

## A UTILIZAÇÃO RITUAL DE INSETOS EM DIFERENTES CONTEXTOS SOCIOCULTURAIS

ERALDO M. COSTA NETO

Universidade Estadual de Feira de Santana, Departamento de Ciências Biológicas, Lab. de Etnobiologia. Km 03, BR 116, Campus. 44031-460, Feira de Santana, Bahia, Brasil. (eraldont@uefs.br)

**(A utilização ritual de insetos em diferentes contextos socioculturais)** – O presente artigo descreve brevemente o uso ritual de insetos em diferentes contextos culturais ao redor do mundo. Desde os tempos antigos, esses animais vêm desempenhando papéis significativos na religião, mitologia, ritos, crenças e medicina mágica de vários povos. Em algumas partes do Brasil, os insetos são o principal ingrediente usado na preparação de *pembas*, as quais são empregadas para purificar casas e proteger os indivíduos contra influências maléficas (mau-olhado) ou mesmo transferir essas influências para determinadas pessoas. O envolvimento de insetos na vida diária dos seres humanos mostra o quanto esses organismos são importantes. Portanto, eles merecem uma melhor consideração por parte dos cientistas, especialmente dos etnoentomólogos

**PAVRAS-CHAVE:** Inseto, etnoentomologia, etnozoologia, culturas de folk, magia.

**(The ritual use of insects in different socio-cultural contexts)** – The ritual use of insects in different cultural contexts throughout the world is briefly described. These animals have been playing important roles in religion, mythology, rites, beliefs, and magical medicine of different peoples since ancient times. In some parts of Brazil, insects are the main ingredients used to make *pembas*, which are employed to purify houses and to protect people against malefic influences (evil eye) or even to transfer those influences to certain individuals. The involvement of insects in the ordinary life of human beings shows the importance of these organisms. So, they deserve a better consideration from scientists, particularly from ethnoentomologists.

**KEY WORDS:** Insect, ethnoentomology, ethnozoology, folk cultures, magic.

### INTRODUÇÃO

“If a black beetle [*Blatta orientalis*] enters your room, or flies against you, illness and perhaps death will soon follow”.

Cowan (1865 in Roth & Willis, 1957).

Dentre as diversas interações que a espécie humana mantém com os animais, destaca-se a interação místico-religiosa, a qual é freqüentemente negligenciada por situar-se na dimensão ideológica (crenças, ritos, mitos etc.) e, devido a um viés etnocêntrico, por ser considerada como folclore de sociedades indígenas, tradicionais e terceiro-mundistas. De acordo com José Geraldo W. Marques (obs. pess.), a interação etnozoológica místico-religiosa pode ser dividida em cinco subtipos: sacrificial (p. ex., imolação de animais em homenagem às divindades); simbólica (p. ex., Cordeiro de Deus, Pomba da Paz); divinatória (p. ex., jogo de búzios); iniciática (p. ex., ritos de passagem); e ritualística (p. ex., usar cauda de coelho como amuleto). Vogel *et al.* (1998) afirmam que o uso místico-religioso de animais, na relação dos homens com os deuses, é necessário para abrir o caminho em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma da existência dos seres humanos. A galinha-d'angola (*Numida meleagris*), por exemplo, está presente nos mais importantes ritos do Candomblé (culto afro-brasileiro) por representar, entre outras coisas, o elemento primordial nos

mitos de criação e o alimento de deuses e de homens (Vogel *et al.*, 1998). Lody (1979) corrobora a importância do uso ritual de animais nos cultos afro-brasileiros ao dizer que “o sangue e a carne em oferecimento cerimonial estabelecem os elos necessários à perpetuação das propriedades das divindades africanas nos terreiros”.

O animal inteiro ou suas partes pode ter múltiplos propósitos em um contexto ritual (Santos, 1960; Souza, 1994; Strand, 2000). Como filtros de amor, por exemplo, os amantes costumam usar fórmulas fabricadas com corações de pombos, testículos de coelho e de galo, fígado da hiena, olhos de gato no cio, sapos, serpentes, entre outros animais (César, 1975). Nas áreas secas da Nigéria, produtos animais são utilizados nas cerimônias culturais (p. ex., funerais e posse de líderes), nos ritos tradicionais (p. ex., invocar e apaziguar deuses e feiticeiros), bem como constituem parte significativa da farmacopéia tradicional (Adeola, 1992). Na magia homeopática ou imitativa, determinadas qualidades atribuídas aos animais podem ser transferidas para o homem. Tais transferências podem ocorrer através da inalação, ingestão ou mesmo unção (Radbill, 1976). Por exemplo, os Inuit da Terra de Baffin crêem que se uma porção dos intestinos de uma raposa for colocada sob os pés de um bebê do sexo masculino, este se tornará um adulto ativo e tão hábil em caminhar sobre o gelo fino quanto a própria raposa (Frazer, 1982).

No que se refere aos insetos, muitas espécies desempenharam e ainda desempenham papéis importantes na religião, mitologia, ritos, crenças e sistemas mágico-medicinais de diferentes povos (Posey, 1978, 1987; Silow, 1983; Hogue, 1987; Ratcliffe, 1988; van Huis, 1996; Lévi-Strauss, 1991; Cherry, 1993; Cambefort, 1994; Capinera, 1995; Carrera, 1995; Iroko, 1996; Shepard Junior, 1999; Athayde, 2000; Karadimas, 2000). Como exemplos, citam-se: o louva-a-deus, considerado um importante deus da criação na mitologia dos Bosquímanos que vivem no deserto do Kalahari (Hogue, 1987); borboletas, mariposas e libélulas, que são figuras proeminentes nos mitos e rituais dos índios Hopi (Cherry, 1997) e Dakota (Grimmell, 1899). Também os insetos podem transferir qualidades aos humanos. Os antigos chineses colocavam jades funerárias no formato de cigarras sobre as línguas dos mortos para induzir à ressurreição (Riegel, 1994); na Finlândia, meninos comem formigas na primavera para crescerem fortes (Radbill, 1976).

Para os Chontal de Nacajuca, Tabasco (México), as abelhas sem ferrão têm um valor religioso importante e são consideradas como benditas. A cera é usada na fabricação de velas para adoração dos santos católicos (Vásquez-Dávila & Solís-Trejok, 1991). Esses autores também afirmam que na região de Guatacalca, o mel de *Melipona beechei* é utilizado basicamente na elaboração de doces de caráter ritual.

Considerando-se que a bibliografia referente ao uso ritual de insetos se encontra dispersa, este artigo apresenta o tema em diferentes contextos socioculturais, tanto passados quanto presentes, objetivando chamar a atenção para um campo de estudo da Etnoentomologia que deveria ser mais apreciado por entomólogos, antropólogos e etnobiólogos.

### O USO RITUAL DE INSETOS EM DIFERENTES CULTURAS

Desde tempos remotos que os insetos vêm tendo importância ritualística. No Egito Antigo, besouros escarabeídeos, especialmente os da espécie *Scarabeus sacer*, representavam o deus Khepri (Kritsky, 1991; Jeanson, 1995; Houlihan, 1996). Um escaravelho colocado no lugar do coração (“amuleto de coração”) de uma múmia significava renascimento (Kritsky, 1991). Os antigos romanos usavam a cabeça do besouro *Lucanus cervus* (Coleoptera, Cerambycidae) incrustada em esmeraldas e suspensa em correntes como amuletos que protegiam contra todas as influências malélicas e que também tratavam de inúmeras doenças (Lenko & Papavero, 1996). Esses dois autores também citam o uso de chifres de besouros da subfamília Dynastinae na forma de pulseiras e colares como protetores ou talismãs. Belzebu, um dos governantes do inferno conforme as demonologias muçulmana e cristã,

foi a encarnação de um antigo deus cultuado no Mediterrâneo oriental – era representado sob a forma de uma mosca (King, 1996).

Na Idade Média, as “bruxas” utilizavam a mariposa esfinge-cabeça-de-morte (*Sphinx atropos*) em suas poções (Levy & Machado, 1999). Não só os insetos eram empregados diretamente, como a idéia de bruxas poderem se transformar em borboletas noturnas e morcegos era muito comum (Del Priore, 1999). No Brasil de meados do século XVIII, “Luzia da Silva Soares foi acusada de bruxaria por entrar pelo buraco de uma janela para chupar o sangue de uma criança, metamorfoseada em borboleta” (Souza, 1994). Ainda hoje, o surgimento de mariposas (especialmente as da família Sphingidae) dentro das residências é tido como um prenúncio da morte de um dos moradores.

No México central, *Edessa cordifera* e outras espécies de percevejos (Hemiptera) são consideradas como pequenos animais sagrados que desempenham papéis importantes na religião, esoterismo, mitos e crenças (Ramos-Elorduy, 2000). No simbolismo desse país, enquanto borboletas são símbolos de renascimento, regeneração, alegria e divertimento (Cherry, 1997), outros insetos têm usos menos nobres. Os feiticeiros da etnia Hñähñu do Vale do Mezquital, no estado de Hidalgo, usam grilos (*Gryllus assimilis*) para envenenar seus inimigos. O pó de um grilo seco e moído é colocado na comida ou na bebida do indivíduo sem que este saiba. O animal provoca uma reviravolta no estômago, causando-lhe a morte (Maya, 2000). Outras culturas também utilizam grilos para infligir malefícios. Na Malásia, por exemplo, grilos-vampiros são empregados por esposas ciumentas para atingir suas rivais ou os filhos destas (Weiss, 1930).

Entre os índios Navaho (sudoeste dos Estados Unidos), Wyman & Bailey (1964) registraram que os “ferrões” coletados de abelhas, vespas, formigas-chiadeiras (Mutillidae), entre outros insetos, eram secos e pulverizados pelos feiticeiros da tribo e colocados no alimento das vítimas ou assoprados sobre elas. Dentre os insetos com os quais esses índios convivem, as formigas são muito temidas provavelmente porque, como os outros moradores dos mundos inferiores, elas estão associadas com a bruxaria.

Os Bambara, que constituem o maior grupo étnico em Mali, África ocidental, acreditam que quando alguém mata um inseto ou outro animal qualquer, o *nyama* (algo como o espírito) deste pode se voltar contra o indivíduo e causar-lhe danos (Imperato, 1977). O povo Bafia que vive no Camarão atribui efeitos malélicos a determinados insetos, uma vez que alguns são vistos como condutores de espíritos ameaçadores ou doenças; outros são considerados benéficos, sendo usados como remédios, protetores ou portadores de boa sorte (Guarisma, 2000). Tanto na Nigéria como na República do Benin, os ninhos

de vespas domésticas e do campo são alguns dos ingredientes utilizados em preparados para fazer o indivíduo vomitar, ter diarreia e empobrecer-se, enquanto que escaravelhos são utilizados quando se quer enlouquecer alguém (Fatumbi, 1996). Certas tribos do Senegal a Burkina Faso acreditam que os escaravelhos são enviados pelos feiticeiros, sendo portadores de males ou doenças e um inseto em vôo deve ser evitado, particularmente se tenta pousar em alguém (van Huis, 1996). Os beduínos do Egito usam a espécie *Scarabaeus sacer* em ritos de passagem: jovens de 11 a 12 anos devem comer esse besouro (Bristowe, 1932). Vê-se, então, que a crença na feitiçaria está tão arraigada na cultura dos povos indígenas africanos que exerce influência sobre todas as fases da vida de um indivíduo, desde o nascimento até sua morte (Shampo & Kyle, 1991).

De acordo com Cesard *et al.* (2003), a manipulação de insetos é muito comum na região amazônica. Esses autores afirmam que os insetos sociais, especialmente as formigas, têm um papel crucial nos sistemas simbólico e ritual para os povos indígenas da Amazônia. Os índios Maué, por exemplo, empregam tocandiras (*Paraponera clavata*) nas cerimônias de iniciação e como prova da virilidade dos candidatos ao casamento (Lenko & Papavero, 1996). Entre os Apalaí, centenas de vespas vivas (ou, às vezes, formigas-de-correição) são fixadas em uma caixa e esta é aplicada nos corpos de jovens rapazes nos rituais de puberdade (DeGoerje *in* Cesard *et al.*, 2003). Entre os Desâna, as meninas que têm sua primeira menstruação comem formigas-saúva torradas dentro de um ritual fechado como parte de sua cerimônia de iniciação (Baleé, 2000). Para os índios Jívaro e Canela, certos insetos peçonhentos são considerados demônios, sendo que os Canela dão devida atenção à “vespa negra” (Pompilidae?) e à “grande formiga negra” (Ponerinae?), cujos ferrões são comparados às flechas mágicas dos feiticeiros (Weiss, 1930). Entre os índios Guarani, *Kavusú Ypy* ou vespa eterna é um aliado e conselheiro importante do curandeiro da tribo, trazendo-lhe mensagens das regiões celestiais que só o xamã é capaz de interpretar (Cadogan, 1973). O autor também registra que entre os índios Chiripá essa entidade mítica é objeto de uma dança ritual. Já os índios Kayapó criam abelhas sociais sem ferrão (Meliponinae) simplesmente pela fascinação que demonstram por esses insetos, uma vez que o modelo natural do universo Kayapó é representado, simbolicamente, pela estrutura dos ninhos de vespas do gênero *Polybia* e, cerimonialmente, na cera de abelhas empregada na confecção do capacete *mekutôm* (Posey, 1979). Os espécimes solitários, por sua vez, estão associados com a manipulação de espíritos, sendo ingredientes importantes nas poções mágicas dos xamãs (Posey, 1983). No que diz respeito à vespa da espécie *Polybia ignobilis*, os índios Yukpa da Colômbia usam-na

em um ritual que segue ao nascimento de um menino. O estoicismo e resistência silenciosa do pai diante das ferroadas extremamente dolorosas das vespas é um sinal de sua bravura e masculinidade, características que são transmitidas à criança pelo ritual (Ruddle, 1973).

Ainda na região da bacia amazônica, acredita-se que o hemíptero localmente conhecido como jequitiranabóia (*Fulgora latermaria*) é mortal para homens, plantas e animais. Na Costa Rica, existe a crença de que uma pessoa jovem “ferroada” pelo inseto deve ter relações sexuais em menos de 24 horas, ou morrerá. Diz-se ainda que, se a vítima é um homem, uma virgem seria o melhor antídoto. De modo semelhante, a expressão “*picado por la machaca*” é aplicada, na Colômbia, a quem exibe grande apetite sexual (Costa Neto, 2003). Provavelmente devido aos “terríveis poderes” do inseto, os feiticeiros de muitas tribos carreguem-no em seus sacos de amuleto (O’Brien & Wilson, 1985).

É bastante comum a idéia de doenças e enfermidades serem causadas pelos espíritos vingadores de insetos e outros invertebrados malevolentes. Os índios Yora/Yaminahua da Amazônia peruana, por exemplo, atribuem a origem de dores no coração e dores epigástricas ao espírito da abelha mangangá (Shepard Junior, 1999). De acordo com Lévi-Strauss (*apud* Shepard Junior, 1999), a crença nos espíritos vingadores de insetos que picam (ferroam) faz parte do folclore da América do Sul, que associa vespas e abelhas a uma variedade de forças míticas. Contrários a essa idéia, os índios Kaingang do sul do Brasil acreditam que o espírito do morto, após um período de existência humana no mundo paralelo, transforma-se em um animal pequeno; após uma segunda morte transforma-se em um pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma formiga. É por essa razão que os Kaingang jamais matam esses insetos (Cesard *et al.*, 2003). Entre o povo Azande, há a crença de que suas almas vagueiam na noite como vaga-lumes (Geertz, 1999). Na região dos caçadores de cabeça do rio Amazonas existe uma grande lagarta de pêlos chamada de *wambángu* que é usada pelos indígenas para fins de encantamento. Os feiticeiros das tribos locais misturam uma cocção contendo os pêlos venenosos, passando-a em uma flecha. Então, com um encantamento, a flecha é atirada ao ar na direção da vítima a ser enfeitiçada (Clausen, 1971).

No interior do estado de Pernambuco, nordeste do Brasil, o rapaz desejoso de possuir uma moça deve torrar uma libélula (Odonata) e reduzi-la a pó, o qual deve ser jogado sobre o lugar onde a moça urinou (César, 1975). Nas zonas rurais do estado de Alagoas, mamangabas (Hymenoptera, Bombinae) são usadas como filtros de amor, devendo-se o pó do inseto torrado ser colocado na areia, no orifício produzido pelo jato de urina da mulher desejada, que após este procedimento correrá para os braços do

autor da magia (Lenko & Papavero, 1996). Finalidade semelhante tem o cavalo-do-cão (Hymenoptera, Pompilidae) para os moradores do entorno da Usina Hidrelétrica de Xingó, localizada entre os estados de Alagoas e Sergipe. O pó do inseto torrado deve ser colocado na bebida, na comida ou em qualquer outro lugar que toque a boca da garota por quem se está apaixonado (Lima, 2000).

Com relação aos besouros, Lenko & Papavero (1996) registraram que os africanos originários da Guiné e do Sudão fazem um feitiço chamado *Edifá* objetivando a retenção de amantes. O feitiço consiste em uma forquilha de pau preparada com besouro (espécie não determinada), algodão, linhas e ervas. De fato, os besouros são símbolos de vitalidade sexual desde os tempos do Egito Antigo, considerados muito eficazes quando usados nos feitiços de amor. Por outro lado, besouros também são tidos como portadores de má sorte, mau agouro e enviados do demônio. Existe até uma lenda brasileira, “O homem que virava besouro”, que narra as qualidades vampirescas desses insetos (Magalhães, 1960 *apud* Lenko & Papavero, 1996).

No estado da Bahia, a utilização ritual de insetos tem sido constatada em diferentes localidades. Entre os índios Pankararé que vivem na aldeia Brejo do Burgo, ninhos de vespas são utilizados para fazer “mandigas” (dados não publicados). Dias (1999), ao realizar um estudo etnoentomológico no povoado de Mombaça, no município de Serrinha, encontrou dificuldades em obter informações dos moradores sobre as etnoespécies de vespas da região porque eles temeram que os insetos iriam ser coletados para se fazer “macumba”. Melo (1999) registrou o uso de defumadores feitos com ninhos de vespas no povoado Fazenda Matinha dos Pretos, os quais são recomendados para tratar o indivíduo contra “mufina” (mau-olhado?), preguiça, derrame e corpo quebrado (?). Ainda nessa mesma localidade, Veiga (2000) registrou a utilização ritualística de insetos e de outros animais (p. ex., cobras, sapos, morcegos, aranhas etc.). Esses animais participam como ingredientes na preparação de pembas. Pemba é um tipo de giz que é usado para traçar desenhos mágico-religiosos e de caráter invocatório, mais freqüentemente empregados nos ritos da Umbanda, culto afro-brasileiro (Vogel *et al.*, 1998). No povoado acima referido, as pembas são utilizadas ora para proteger os indivíduos contra espíritos obsessores (“inquilinos ruins”), ora para transferir influências malélicas a terceiros, como feitiços, maus-olhados etc. No segundo caso, emprega-se a chamada pemba-corredeira ou pemba-de-Exu, a qual é preparada com os seguintes ingredientes: “casca” (muda) de uma cobra mansa, asa e pé de morcego, pimenta-malagueta, um cavalo-do-cão (Pompilidae), um besouro, uma formiga-conga (Ponerinae), terra de encruzilhada e folhas, como as de

urtiga e cansação. Todo esse material é acondicionado em um alguidar, que consiste em um vaso largo e pouco profundo feito de barro ou de metal. Mistura-se com raspas de uma pemba de tablete (giz), álcool e azeite. Por fim, acrescenta-se uma unha de gato (Veiga, 2000). Pierre Verger já dizia que “as preparações usadas por babalaôs e curandeiros cobrem uma grande gama de receitas medicinais e trabalhos mágicos, podendo ser malélicas ou de proteção” (Fatumbi, 1996).

Insetos também são utilizados como defumadores. No Recife de 1838, pedaços de cupinzeiros eram queimados juntamente com outros materiais como “remédio santo contra tôda (*sic*) a laia de malefícios e arte diabólica” (Casculo, 1967). Na cidade de Tanquinho, localizada no semi-árido do estado da Bahia, cupinzeiros ainda são queimados para defumar a casa visando a proteção contra doenças (Maria Vanilda Moraes Oliveira, obs. pess.). César (1975) comenta que a fumaça proporcionada pelos defumadores tem significados especiais entre diferentes culturas.

#### COSTUMES ASSOCIADOS AO USO DE INSETOS COMO ALIMENTO

Muitas vezes, os insetos são considerados como itens não comestíveis devido a tabus e restrições alimentares. Na Austrália Central, onde o totemismo existe em sua forma mais pura e completa, a tribo Arunta possui não menos que seis grupos associados com insetos-totens (cigarra, larvas de besouros, formigas-de-mel e lagartas). Tais insetos são proibidos como alimentos, sendo que a exceção ocorre durante as cerimônias que induzem à fertilidade chamadas de *intichiuma* (Berenbaum, 1995). Fasoranti & Ajiboye (1993) dizem que os membros do Clã Ire da tribo Yoruba, da Nigéria, não comem grilos da espécie *Brachytrupes membranaceus*. Esse povo é predominantemente adorador do deus do ferro, Ogum. De acordo com a crença local, Ogum não aceita animais ou outras criaturas que não tenham sangue. Desse modo, os filhos e demais parentes dos ferreiros (que constituem a maioria dos adoradores de Ogum) são proibidos de comer grilos. As crianças do Clã que provam as larvas de *Rhynchophorus phoenicis* (Curculionidae) podem ficar embriagadas porque os adultos ensinam-lhes que essas larvas se alimentam da palmeira-vinho durante o seu desenvolvimento. Os Yoruba também acreditam que comer o cupim *Macrotermes natalensis* à noite pode causar constipação e existe até o temor de que seu consumo seja carcinogênico. Em Uganda, determinadas espécies são tidas em alta estima e, portanto, reservadas aos membros mais importantes da comunidade. Se um indivíduo for encontrado comendo insetos que por tradição são tidos como tabu, pode passar por conseqüências desagradáveis

(Owen, 1973). Entre os índios Tukano (Colômbia) uma dieta baseada em formigas e cupins está relacionada aos seguintes casos: enfermidades, ritos de iniciação de adolescentes e jovens menstruadas (Dufour, 1987).

Na Austrália, crenças associadas com a coleta de formigas-de-mel (*Camponotus inflatus* e *Melophorus bagoti*) fazem com que os coletores falem suavemente e evitem assoviar quando estão procurando ou cavando ninhos porque crêem que as formigas são tímidas e fogem do barulho. Alguns aborígenes acreditam que o ninho se estende ao coração da terra; outros estouram uma formiga na testa durante a escavação para garantir que vão encontrar muitas operárias repletas de mel (Conway, 1994).

A acridofagia, ou o consumo de gafanhotos (Acrididae) pela espécie humana, é uma prática milenar e está registrada na Bíblia. Em Marcos 1:6, lê-se: “João andava vestido de pêlos de camelo com uma tira de couro na cintura, comia gafanhotos e mel silvestre”. Isman e Cohen (1995) questionam o porquê dos legisladores bíblicos terem liberado o consumo de gafanhotos (p. ex., *Schistocerca gregaria*) e ortópteros relacionados, enquanto todos os demais insetos foram excluídos. Segundo Aristófanes, os pastores do Ático adoravam gafanhotos: assados com vinagre e pimenta, eles eram expostos à venda (Baron, 1972). Este autor diz que na Arábia a farinha de gafanhoto, às vezes, é usada para preparar bolos e pães.

Outras vezes, o consumo de insetos é liberado também por costumes tradicionais. Os índios Chuh da Guatemala, por exemplo, coletam ninhos de vespas do gênero *Polistes* em busca das pupas, uma vez que acreditam que os olhos pigmentados de preto dar-lhes-ão poderes procriativos, capacitando-os a ter crianças com olhos grandes (Spradbery, 1973). Na cultura Maia de Quintana Roo, México, as mulheres grávidas comem as larvas de vespas conhecidas como *ek* porque crêem que seus filhos terão um caráter agressivo e bravo, como o das vespas (Ruiz & Castro, 2000). Na Tailândia, mulheres

grávidas compram pupas e larvas da formiga *Oecophylla* sp. porque acreditam que o consumo é saudável para os bebês (Chen *et al.*, 1998).

Na opinião de Descola (1998), o hábito de comer ou não comer insetos depende da variabilidade das escolhas individuais no interior de uma norma aceita, bem como da acessibilidade do animal. O autor complementa dizendo que mesmo no seio das sociedades tribais há grande variabilidade individual de preferências alimentares e de atitudes para com os animais. Marvin Harris, um materialista cultural, explicou a repulsão ao consumo de insetos através de uma relação custo/benefício (Harris, 1999). Segundo ele, há três razões para um alimento ser banido do cardápio humano: quando o alimento se torna custoso para ser conseguido ou preparado; quando existe um substituto mais nutritivo e barato; e quando incide negativamente sobre o ambiente. Com o tempo, o alimento repellido transforma-se culturalmente em um alimento “ruim para comer”.

#### OBSERVAÇÕES FINAIS

Essa rápida excursão ao mundo místico-religioso de diferentes culturas revela que os insetos são recursos extremamente importantes utilizados em diversos contextos rituais. Uma vez que a participação dos insetos e outros artrópodes nas manifestações mágico-místico-religiosas é um tema ainda pouco explorado pela etnociência, faz-se o chamamento para o estudo etnoentomológico. Entender o papel que esses organismos cumprem nos contos, mitos e crenças das sociedades humanas implica uma melhor explicação de suas realidades (cosmologias).

Aos interessados no aprofundamento do uso místico-religioso de animais recomenda-se a leitura de obras de referência em Antropologia da Religião e da Doença, bem como textos sobre Animismo, Estruturalismo e Etnomedicina.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEOLA, M. O. 1992. Importance of wild animals and their parts in the culture, religious festivals, and traditional medicine of Nigeria. *Environmental Conservation* 19 (2): 125-134.
- ATHAYDE, S. F. 2000. Sustentabilidade ambiental de recursos naturais utilizados na cultura material Kaiabi (Tupi-guarani) no Parque Indígena do Xingu, região amazônica, Brasil. *Etnoecológica* 4 (6): 84-100.
- BALÉÉ, W. 2000. Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupi-Guaraní family and time. *Ethnohistory* 47 (2): 399-422.
- BARON, S. 1972. *The desert locust*. Londres, Eyre Methuen.
- BERENBAUM, M. R. 1995. *Bugs in the system: insects and their impact on human affairs*. Massachusetts, Perseus Books.
- BRISTOWE, W. S. 1932. Insects and other invertebrates for human consumption in Siam. *Trans. Ent. Soc. London* 80: 387-404.
- CADOGAN, L. 1973. Animal and plant cults in Guarani lore. In: R. GORHAM (ed.), *Paraguay ecological essays*. Miami, Academy of Arts and Sciences of the Americas, pp. 105-123.
- CAMBEFORT, Y. 1994. Beetles as a religious symbol. *Cultural Entomology Digest 10 Vision*. [URL [http://insects.org/ced2/beetles\\_rel\\_sym.html](http://insects.org/ced2/beetles_rel_sym.html)]
- CAPINERA, J. C. 1995. Humpbacked flute player and other entomomorphs from the American southwest. *Am. Entomol.* 41 (2): 83-88.
- CARRERA, M. 1995. Escarabeoideos fúnebres e sagrados. *Revta. bras. Entomol.* 39 (2): 475-477.
- CASCUDO, L. C. 1967. *Folclore do Brasil (pesquisas e notas)*. 1ª edição. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura.
- CESARD, N., J. DETURCHE & P. ERIKSON. 2003. Les Insectes dans les pratiques médicinales et rituelles d'Amazonie indigène. In: E. MOTTE-FLORAC & J. M. C. THOMAS (eds.), *Les insectes dans*

- la tradition orale*. Paris, Peeters-Selaf (Ethnoscience 5), p. 395-406.
- CÉSAR, G. 1975. *Crendices: suas origens e classificação*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.
- CHEN, P. P., S. WONGSIRI, T. JAMYANYA, T. E. RINDERER, S. VONGSAMANODE, M. MATSUKA, H. H. SYLVERTER & B. P. OLDROYD. 1998. Honey bees and other edible insects used as human food in Thailand. *Am. Entomol.* 41 (1): 24-29.
- CHERRY, R. H. 1993. Insects in the mythology of native Americans. *Am. Entomol.* 39 (1): 16-21.
- CHERRY, R. H. 1997. Lepidoptera symbols relating to wings and body. *Cultural Entomology Digest IO Vision* [URL [http://www.insects.org/ced4/symbol\\_list.html](http://www.insects.org/ced4/symbol_list.html)]
- CLAUSEN, L. W. 1971. *Insect fact and folklore*. 9ª edição. Nova York, The Macmillan Company.
- CONWAY, J. R. 1994. Honey ants. *Am. Entomol.* 40 (4): 229-234.
- COSTA NETO, E. M. 2003. "Head of snake, wings of butterfly, and body of cicada": impressions of the lantern-fly (Hemiptera: Fulgoridae) in the village of Pedra Branca, Bahia State, Brazil. *J. Ethnobiol.* 23 (1): 23-46.
- DEL PRIORE, M. 1999. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI a XVIII)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DESCOLA, P. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4 (1): 23-45.
- DIAS, C. V. 1999. Etnoentomologia no povoado de Mombaça, município de Serrinha, Bahia. Monografia de Iniciação Científica, Universidade Estadual de Feira de Santana.
- DUFOUR, D. L. 1987. Insects as food: a case study from the Northwest Amazon. *Am. Anthropol.* 89: 383-397.
- FASORANTI, J. O. & D. O. AJIBOYE. 1993. Some edible insects of Kwara State, Nigeria. *Am. Entomol.* 39 (2): 113-116.
- FATUMBI, P. V. 1996. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. 2ª edição. São Paulo, Companhia das Letras.
- FRAZER, J. G. 1982. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan.
- GEERTZ, C. 1999. *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes.
- GRIMMELL, G. B. 1899. The butterfly and the spider among the Blackfeet. *Am. Anthropol.* 1: 194-196.
- GUARISMA, G. 2000. Insectes protecteurs, nuisibles et médicinaux chez les Bafia (Cameroun). In: International Symposium les "insectes" dans la tradition orale. *Abstracts*, pp. 55.
- HARRIS, M. 1999. *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- HOGUE, C. 1987. Cultural entomology. *Ann. Rev. Entomol.* 32: 181-199.
- HOULIHAN, P. F. 1996. *The animal world of the Pharaohs*. Londres, Thames and Hudson Ltd.
- IMPERATO, P. J. 1977. *African folk medicine: practices and beliefs of the Bambara and other peoples*. Baltimore, York Press Inc.
- IROKO, A. F. 1996. *L'homme et les termitières en Afrique*. Paris, Karthala.
- ISMAN, M. B. & M. S. COHEN. 1995. Koshner insects. *Am. Entomol.* 41 (2): 100-102.
- JEANSON, E. 1995. Le scarabée soleil de l'Égypte ancienne. *Science Illustrée* 10: 54-55.
- KARADIMAS, D. 2000. Dans le corps de mon ennemi. L'hôte parasite chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d'Amazonie colombienne. In: International Symposium les "insectes" dans la tradition orale. *Abstracts*, pp. 90-91.
- KING, F. 1996. *Magia: a tradição ocidental*. Madri, Edições del Prado.
- KRITSKY, G. 1991. Beetle gods of ancient Egypt. *Am. Entomol.* 37 (2): 85-90.
- LENKO, K. & N. PAPAVERO. 1996. *Insetos no folclore*. 2ª edição. São Paulo, Plêiade/FAPESP.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1991. *O cru e o cozido*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- LÉVY, C. & A. MACHADO. 1999. *A sabedoria dos animais: viagens xamânicas e mitologias*. 2ª edição. São Paulo, Ground.
- LIMA, D. C. O. 2000. Conhecimentos e práticas populares envolvendo insetos na região em torno da Usina Hidrelétrica de Xingó (Sergipe e Alagoas). Monografia de Bacharelado em Ciências Biológicas, Universidade Federal Rural de Pernambuco.
- LODY, R. G. M. 1979. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação ritual em terreiros afro-brasileiros*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Sociais.
- MAYA, E. M. A. 2000. Estudio etnoentomológico de la comunidad Hñähñu, El-Dexthi-San Juanico, Ixmiquilpan, Hidalgo. Monografia de Bacharelado em Ciências Biológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MELO, M. N. 1999. Ocorrência da etnocategoria "inseto" e utilização de animais como recursos medicinais no povoado Fazenda Matinha dos Pretos, Bahia. Monografia de Iniciação Científica, Universidade Estadual de Feira de Santana.
- O'BRIEN L. B. & S. W. WILSON. 1985. Planthopper systematics and external morphology. In: L. R. NAULT & J. G. RODRIGUEZ (eds.), *The leafhoppers and planthoppers*. New York, John Wiley and Sons, pp. 69-102.
- OWEN, D. F. 1973. *Man's environmental predicament: an introduction to human ecology in tropical Africa*. Londres, Oxford University Press.
- POSEY, D. A. 1978. Ethnoentomological survey of Amerind groups in lowland Latin America. *The Florida Entomologist* 61 (4): 225-229, 1978.
- POSEY, D. A. 1979. Ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil. Tese de Doutorado, Universidade da Geórgia.
- POSEY, D. A. 1983. O conhecimento entomológico Kayapó: etnometodologia e sistema cultural. *Anuário Antropológico* 81: 109-121.
- POSEY, D. A. 1987. Temas e inquições em etnoentomologia: algumas sugestões quanto à geração e testes de hipóteses. *Bol. Mus. Par. Emílio Göeldi* 3 (2): 99-134. Série Antropologia.
- RADBILL, S. X. 1976. Child hygiene among the Indians. *Texas Reports on Biology and Medicine* 3 (4): 419-512.
- RAMOS-ELORDUY, J. 2000. Les jumiles, punaises sacrées au Mexique. In: International Symposium les "insectes" dans la tradition orale. *Abstracts*, pp. 68.
- RATCLIFFE, B. C. 1988. The significance of scarab beetles in the ethnoentomology of non-industrial, indigenous peoples. In: International Congress of Ethnobiology, 1. *Proceedings*, pp. 159-185.
- RIEGEL, G. 1994. The cicada in Chinese folklore. *Cultural Entomology Digest IO Vision*. [URL [http://www.insects.org/ced3/cicada\\_chfolk.html](http://www.insects.org/ced3/cicada_chfolk.html)]
- ROTH, L. M. & E. R. WILLIS. 1957. The medical and veterinary importance of cockroaches. *Smithsonian Miscellaneous Collection* 134 (10): 1-149.
- RUDDLE, K. 1973. The human use of insects: examples from the Yukpa. *Biotropica* 5 (2): 94-101.
- RUIZ, D. C. A. & A. E. R. CASTRO. 2000. Maya ethnoentomology of X-Hazil Sur y anexos, Quintana Roo, Mexico. In: Congresso Internacional de Etnobiologia, 7. *Abstracts*, pp. 24.
- SANTOS, E. 1960. *Sobre a "medicina" e a magia dos Quiccos*. Lisboa, Bertrand (Irmãos) Lda.
- SHAMPO, M. A. & R. A. KYLE. 1991. Medical folklore: the witch doctor. *Mayo Clin. Proc.* 66: 115.
- SHEPARD JUNIOR, G. H. 1999. Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies. Tese de Doutorado, Universidade da Califórnia.

- SILW, C. A. 1983. Notes on Ngangela and Kyota ethnozoology. Ants and termites. *Ethnological Studies* 36: 1-177.
- SOUZA, L. M. 1994. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia da Letras.
- SPRADBERY, J. P. 1973. *Wasps: an account of the biology and natural history of solitary and social wasps*. Seattle, University of Washington Press.
- STRAND, J. G. 2000. The identification of ritual fauna using life-history models and the Homol'ovi fauna. In: Annual Conference of the Society of Ethnobiology, 23. *Abstracts*. [URL <http://ethnobiology.org/ethnobiology2000.html>]
- VAN HUIS, A. 1996. The traditional use of arthropods in subsaharan Africa. *Proceedings of the section Experimental and Applied Entomology, Netherlands Entomological Society (N. E. V.)* 7: 3-20.
- VÁSQUEZ-DÁVILA, M. A. & M. B. SOLÍS-TREJO. 1991. Conocimiento, uso y manejo de la abeja nativa por los Chontales de Tabasco. *Tierra y Agua* 2: 29-38.
- VEIGA, D. C. M. 2000. Etnoentomologia no semi-árido baiano: um estudo de caso entre moradores do povoado Fazenda Matinha dos Pretos, município de Feira de Santana. Monografia de Especialização, Universidade Estadual de Feira de Santana.
- VOGEL, A., M. A. SILVA MELLO & J. F. PESSOA DE BARROS. 1998. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Pallas.
- WEISS, H. B. 1930. Insects and witchcraft. *J. New York Entomol. Soc.* 38 (2): 127-133.
- WYMAN, L. C. & F. L. BAILEY. 1964. *Navaho Indian ethnoentomology*. Albuquerque, The University of New Mexico Press.