1994, p.320) compreende que “o menstruar manifesta-se como fato social e cultural, implicando em crenças, condutas, atitudes ou mesmo rituais próprios associados às concepções nativas sobre a menstruação”. Tais concepções e costumes que envolvem a menstruação nas diferentes sociedades configuram-se como um “sistema de símbolos, significados e práticas inter-relacionados entre si”, estabelecendo assim o que se poderia chamar de “ordens prático-simbólicas da menstruação” (1994, p.334).

De forma geral, é percebido que as diferentes restrições e interdições apresentadas pelos meliponicultores na criação de abelhas sem ferrão visam a separação da meliponicultura (entendida como atividade ligada ao sagrado, pois “a abelha é sagrada”) daquelas práticas e

comportamentos admitidos como sujos ou perigosos, visto que, objetos e lugares sagrados costumam ser protegidos por nós das impurezas (Douglas, 1991).

De acordo com Douglas (1991), o sagrado é aquilo que se configura enquanto objeto de adoração de uma comunidade e que pode ser reconhecido nas regras que exprimem o seu carácter essencialmente contagioso.

O sagrado precisa de estar forçosa e continuamente delimitado por interdições. O sagrado deve sempre ser visto como contagioso porque as relações que se estabelecem com ele se exprimem obrigatoriamente nos ritos de separação e de demarcação e na ideia de que é perigoso ultrapassar certos limites. (Douglas, 1991, p.20)

Enxameação e morte do meliponicultor

A enxameação ou enxameagem é um processo complexo e demorado através do qual a colônia de abelhas sem ferrão se divide e se reproduz. Nele um grupo de abelhas operárias migra para a região do novo ninho levando consigo alimento (mel) e materiais de construção (cerume e resina) retirados da colônia-mãe. Quando o novo ninho está pronto a rainha virgem migra acompanhada de várias operárias, as quais ainda continuarão por algum tempo a ir e vir entre a colônia-mãe e a colônia-filha, trazendo alimentos e materiais de construção (Nogueira-Neto, 1997).

Nas comunidades quilombolas estudadas, quando as abelhas fazem enxameação e ameaçam migrar em busca de novo lugar para nidificar, os criadores colocam um pano de cor vermelha sobre os *cortiços* (Figuras 6 e 7). Segundo eles, ao sobrepor o pano vermelho sobre as colônias, estas diminuem a movimentação, se acalmam e desistem da migração. Foi percebido, assim, que os meliponicultores acreditam que nos momentos de enxameação existe o perigo de que toda a colônia migre em busca de um novo ninho e para evitar tal comportamento utilizam um pano vermelho para acalmá-las. Desse modo, é comum ver alguns *cortiços* em determinadas épocas do ano com panos vermelhos sobrepostos, os quais podem ser até mesmo uma camisa vermelha, desde que

pertença a algum homem e nunca uma camisa feminina.

De forma semelhante, quando o meliponicultor morre, em seu *cortiço* deve ser sobreposto um pano de cor preta sobre o ninho. Assim, literalmente, a colônia precisa *botar luto*, como relata abaixo um dos informantes:

É tão tal que quando a pessoa morre, o dono morrer, tem que botar luto no cortiço, se não ela vai s'imbora. O caso é sério! (Seu Pedro, 79 anos, em 18 de abril de 2012).

É conhecido por todos os meliponicultores o caso ocorrido na morte do meliponicultor S. Geovani, da comunidade de Gurugi. O caso foi relatado em uma entrevista conjunta com a esposa e o filho deste meliponicultor, os quais ainda hoje manejam o *cortiço* deixado pelo marido. Quando do enterro de S. Geovani é contado que as abelhas fizeram uma enxameagem sobre o caixão, e por isso, sua família imediatamente colocou um pano preto sobre o *cortiço*, deixando a colônia também de luto.

Assim, as abelhas permaneceram no *cortiço*, que hoje em dia é manejado pelo seu filho e esposa. Nesse ponto, percebe-se que a crença local deixa evidente a relação entre o comportamento natural da abelha de enxameação e o ritual fúnebre no momento da morte do meliponicultor.

Na cosmologia das comunidades, a relação estreita mantida entre a abelha e o meliponicultor durante sua vida faz com que esta participe do momento ritual realizado quando da morte do criador (neste caso, o enterro) e possa até mesmo abandonar o *cortiço* em busca de outro ninho.

Schechner (2012) ao discutir as semelhanças e diferenças entre os rituais humanos e dos outros animais ressalta que os animais dotados de um sistema nervoso simples, como insetos e peixes, realizam rituais geneticamente fixados (como exemplo a abelha e a enxameação) e não teriam a capacidade de aprender, mimetizar e improvisar.

Nesse contexto o autor ressalta que “as abelhas não podem improvisar, alterar os padrões básicos do movimento, ou expressar seus sentimentos”. No caso das comunidades quilombolas estudadas, a crença local

diverge desse pressuposto, já que para os meliponicultores as abelhas seriam capazes de expressar seus sentimentos quando da morte do meliponicultor, participando do enterro e, até mesmo, podendo abandonar o *cortiço*, estabelecendo assim a enxameação não apenas como um ritual geneticamente fixado, mas que é influenciado pelas atitudes e rituais humanos.



Figura 6 e 7. À esquerda: pano vermelho posto sobre o cortiço visando acalmar a colônia nos momentos de enxameação. À direita: imagem aproximada. (Comunidade de Ipiranga, Paraíba).

Ciência das abelhas: o mito da produção do mel

Quando indagados sobre a fabricação do mel pelas abelhas, há consenso entre os meliponicultores de que tal processo corresponde à *Ciência* das abelhas e que é muito difícil de ser esclarecido pelo ser humano, já que todo o procedimento é mantido em segredo dentro da colônia. Acerca de tal segredo é narrado um pequeno

mito que envolve a curiosidade humana e a *Ciência* preservada pelas abelhas, a seguir.

Disse que uma vez o camarada, um cientista, foi e disse:

- Eu tenho que ver como a abeia trabaia. Eu vejo tudo, porque eu não vejo ela trabaia? Vou botar numa vasilha de vidro, quero ver se ela não trabaia! Ela faz o mel, sem fogo, sem nada e dá o ponto! Como é?!

Aí pegou um vidro grande, botou as abeia e saiu. Depois, as abeia começaram a trabaia, pra lá e pra cá. E lá vai passando cera... Quando ele viu o vidro tava todo tapado por dentro, aí ela fez a cera. Tapou tudo! Só deixou a boca (entrada do ninho), porque pela boca ele não via nada!

(Seu Pedro, 79 anos, em 18 de abril de 2012).

O mito reforça a ideia de que o ser humano, mesmo sendo ele um “cientista” não é permitido pelas abelhas a conhecer o processo de fabricação do mel, pois esta é a

“*Ciência*” mantida em segredo por esses animais.

De forma análoga, tal afirmação também é relatada entre outros grupos “tradicionais” que criam abelhas sem ferrão, como constatado por Léo-Neto (2011b) quando se propõe a analisar o complexo simbólico e ritualístico do mel e das abelhas sem-ferrão entre os índios Atikum do estado de Pernambuco e mostra que para esse grupo a produção do mel também é configurada como uma “*Ciência*” e que seria a abelha-rainha a encarregada de “guardar o segredo”.

Nesse contexto, o autor faz um paralelo entre a “*Ciência*” da abelha-rainha e a “*ciência do índio*”, que segundo Grünwald (1993) 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”.

Da mesma forma, Oliveira (2002) relata que os seringueiros e os Kaxinawá do Alto Rio Juruá no estado do Acre afirmam que o modo como é produzido o mel é um mistério, apresentado por eles como a “grande ciência das abelhas”.

Dessa maneira, percebe-se a presença do segredo/mistério como recorrente na prática de criação de abelhas sem ferrão entre grupos tradicionais brasileiros, grupos estes caracterizados pela transmissão transgeracional dos conhecimentos e por uma tradição oral, como no caso das comunidades quilombolas aqui estudadas, em que o segredo permeia a simbologia da abelha urucu boca-de-renda considerada um animal sagrado que mantém o mistério para os humanos da fabricação do seu mel.

Considerações finais

Os dados da pesquisa revelam que a criação de abelhas sem ferrão nas comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi é permeada por um intrincado sistema de construções simbólicas, representado por crenças, ritos e mitos, cuja análise é de fundamental importância para a compreensão do desenvolvimento da atividade nessa região da Zona da Mata Sul Paraibana. Essas construções envolvem principalmente a abelha nativa denominada urucu boca-de-renda (*Melipona scutellaris*), que tradicionalmente é manejada dentro dos próprios troncos de árvores em que o ninho das abelhas foi encontrado, a partir da técnica de manejo chamada de *cortiço*. Tal técnica vem sendo substituída pela utilização de caixas rústicas, especialmente por alguns dos meliponicultores mais jovens.

Esses meliponicultores se distinguem dos mais velhos pela curiosidade na experimentação de novas técnicas e por suas práticas se apresentarem menos arraigadas aos costumes tradicionais da meliponicultura, sobretudo no tocante aos ritos e práticas simbólicas.

Todavia, o que se constatou é que as comunidades vêm passando por um representativo processo de transformação das técnicas e ressignificação dos saberes acerca da criação das abelhas sem ferrão afirmando, dessa forma, a dinamicidade da tradição que se reconfigura a cada geração. De fato, o que se vê em grande parte desses casos é a realização de práticas que unem ao mesmo tempo (mas não sem conflitos) os conhecimentos dos mais velhos e as novas concepções dos mais jovens.

A representação da abelha como ser sagrado e todas as construções simbólicas envolvidas, como a abstinência sexual praticada dias antes da coleta do mel, a restrição da participação feminina nas atividades, as crenças acerca do momento de morte do meliponicultor e os mitos, são aqui compreendidas em um conjunto mais amplo que abarca os conhecimentos e práticas produtivas na constituição do pensamento-linguagem do meliponicultores para o estabelecimento de uma integração social e da formação de uma lógica culturalmente específica.

Somente a partir da análise desse conjunto complexo é possível compreender as relações estabelecidas entre o conhecimento, a interpretação e o manejo dos recursos naturais pelas comunidades quilombolas estudadas na construção da sua visão de mundo.

Agradecimentos

A todos os meliponicultores das comunidades quilombolas de Ipiranga e Gurugi e a Rafael Leal Matos da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) pela revisão antropológica.

Referências

- AMOROZO MCM and VIERTLER, RB. 2010. A abordagem qualitativa na coleta e análise de dados em etnobiologia e etnoecologia. In: ALBUQUERQUE UP; LUCENA RFP; CUNHA LVFC. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: NUPEEA, pp.65-83.
- BAILEY K. 1994. **Methods of social research**. 4 ed. Nova Iorque: The Free Press, 588p.
- BARTH F. 2000. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: Fredrik Barth (organização de Tomke Lask), **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria,
- BERNARD R. 1994. **Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches**. Thousand Oaks, Sage Publications.
- BONALD NETO O. 1991. Os caboclos de lança – azougados guerreiros de Ogum.

- In: SOUTO MAIOR, M.; SILVA, L. D. **Antologia do Carnaval do Recife**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, pp. 279-295.
- BRASIL. 2005. Ministério de Minas e Energia. Secretaria de Geologia, mineração e transformação mineral. **Diagnóstico do município de Conde**. Recife, p. 4.
- BRASIL. 2008. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Secretaria de Desenvolvimento Territorial. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável da Zona da Mata Sul Paraibana**.
- CARDOSO DE OLIVEIRA LR. 2007. **O Ofício do Antropólogo, ou Como Desvendar Evidências Simbólicas**. Série Antropologia, vol. 413, Brasília: DAN/UnB.
- DIEGUES AC (org.) 2000. **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Hucitec.
- DIEGUES AC and ARRUDA RSV (Org.). 2001. **Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP.
- DOUGLAS M. 1991. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Rio de Janeiro: Edições 70.
- FERREIRA AC and MAIA AM. 2011. A Umbanda e sua manifestação na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade. **Anais do XII Simpósio da ABHR, Juiz de Fora (MG)**.
- GIL AC. 1999. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas S.A.
- GEERTZ C. 1978. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GONZÁLEZ VARELA S. 2012. Cosmología, simbolismo y práctica: el concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira angola. **Maguaré**, v. 26, n. 2.
- GORSKI C. 2012. Ritual de iniciação no candomblé de *ketú*: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, ano 3, nº 4, jul.
- GRÜNEWALD RA. 1993. **“Regime de Índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ.
- HAVERTH M. 2009. Experiências de pesquisa de campo em etnobiologia: relatos e reflexões. In: ARAÚJO TAS and ALBUQUERQUE UP (orgs.). **Encontros e desencontros da pesquisa etnobiológica e etnoecológica: os desafios do trabalho em campo**. Recife: NUPEEA, pp. 181-203.
- HAYS TE. 1976. An empirical method for the identification of covert categories in ethnobiology. **American Ethnologist** 3(3): 489–507.
- LANGDON E J. 2012. Rito como conceito-chave para compreensão de processos sociais. In: LANGDON EJ and PEREIRA EL (orgs.). **Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo**. Florianópolis: UFSC/Dep. de Antropologia.
- LÉO NETO NA. 2011a. **A “ciência da caça”: estratégias e construções simbólicas sobre as atividades cinegéticas entre os índios de Atikum-Umã (pe)**. Dissertação (Zoologia). UFPB.
- LÉO NETO NA. 2011b. **“Na lição da abeiamestra”: Análise do complexo simbólico e ritualístico do mel e das abelhas sem-ferrão entre os índios Atikum**. Dissertação (Ciências Sociais). UFCG.
- MARANHÃO T. 1975. **Náutica e classificação ictiológica em Icarai, Ceará: um estudo em antropologia cognitiva**. Tese. UNB. Brasília, DF, Brasil. 170 pp.
- MARQUES JGW. 2001. **Pescando pescadores: uma etnoecologia abrangente no baixo São Francisco**. São Paulo: NUPAUB-USP.
- NOGUEIRA-NETO P. 1997. **Vida e criação de abelhas indígenas sem ferrão**. São Paulo: Editora Nogueirapis.
- OLIVEIRA ML. 2002. As abelhas sem ferrão na vida dos seringueiros e dos Kaxinawá do Alto rio Juruá, Acre, Brasil. In: CUNHA MC da and ALMEIDA MB. de. **Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras. pp.615-630.

- PEREIRA, BE and DIEGUES, AC. 2010. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. In: **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n.22, p.37-50, Ed. UFPR.
- POSEY DA. 1987. Introdução - Etnobiologia: teoria e prática. In: Ribeiro B (ed.). **Suma etnológica brasileira**. Petrópolis: ed. Vozes, 2ª ed, v. 1, pp. 15-25.
- SARDENBERG CMB. 1994. De sangrías, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica. **Estudos Feministas**, vol. 2, nº 2, pp. 315-345.
- SCHECHNER R. 2012. Ritual. In: LIGÉRIO Z. (org.) **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X.
- SILVA SDM. and DOWLING GB. 2010. O universo feminino retratado nos cocos de roda, em três Comunidades Quilombolas no estado da Paraíba. In: **Diásporas, Diversidade, Deslocamentos**. Fazendo Gênero 9, pp. 1-11.
- THOMPSON P. 1998. **A voz do Passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TOLEDO V and BARRERA-BASSOLS N. 2008. La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: **Icaria**.
- TOLEDO V and BARRERA-BASSOLS N. 2009. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba: UFPR. n. 20, pp. 31-45.