



Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – PRPPG
Instituto de Ciências Sociais Aplicadas - ICSA
Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis - MASTS

**NA NOSSA TERRA TEM MURICI E BATIPUTÁ:
O CONHECIMENTO ETNOBOTÂNICO DOS TREMEMBÉ
SOBRE AS FRUTAS NATIVAS**

André Luís Aires Pinto

Redenção
Agosto de 2016

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PRPPG
Instituto de Ciências Sociais Aplicadas - ICSA
Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis - MASTS

**NA NOSSA TERRA TEM MURICI E BATIPUTÁ:
O CONHECIMENTO ETNOBOTÂNICO DOS TREMEMBÉ
SOBRE AS FRUTAS NATIVAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis - MASTS da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria do Socorro Moura Rufino

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Direção de Sistema Integrado de Bibliotecas da UNILAB (DSIBIUNI)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catálogo na fonte

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

P726n
Pinto, André Luís Aires.

Na nossa terra tem Murici e Batiputá: o conhecimento etnobotânico dos Tremembé sobre as frutas nativas. / André Luís Aires Pinto. – Redenção, 2016.

89 f.; 30 cm.

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis - MASTS da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira – UNILAB.

Orientadora: Prefa. Dra. Maria do Socorro Moura Rufino.

Inclui anexos, figuras, referências e tabelas.

1. Etnobotânica – Brasil. I. Título

CDD 581.630981

ANDRÉ LUÍS AIRES PINTO

**NA NOSSA TERRA TEM MURICI E BATIPUTÁ:
O CONHECIMENTO ETNOBOTÂNICO DOS TREMEMBÉ
SOBRE AS FRUTAS NATIVAS**

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis.

Aprovada em: 08 / 08 / 2016.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof^a Dr^a Maria do Socorro Moura Rufino
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof^a Dr^a Maria de Fátima Barbosa Coelho
Universidade Federal do Mato Grosso

Prof. Dr. João Tadeu de Andrade
Universidade Estadual do Ceará

RESUMO

Os Tremembé da Barra do Mundaú são um povo indígena que habita o litoral oeste do estado do Ceará. A dissertação visa compreender o seu conhecimento tradicional acerca das frutas nativas de seu território e oferecer uma contribuição para a etnobotânica dos indígenas do Nordeste. Discutem-se as bases teóricas para a construção do conceito de etnobotânica e para a compreensão do território enquanto espaço necessário à reprodução física e cultural do grupo étnico. Eleveu-se a metodologia qualitativa, com abordagem etnográfica. Faz-se um histórico dos Tremembé da Barra do Mundaú e de sua luta política para garantir os direitos sobre seu território tradicional. É apresentada a identificação das frutas utilizadas pelos indígenas, indicando seus principais usos, os conhecimentos associados e a caracterização das consideradas mais significativas para o grupo. A partir de uma etnografia da festa do murici e do batiputá, são estudados os usos dessas frutas pelos Tremembé e os motivos de sua relevância cultural. Foram elaborados jogos educativos sobre as frutas do território e foi ministrado um curso de etnobotânica como forma de retorno da pesquisa à comunidade. A relevância das frutas para os Tremembé vai além do aspecto nutricional e está associada ao conhecimento tradicional que o povo indígena detém sobre esse recurso, relacionado com várias de suas práticas culturais. Tais práticas os distinguem de outros grupos sociais e expressam sua identidade indígena.

Palavras-chaves: Tremembé, frutas, etnobotânica, conhecimento tradicional.

ABSTRACT

The Tremembé of Barra do Mundaú are an indigenous people that inhabit the West Coast of the state of Ceará. The thesis aims to understand their traditional knowledge about the native fruits of their territory and to offer a contribution to the ethnobotany of indigenous peoples of the Northeast of Brazil. The theoretical bases for the construction of the concept of ethnobotany are discussed, as well as the bases for the comprehension of the territory as a necessary space for the physical and cultural reproduction of the ethnic group. It was elected a qualitative methodology, with an ethnographic approach. It is presented a historical account of the Tremembé of Barra do Mundaú and their political fight to ensure the rights over their traditional territory. It is presented the identification of the fruits used by the indigenous people, indicating their main uses, the associated knowledge and the characterization of those considered most significant for the group. Based on an ethnography of the Murici and Batiputá Party, the uses of these fruits by the Tremembé people and the reasons for their cultural relevance are studied. As means of returning the research to the community, educational games about the fruits of the territory were created and a course on ethnobotany was ministered. The importance of the fruits for Tremembé people goes beyond the nutritional aspect. It is associated with the traditional knowledge that he holds about this resource, related with many of their cultural practices. These practices distinguish them from other social groups and express their indigenous identity.

Key-words: Tremembé, fruits, ethnobotany, traditional knowledge.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão aos Tremembé da Barra do Mundaú que me acolheram, sempre com muita atenção e carinho e que disponibilizaram seus saberes, matéria-prima deste trabalho. Às pessoas que conversaram, caminharam na mata e no mangue comigo, dividindo seus conhecimentos. Aos educadores e alunos da Escola Indígena Broelhos da Terra. Às pessoas que cozinham no acampamento, que pescaram e dividiram o peixe conosco.

À minha orientadora, Professora Socorro Rufino que depositou respeito e confiança nesta pesquisa interdisciplinar, dando-me liberdade para uma abordagem mais antropológica, o que nos proporcionou uma parceria agradável.

Expresso minha gratidão às pessoas que contribuíram para esta conquista, às quais sou devedor. Os momentos de escrita são solitários e as dificuldades se apresentam, sobretudo no tocante à superação pessoal. À família e aos amigos, agradeço o prazer de dividir os momentos de recarregar o espírito de sentimentos bons, alegria e amor, momentos esses que se tornaram mais raros no último período de escrita. Ao Sérgio, pelo incentivo e pelo diálogo, que trouxe grande contribuição ao texto. Ao João Filipe, meu filho, que dividiu comigo bons momentos em campo, brincando com as crianças da comunidade e trazendo mais leveza ao trabalho.

Sou grato aos colegas de turma pelo prazer da convivência, pelas trocas nos estudos em grupo e aos professores do MASTS, pelo trabalho dedicado.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro a esta pesquisa através da bolsa de estudos que me foi concedida.

LISTA DE FIGURAS

	página
01 - Frente e lateral do ponto de apoio	20
02- Cozinha do ponto de apoio	20
03 - Localização da T.I. Tremembé da Barra do Mundaú no litoral oeste do Ceará.	22
04 - Imagem da Terra Indígena.....	23
05 - Imagem de satélite com os aspectos geoambientais.....	25
06 - Pintura corporal com formas geométricas.....	42
07 - Batiputá	43
08 - Cajus da T.I. Tremembé e cozinha do ponto de apoio ao fundo	45
09 - Carnaubeira.....	48
10 - Jatobá	49
11 - Jenipapo	51
12 - Murici pitanga e flor do murici.	52
13 - Ubaia amarela	54
14 - Centro do local de trabalho espiritual, no ponto de apoio	58
15 - Mulheres na cata do murici com a liderança Erbene à direita	59
16 - Desfile das mulheres indígenas com as duas lideranças, Erbene e Adriana	61
17 - Seleção e limpeza do batiputá	63
18 - Processo de extração do óleo do batiputá	64
19 - Corrida dos cavaleiros de carnaúba	66
20 - Corrida de toras na modalidade feminina	67
21 - Imagens de duas peças do dominó	71
22 - Jogo da memória e dominó	72
23 - Turma do curso de etnobotânica	73

SUMÁRIO

	página
Introdução	1
1. Referencial teórico e metodologia	4
1.1. Identidade étnica	4
1.2. Etnoconhecimento e território	8
1.3. Conhecimento etnobotânico	13
1.4. Metodologia	16
1.4.1. A etnografia	18
2. Os Tremembé da Barra do Mundaú	22
3. Caracterização das principais frutas da Terra Indígena	33
4. Etnografia da Festa do Murici e do Batiputá	56
5. O retorno da pesquisa	69
Considerações finais	75
Referências	78
Anexos	84

INTRODUÇÃO

O conhecimento etnobotânico dos Tremembé¹ da Barra do Mundaú acerca das frutas da sociobiodiversidade é o tema da presente dissertação. As plantas estão presentes na vida desse povo indígena a todo instante, empregadas nos mais variados usos: na alimentação humana e animal, na confecção de artefatos, nos medicamentos, nas práticas de cura e rituais. A complexa relação dos seres humanos com as plantas ensejou debates clássicos da ciência antropológica, nos quais foram elaborados conceitos e teorias em busca de compreensão de práticas e crenças associadas aos vegetais.

Abordar os valores e significados atribuídos por um grupo étnico às frutas de seu território insere este trabalho no debate atual do campo da etnobotânica, assim como o relaciona com os estudos das ciências sociais a respeito dos povos indígenas do Nordeste. Muitos trabalhos na área da etnobotânica direcionam seus esforços para a elaboração de listas de plantas “úteis”, a partir do saber associado, negligenciando os sentidos que as pessoas atribuem aos seus usos, aspecto priorizado nesta pesquisa. Serão igualmente abordadas questões políticas indissociáveis da discussão étnica, relativas ao uso sustentável dos recursos naturais e ao direito ao território, foco das reivindicações do movimento indígena.

Garantir os direitos dos povos e comunidades tradicionais é também assegurar a sustentabilidade, uma vez que as áreas protegidas por terras indígenas ainda constituem espaços de proteção dos recursos naturais, mesmo com todas as ameaças aos seus modos de vida diferenciados. Neste sentido, é fundamental dar visibilidade à luta indígena pela preservação de seus conhecimentos e pela garantia de seus direitos.

Sendo este trabalho fruto de um mestrado interdisciplinar, procurei colocar em diálogo métodos e teorias de diferentes áreas, de forma a incorporar a minha formação no nível de graduação, em Ciências Sociais, a outras áreas do conhecimento, dentro da proposta do curso. Durante a pesquisa bibliográfica, percebi que as pesquisas antropológicas no campo da etnobotânica merecem mais reflexão e o caráter multidisciplinar talvez seja uma barreira a ser transposta. Assim sendo, como também aponta Santilli (2005) a abordagem essencialmente

¹ Utilizo aqui o nome do povo indígena no singular, grafado com inicial maiúscula quando substantivo e minúscula quando tomado como adjetivo, conforme os itens 20 e 22 da Convenção sobre a grafia dos nomes tribais, aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, 1953 (Associação Brasileira de Antropologia, 1954, pp. 150-152). Cf. o resumo da convenção elaborado pelo Prof. Julio Cezar Melatti (MELATTI, 1999).

multidisciplinar é uma opção metodológica clara, fundamental à compreensão de conceitos referentes às questões socioambientais. Apesar do trabalho buscar uma reflexão antropológica acerca do conhecimento etnobotânico dos Tremembé da Barra do Mundaú sobre as frutas da sociobiodiversidade, ele faz referência a conhecimentos produzidos por outras áreas, especialmente pela botânica. Estudos antropológicos foram fundamentais à compreensão de conceitos como os de etnicidade e conhecimento tradicional, e os estudos biológicos forneceram valiosos subsídios para entender a etnobotânica, perceber a biodiversidade de espécies e ecossistemas presentes na Terra Indígena e a relevância para a cultura daquele povo.

Durante o trabalho de campo, a etnografia possibilitou observar que o grupo pesquisado detém um vasto conhecimento botânico das espécies nativas de suas terras, com algumas nomenclaturas muito particulares. Isto gerou a necessidade de buscar a identificação botânica através de coleta de amostras, as quais foram identificadas pelo Herbário Prisco Bezerra da UFC (cf. Anexo 2). Outras espécies foram identificadas por meio de sites especializados (cf. Anexo 3). No estudo das espécies frutíferas, serão abordados seus usos medicinais, alimentares, ritualísticos, artesanais e econômicos.

No primeiro capítulo, busquei na teoria embasamento para compreender a questão da identidade étnica dos Tremembé da Barra do Mundaú. Diversos autores já realizaram pesquisas com os Tremembé que habitam na Praia de Almofala, no município de Itarema, reconhecida como seu lugar de origem pelos indígenas da Barra do Mundaú. As narrativas étnicas servem para que os grupos criem ou resgatem sinais diacríticos, ou seja, símbolos e performances que irão caracterizá-los, diferenciá-los da sociedade envolvente. É apontada a importância do território para a reprodução física e cultural do grupo étnico, tendo em vista as formas de uso diferenciadas dos seus recursos naturais. No seu território, observa-se os sinais da presença pretérita de grupos indígenas nos cinco sítios arqueológicos existentes. Os Tremembé consideram esses locais moradas de encantados, vendo neles um vínculo com seus ancestrais e a ocasião para a construção de suas narrativas étnicas. São apresentadas bases teóricas para a construção do conceito de etnobotânica. Ressalta-se a necessidade de se valorizar os produtos da sociobiodiversidade como forma de facilitar o desenvolvimento sustentável. Igualmente, descreve-se o trabalho de campo e a metodologia utilizada.

O segundo capítulo busca situar o leitor a partir de um histórico dos Tremembé da Barra do Mundaú. É descrita sua luta política contra a especulação imobiliária, com vitórias que fortaleceram a trajetória de resistência do grupo, como o processo judicial proposto pelo

Ministério Público Federal (MPF) e o procedimento de demarcação da terra levado a cabo pela Funai. Mostra-se a importância do torém na construção da identidade indígena e como os Tremembé se autocompreendem a partir dessa manifestação ritual.

No terceiro capítulo, apresento a identificação realizada das frutas citadas pelos indígenas como existentes em seu território com seus principais usos, os conhecimentos associados e a categorização daquelas consideradas pelos especialistas indígenas, mais relevantes para a cultura do grupo. A mobilização étnica dos Tremembé da Barra do Mundaú tem levantado uma discussão política acerca da diversidade cultural, da biodiversidade e dos saberes associados. Tais reflexões se relacionam com a garantia do território e com o papel do grupo no uso sustentável de sua terra e de seus recursos naturais.

O quarto capítulo é um relato etnográfico da VII Festa do murici e do batiputá. Descrevo a rotina de coleta dos frutos, as etapas e formas de seu beneficiamento, seus usos durante a semana da festa e em outros momentos. Igualmente, são descritas as atividades culturais organizadas pelos grupos da comunidade e aponto a relevância cultural dessas frutas reverenciadas pelos Tremembé.

Nesta pesquisa, busquei acordar com as lideranças tremembé a melhor forma de lhes dar um retorno adequado do conhecimento gerado. Elencamos algumas possibilidades e concordamos que a melhor forma seria socializar a produção com o grupo, de modo que esse conhecimento tradicional sistematizado pudesse ser validado e documentado, favorecendo o grupo e sua luta política. As formas encontradas de dar um retorno palpável à comunidade, de modo que as pessoas pudessem entender e incorporar o conteúdo da pesquisa, foram a elaboração de jogos educativos para a escola local e a realização de um curso de etnobotânica para professores indígenas e lideranças.

1. REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLOGIA

1.1. Identidade étnica

Uma das primeiras premissas da abordagem antropológica a grupos étnicos é a de que estes se constituem como categorias atributivas e identificadoras, empregadas pelos próprios atores. São os indígenas, no caso a ser estudado, que se autodenominam como tais e assim elaboram ou adotam um conjunto de sinais diacríticos que lhes permite se afirmar enquanto indígenas. Esses sinais se manifestam no vestuário, no modo de falar, nas moradias, na cultura alimentar, etc., e são expressos para dentro do grupo e para fora, para os não-índios, a sociedade envolvente. Para o autor, as distinções interétnicas não dependem de isolamento ou ausência de interação com outras culturas, muito mais, dependem da organização e mobilização de suas instâncias representativas em torno da autoidentificação e da concessão de direitos. As interações entre grupos distintos podem reforçar as diferenças, à medida que há o estranhamento do outro e o esforço performático pela autoafirmação (BARTH, 2000).

No Brasil há um certo consenso sobre o uso do termo “população indígena” significando “etnia”, ou seja, povos que guardam uma continuidade histórica e cultural com período anterior à conquista europeia da América. Sob esta visão, essas populações desenvolveram formas próprias de relação com a natureza que visam prioritariamente sua reprodução cultural e social. A cosmovisão desses grupos é baseada em suas representações do mundo natural, marcada pela ideia de associação com a natureza e a dependência de seus ciclos (DIEGUES, 1999).

Viveiros de Castro (2007, p. 3) critica a visão essencialista acerca dos povos tradicionais e reflete que no penoso trabalho de imaginação simbólica sobre o ser e o dever-ser, natural e histórico. Os povos indígenas são idealizados como personagens ambíguos, como representantes de uma forma de vida humana que, radicalmente diferente da sociedade envolvente, estaria em sintonia natural com o meio ambiente. A relação dos indígenas com a natureza seria, assim, algo em perfeita harmonia, estabelecendo uma preservação dos recursos naturais em sintonia perfeita. Por outro lado, e de modo parcialmente contraditório, a ideologia ecológico-progressista costuma representar os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de ‘segredos da floresta’ inacessíveis à ciência ocidental; a sintonia com a natureza seria, transcendente: em lugar de natural, seria, por assim dizer, sobrenatural. Contudo, o autor chama a atenção para a dimensão sociopolítica do conhecimento tradicional, o qual não pode ser dissociado da realidade e do contexto sociais, do mesmo modo a natureza, que deixa de ser

um conceito abstrato a partir de sua relação com a sociedade da qual ela é inerente e que a alterada de acordo com suas necessidades e suas dinâmicas cotidianas.

Contudo, Barth (2000), em consonância com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tem um outro entendimento de etnia, a partir da autoafirmação, da construção e resgate de identidades enquanto instituições representativas dos grupos étnicos. Para ele, as organizações desses grupos se constituem para elaborarem representações de si para eles mesmos e para os outros, no sentido de categorizarem a si e aos outros. As narrativas, histórias orais e o sentido que os atores atribuem aos sinais que os caracterizam constituem a base para a construção da identidade, tão importantes quanto qualquer registro histórico oficial que venha a documentar a existência de tal etnia. As narrativas étnicas servem para que esses grupos criem ou resgatem sinais diacríticos, símbolos, performances, que irão caracterizá-los e mostrar que são diferentes.

Esses sinais não são estáticos, assim como a cultura, eles se alteram de modo a melhor cumprir sua finalidade, apesar dos conflitos e dos contatos interétnicos, os sinais diacríticos permanecem. Nesse sentido, o trabalho etnográfico deve focar sua atenção para o que o grupo reivindica como seu, como parte de sua identidade, e para o conhecimento e discurso que o grupo emprega para interpretar e dar sentido às suas vidas.

As fronteiras étnicas definem os limites impostos pelo grupo para determinar sua diferença em relação aos demais. São os sinais, símbolos, comportamentos, estilos de moradia, modo de falar, que demarcam a fronteira diferencial entre os indivíduos de distintos grupos. Essas fronteiras são situacionais e relacionais, ou seja, são exibidas ou ocultadas de acordo com os interesses do grupo, a situação e o contexto, não é algo a ser naturalizado (BARTH, 2000). No caso dos Tremembé, esses símbolos podem ser percebidos em seu conhecimento e relação com os recursos naturais, em suas práticas religiosas específicas, que mesmo se confundindo com a umbanda, porque tem elementos desta, constituem-se como uma religiosidade própria, elaborada com a junção de vários elementos.

A demarcação de terras indígenas no Brasil é o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, do direito histórico das populações indígenas ao uso e usufruto de seus territórios. Desse modo, há uma distinção mais clara entre as populações indígenas e as não-indígenas, baseada no conceito de etnia e no reconhecimento de uma continuidade sociocultural, histórica e identitária das sociedades e culturas indígenas. Gonçalves (1994, p. 87) conclui que não se deve privilegiar somente dados históricos, quando se trata de definir terras de ocupação

tradicional indígena, porque o ‘tradicionalmente’ do texto constitucional (§ 1º, art. 231 C.F.) não se refere a tempo pretérito, mas à forma de ocupação de um dado território no presente. Implica em dizer também da ocupação atual, segundo culturas e tradições, as quais são mutáveis.

Os grupos devem ser estudados em sua relação com a sociedade. Sua história não está isolada dos demais fatores históricos, de modo que se tenha histórias distintas ou sociedades em ilhas inacessíveis. Historiadores, indígenas e antropólogos, por um longo período, defenderam a ideia de que o contato dos indígenas com os não índios provocaria a extinção dos primeiros. Entretanto, a partir da década de 1980, o país foi cenário de um significativo aumento demográfico da população indígena, por conta da autoafirmação de grupos étnicos que, até então, receavam se identificar e se organizar. Sampaio (1995) mostra que a usurpação das terras para lavouras e criação de gado foram as formas iniciais de dispersão dos povos indígenas nordestinos e posteriormente, no séc. XVIII, com a expulsão dos jesuítas, os governos se preocuparam em formalizar a extinção dos aldeamentos indígenas com decretos governamentais. Os aldeamentos deram lugar a vilas, por exemplo, Almofala e Caucaia. A emergência de grupos étnicos tidos como extintos faz necessária a reflexão crítica dos pesquisadores. Almeida (2006, p. 90-91) afirma que vinte anos atrás, oficialmente, o estado do Ceará não registrava a presença de índios, atualmente são quatorze povos que reivindicam territórios específicos.

De acordo com Silva (2007), nos anos 1930, as pesquisas com povos indígenas se ocupavam dos estudos acerca de povos extintos e de traços culturais dos chamados “remanescentes indígenas”. A partir das décadas de 70 a 90, os estudos etnográficos apresentaram novos modelos de etnicidade e a emergência de novos grupos étnicos.

Souza Lima (2002) relata que entre os anos 1930-40 a etnologia norte-americana traçava três tempos para a história dos nativos, que seriam um passado glorioso, um presente de decadência e um futuro de assimilação, sendo então, tarefa urgente da antropologia descrever as tradições “autênticas” antes de seu desaparecimento. Contudo, o autor defende que, na história dos anos 1970, a palavra chave foi etnicidade e que os termos se inverteriam, sendo o passado de exploração, o presente de resistência e o futuro utópico de revitalização étnica.

Quando se observa um grupo enquanto portador de uma cultura distinta, suas diferenças tendem a se destacar e serem percebidas pelas distinções de um inventário de traços culturais. O exótico, o diferente é exaltado, em detrimento de sua organização étnica, ou seja,

negligenciando sua etno-história, que explica as causas dos empréstimos de certos itens e seus esforços de autoafirmação étnica. Esses empréstimos se deram por meio de diferentes formas de contato e foram incorporados à cultura de ambos os grupos em contato, o que nos chama a atenção para não relacionar a ideia de cultura à de isolamento demográfico.

Oliveira (1999, p. 16-17) afirma que os povos indígenas do Nordeste foram colocados como objetos de atenção para a antropologia a partir de demandas políticas ao órgão indigenista, relativas à terra e assistência. Segundo o antropólogo, a partir do desenvolvimento de diversos estudos foi possível elaborar um primeiro esforço de definição da categoria de “índios do Nordeste” como uma unidade étnica e histórica integrada, nas palavras de Dantas, Sampaio e Carvalho (1992, *apud* Oliveira, 1999, p. 16) pelos “diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII”.

O conceito de “índios do Nordeste” elaborado por Oliveira (1999), relaciona-se com as instituições indígenas, sua história e seu território, sendo determinado por seu pertencimento ao Nordeste, na condição de conglomerado histórico e geográfico. Frequentemente vistos pela sociedade envolvente como índios “misturados”, lhes é agregada uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros”. O autor aponta três marcos do que seria essa “mistura” interétnica. Primeiro, os processos de aldeamento, que sedentarizaram os grupos indígenas, e a catequese, que os transformou em índios “mansos”. Segundo, o estímulo a casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos, permanecendo as terras nas mãos dos descendentes dos índios das missões, que se identificavam com as missões originais e seus santos padroeiros. A terceira mistura, a mais radical, aconteceu a partir da Lei de Terras de 1850, que buscou regularizar as propriedades rurais, acarretando a ocupação das antigas vilas por fazendas de gado, sua incorporação a municípios e as sucessivas declarações dos governos provinciais de extinção dos antigos aldeamentos.

A “mistura”, portanto, é fruto de um processo histórico de violência que mudou o modo de ser desses povos que tiveram de se reinventar. Não cabe investigação acerca da veracidade da autoidentificação de um povo, na medida em que se reconhece que as culturas são realidades em movimento e os povos têm direito à sua autodeterminação. Souza Lima (2002) ressalta que, em uma perícia antropológica, o relatório de identificação e delimitação da FUNAI serve para confirmar ou negar que a área em questão é de ocupação de um grupo indígena, já tendo em

vista que o grupo se autoidentifica. A demarcação das terras se constitui como uma política compensatória, que pretende minimizar as violências do colonialismo praticadas a essas populações.

1.2. Etnoconhecimento e território

O conhecimento tradicional, também denominado etnoconhecimento ou saber local, diz respeito a conjuntos de conhecimentos construídos e reconstruídos no seio de dada população tradicional. O conhecimento tradicional é um ponto presente na discussão acerca da reprodução cultural de grupos étnicos. Esse patrimônio imaterial, expresso nos conhecimentos, distingue os grupos e faz parte de sua identidade cultural. A relação íntima com o território e os recursos naturais disponíveis criam as bases para a construção de um conhecimento intimamente ligado com a identidade desses grupos, que dependem de suas terras para a sua sobrevivência e sua constituição identitária.

As técnicas da agricultura itinerante de povos tradicionais, cujo impacto é semelhante ao produzido pela destruição ocasional das florestas por causas naturais, tem sido um meio natural para usar as propriedades regenerativas da floresta úmida em benefício do homem. A broca da terra praticada pelos indígenas se dava em condições de rotatividade, o lote queimado em um ano era colocado em repouso no ano seguinte, pois os grupos eram nômades e dispunham de territórios extensos, diferentemente da condição da agricultura sedentária, onde os produtores usam o mesmo lote por vezes seguidas. Pesquisas apontam que povos e comunidades tradicionais manejam os recursos naturais de forma adequada e que, em certos casos, a diversidade genética é ampliada com o manejo desses grupos (DIEGUES, 1999).

Um elemento importante na interação das populações tradicionais com os recursos naturais é a relação com seu território, definido como uma porção da natureza e espaço sobre o qual uma sociedade determinada garante a seus membros, através de reivindicações políticas, direitos estáveis de acesso, controle ou uso sobre os recursos naturais aí existentes necessários à sua sobrevivência (GODELIER, 1984, *apud* DIEGUES, 1999, p.19). Visão compartilhada por Santilli (2005, p. 94), que entende o conceito de território, como “o espaço necessário à reprodução física e cultural de cada grupo, considerando suas formas de uso diferenciadas”. Tal conceito, não guarda relação com o tempo imemorial, e sim com os usos e costumes dos povos e comunidades tradicionais, traduzindo uma ocupação coletiva do espaço, onde predominam o uso e a gestão compartilhada dos recursos naturais.

O Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 define como territórios tradicionais “os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações”. O artigo 231 da Constituição Federal determina que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. No seu parágrafo primeiro, o mesmo artigo constitui como terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas aquelas “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

No Ceará contemporâneo há o registro da emergência de 14 etnias indígenas cuja causa empírica e principal reivindicação é a luta pela demarcação de suas terras tradicionais. Este é um fenômeno social contemporâneo e não é exclusivo do estado do Ceará, por toda a extensão territorial do Nordeste há grupos indígenas organizados que reivindicam o reconhecimento de sua identidade étnica, seu território e direitos especiais como educação diferenciada e sistema de saúde (LIMA, 2015, p. 47).

Seus territórios representam não só meios de subsistência, mas de reprodução social e cultural. No caso dos indígenas que habitam o Brasil, ao reivindicar um território, um grupo também reivindica outros direitos assegurados pela Constituição, como: educação indígena diferenciada, um subsistema de saúde diferenciado e políticas sociais. Oliveira (1999, p. 24) denomina de processo de territorialização o movimento pelo qual um objeto político-administrativo que é a terra, se torna o ponto central da organização coletiva de um grupo que passa a se organizar, formular uma identidade própria, instituir mecanismos de tomadas de decisão e representação e estruturar formas de reprodução cultural, incluindo múltiplas formas de relação com o meio ambiente e com o universo religioso.

Algumas dessas sociedades se reproduzem explorando uma multiplicidade de habitats: a floresta, os estuários, os mangues e as áreas já transformadas para fins agrícolas. A exploração desses habitats diversos exige não só um conhecimento aprofundado dos recursos naturais, das épocas de reprodução das espécies, mas a utilização de um calendário complexo, dentro do qual

se ajustam, com maior ou menor integração, os diversos usos dos ecossistemas (DIEGUES, 1999).

Os Tremembé demonstram sofisticado conhecimento ecológico, transmitido de geração a geração. São conhecimentos etnobotânicos e etnobiológicos desenvolvidos a partir da cosmologia tremembé, da convivência dos antigos com o meio ambiente, com a terra e suas formas de vida. Os Tremembé conhecem profundamente bio-indicadores, etologia de algumas espécies e sua relação com a alternância das fases do ciclo hidrológico e com a biogeografia dos corpos d'água do seu território. A agricultura e o extrativismo são as principais fontes alimentares de origem vegetal e de carboidratos para os Tremembé. Por sua vez, eles apresentam um sistema detalhado de classificação de ambientes terrestres e aquáticos, o que demonstra o conhecimento acumulado ao longo da ocupação duradoura e tradicional na área a que posteriormente foi delimitada. No campo da cosmologia, cabe destacar que o torém é o principal ritual sagrado praticado pelos Tremembé (FRANCO, 2012).

Na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú existem cinco sítios arqueológicos identificados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), aos quais os Tremembé conferem alto valor simbólico e chamam de "moradas dos antigos". As moradas dos encantados estão representadas também em outras partes do seu território como olhos d'água, cascudos, demonstrando a associação de sua cosmologia com o território, como mostra a fala de uma liderança:

Aqui na nossa terra, nós temos muitos encantados. Os nossos encantados eles se afastaram um pouco. Por quê? Porque houve essas invasões, desmatamento, queimadas, mas nós ainda temos a preservação dos olhos d'água, que eles estão lá. Lá tem a mãe d'água, lá temos o mangue e o nosso mangue é muito rico de encantados, então nós lutamos contra as invasões pra manter essa força em nossa terra, pra manter o equilíbrio. Ainda você pode perceber que onde ainda tem todo esse verde é nas áreas indígenas, porque eles preservam a encantaria e os ancestrais. Onde num tem essa encantaria, num tem mais nada não. Onde existe isso é dentro das aldeias indígenas, porque os índios têm essa ligação com os ancestrais, com os encantados, eles mantêm esse vínculo. Adriana Castro, liderança.

Preservar as encantarias e o vínculo com os ancestrais, além de serem experiências de busca pelo sagrado, é expresso pelos Tremembé como uma condição para a preservação dos recursos naturais. Esse vínculo com os ancestrais se expressa no conhecimento do território, que faz com que esses grupos reverenciem recursos naturais, relacionando sua energia com a força de seus antepassados, dando significado à sua identidade étnica, em uma simbiose com seu território. Os ritos de manifestação dos encantados, como um sinal diacrítico interno ao grupo engloba, de modo existencial, realidades múltiplas: religiosidades indígenas,

manifestações do catolicismo popular e afro-brasileiras, práticas terapêuticas e formas de organização étnica capazes de fortalecer o grupo, tanto para suas necessidades pessoais de curas quanto para os embates nas lutas por seus direitos (BRISSAC e NÓBREGA, 2010).

Pelos achados arqueológicos das terras tremembé, sabe-se que ali viveu um grupo étnico. É interessante perceber como o grupo atual significa esses achados e os relaciona com a construção de sua identidade atual, que para eles, está alicerçada na presença de seus antepassados que ocuparam aquela terra, que beberam e se banharam nos olhos d'água, que caçaram naquelas matas, pescaram no mangue e no mar e que hoje têm seus corpos cobertos pela terra reivindicada. Oliveira (1999, p. 27), apoiando-se em diversos autores², chama a atenção para uma metáfora acionada por diferentes grupos em vários contextos, que conecta gerações do passado e do presente, se referindo aos antepassados como “os troncos velhos” e as gerações atuais como as “pontas de rama”. Para o autor, quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar para os “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se como “pontas de rama”.

Em uma pesquisa etnográfica é relevante, a partir dos usos e dos saberes, observar as representações, mitos e crenças acerca de seu território e de seus recursos naturais, os tabus alimentares, a ciência do fazer, do curandeiro que sabe a hora e a lua ideais para se colher determinada fruta que servirá para o preparo do remédio ou da bebida ritualística.

A construção da ideia de região em Bourdieu (2001) está diretamente relacionada à noção de etnia, que por sua vez se relaciona com a noção de identidade e unidade do grupo. A cultura que une um grupo em torno de sua identidade é a mesma que o separa, o faz distinto de outros grupos. Nesse sentido, o território, lugar de origem, cuja etimologia conduz ao princípio da “di-visão”, tem um papel fundamental nessa construção, pois se constitui no cenário onde as representações mentais criam a ideia de si mesmos, para dentro e para fora do grupo. As lutas em torno da identidade étnica ou regional estão ligadas à origem, através do lugar de formação do grupo e dos sinais que os distinguem enquanto tal. Para o autor, o que está em jogo é o poder de impor sua visão do mundo social sobre a identidade e a unidade do grupo.

² Cf. Baptista, 1992; Barretto Fº, 1993; Grünewald, 1993; Arruti, 1996.

No contexto sociopolítico em que essas populações estão inseridas, essa caracterização é a que tem, muitas vezes, legitimado uma identidade diferenciada e fundamentado, no plano das relações com o Estado, a reivindicação por direitos territoriais e culturais específicos (DIEGUES, 1999). Os Tremembé reivindicam sua terra como base para a construção de sua identidade. Além de políticas públicas específicas a fala enfática de uma liderança mostra a principal pauta da luta indígena:

O que o governo dá hoje para os povos indígenas? Uma equipe de médicos. Pra que isso? Pra desaculturar o índio da sua origem, então a gente tem que estar preparado pra estar do lado do governo, mas também não deixar ele inserir tudo na vida da gente, porque hoje o governo está dando tudo isso pra gente, mas uma coisa ele está esquecendo de dar, que é a terra. Então hoje o governo tá dando pra nós: saúde, saneamento básico, escola, mas a nossa terra ele não dá, e que é o principal pra gente. Nós precisamos dela até pra nos enterrar, pra cobrir a gente. Nós queremos a terra pra viver em harmonia nós com ela e ela conosco. Adriana Castro, liderança.

Quando os dominados, ou um grupo vulnerável como os Tremembé, entram em uma relação de forças simbólicas, em estado isolado, não têm outra escolha a não ser a da aceitação da definição dominante de sua identidade ou a busca da assimilação, o que pressupõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (estilo de vida, vestuário, fala, etc.) (BOURDIEU, 2001). Os Tremembé a partir de um longo processo de opressão e dispersão, vêm resgatando a identidade expropriada juntamente com sua terra, o processo de aculturação, denunciado pela liderança Adriana Castro, tem como ponto central a integração do índio à chamada civilização brasileira e a negação de sua identidade enquanto “raça” por parte da sociedade envolvente.

Um empreendimento hoteleiro de um grupo espanhol denominado Cidade Nova Atlântida planejava construir, em terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Tremembé da Barra do Mundaú, 28 hotéis cinco estrelas, três campos de golfe, cinco marinas nas margens do manguezal e seis condomínios residenciais. Os estudos para a implantação dessa estrutura faraônica não levaram em conta a presença indígena, os impactos cumulativos, nem muito menos os custos sociais, ecológicos e culturais às comunidades tradicionais (MEIRELES, 2004). O empreendimento gerou uma grande tensão e conflitos na comunidade, fazendo com que os moradores, de relações consanguíneas, se dividissem entre os que se reconhecem como índios e os que não se reconhecem. Contratações de moradores pelo empreendimento acirraram as desavenças, fazendo com que os contratados tomassem partido pela empresa e não se identificassem como índios, conforme relata o perito do MPF, após reunião com a comunidade, dois anos depois do início dos conflitos:

O que foi possível perceber a partir da reunião é que nos encontramos diante de uma comunidade agudamente cindida: muitas vezes dentro de uma mesma família há, por exemplo, a mãe que se reconhece como indígena e seus filhos, que, na condição de funcionários da Nova Atlântida, negam essa identidade e se posicionam de maneira belicosa diante da parcela da comunidade que busca organizar-se a partir de sua autoidentificação étnica. Essa polarização é alimentada e reforçada pela empresa Nova Atlântida, que tem cooptado uma parte dos moradores, empregando-os nas obras que realiza na terra, ou no serviço de vigilância. Aliás, segundo informações que recebemos, somente 2 (dois) dos aproximadamente 60 (sessenta) funcionários da empresa no local têm carteira de trabalho assinada. (BRISSAC, 2006, p. 6)

Em 2004, a comunidade indígena provocou o MPF a respeito da situação e este, em 2005, ingressou com ação civil pública contra a empresa e contra a SEMACE, que resultou no cancelamento das licenças do empreendimento³.

1.3. Conhecimento etnobotânico

Desde a antiguidade, grupos se preocupam em resgatar o conhecimento referente ao uso que outros povos fazem dos elementos de seu ambiente natural. Nesse contexto, se inserem os saberes referentes ao mundo vegetal. Com base nos estudos realizados, a etnobotânica é definida como sendo o estudo das inter-relações materiais e simbólicas entre o ser humano e as plantas, somando-se os fatores ambientais e culturais, bem como os conceitos locais que são desenvolvidos acerca das plantas e os usos que se faz delas. (JORGE, 2003)⁴. O conceito de etnobotânica foi desenvolvido ao longo de muitos anos e foi sendo ampliado a partir da integração de áreas como botânica, antropologia, ecologia, química, engenharia florestal e agronomia. De acordo com Prance (1997) a participação de pesquisadores dessas áreas possibilita novos progressos nas pesquisas etnobotânicas, abordando de maneira multidisciplinar a forma como as pessoas percebem, classificam e utilizam as plantas. Para o autor, é a partir dos trabalhos de Carl Linnaeus que se inicia a história da etnobotânica, pois seus diários de campo tinham anotações acerca das culturas visitadas e seus hábitos relativos ao uso das plantas.

O trabalho de Flávia Camargo (OLIVEIRA et al, 2009) acerca das pesquisas etnobotânicas realizadas entre os anos de 1968 a 2007 mostra que, dentre o vasto universo de estudos relacionados à temática, predominam as pesquisas referentes às plantas medicinais e/ou abordagens descritivas. O caráter interdisciplinar e integrador da etnobotânica alia fatores

³ Cf. p. 23-24.

⁴ Cf. Coelho, 2003, p. 89.

culturais e ambientais e, por ser uma disciplina relativamente nova, sob os domínios da botânica e da etnografia botânica, não tem sido sistematizada e formalizada como outras ciências já estabelecidas. No Brasil, essa nova ciência acompanha o surgimento e fortalecimento do movimento dos povos indígenas, dos seringueiros, dos quilombolas com propostas concretas de áreas protegidas como as reservas extrativistas (DIEGUES, 1999, p. 11).

A maioria das pesquisas realizadas foram desenvolvidas na América Latina, por pesquisadores estrangeiros. Os trabalhos iniciais tinham um caráter descritivo, com objetivo de catalogar plantas "úteis" de uma região, no sentido de reunir informações sobre novos produtos. A junção da biologia com a antropologia qualificou os estudos etnobotânicos, com o reconhecimento da pesquisa de campo. Contudo, a falta de comunicação entre as disciplinas mostrou falta de treinamento por parte dos botânicos para a coleta de dados acerca do conhecimento a respeito das plantas, já por parte dos antropólogos, faltava-lhes informações sobre as espécies vegetais utilizadas (OLIVEIRA et al, 2009).

Em se tratando de metodologia, Posey (2001) considera que uma das principais barreiras a serem transpostas nas pesquisas interdisciplinares são as diferentes formas de relacionar métodos entre os cientistas sociais e naturais, já que ambos têm formas diferentes de trabalho de campo e coleta de dados. Os biólogos podem considerar a necessidade de menos tempo em campo para coletar amostras e classificar, já os antropólogos, por sua vez, podem necessitar de um período maior para uma observação participante capaz de sondar percepções e conceitos nativos.

O texto do antropólogo Posey (1987) é de uma grande sensibilidade etnográfica. Seus trabalhos abordam o conhecimento indígena, conceitos cognitivos e categorias *folk*, padrões de classificação e nomenclatura. O autor afirma sentir a etnobiologia como uma filosofia e não só como uma metodologia, demonstrando opinião contrária à versão utilitarista dos recursos naturais. O texto reflete sobre formas de classificação a partir de seu trabalho com os Kayapó, na Amazônia e ilustra com desenhos como os Kayapó classificam os recursos florestais, seus usos, sua forma de manejo e seus sofisticados conhecimentos etnobotânicos. O autor enfatiza que a etnobiologia pode estabelecer uma ponte de ligação entre diferentes culturas, a partir da compreensão de seus modos de ser e pensar, sendo capaz de prover os dados necessários a uma poderosa argumentação em favor das comunidades tradicionais, suas terras e a biodiversidade. López Garcés (2012) ressalta a importância mundial do trabalho de Posey para a proteção do conhecimento tradicional dos povos indígenas e de seus territórios, destacando sua contribuição

para a normatização jurídica brasileira relativa a pesquisas em etnobiologia no Brasil. Posey acreditava que a etnobiologia poderia ser uma alternativa para o desenvolvimento dos povos indígenas e comunidades tradicionais, cujos conhecimentos ecológicos, desenvolvidos durante milênios, poderiam vir a ser aplicados na geração de novas tecnologias sustentáveis.

Um estudo da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura – FAO estima que no último século se perderam em torno de três quartos da diversidade genética das variedades agrícolas cultivadas (FAO, 2008). Estes recursos genéticos são a base biológica da segurança alimentar mundial e, direta ou indiretamente, sustentam quase todos os meios de vida humana do planeta. Parte dessa erosão genética se dá pela introdução de espécies exóticas que dominam as opções alimentares em todo o mundo, como o trigo, milho e soja. A chamada “revolução verde” implantada na década de 60 e que consiste na adoção de um pacote, que inclui a introdução de sementes geneticamente melhoradas, mecanização e insumos químicos e biológicos, com a finalidade de modernizar a produção agrícola, tem apresentado graves consequências sociais e ecológicas. Portanto, as espécies frutíferas nativas ou da sociobiodiversidade constituem uma opção à homogeneização das variedades cultivadas, favorecendo o desenvolvimento local.

O termo sociobiodiversidade, em sua própria etimologia, manifesta a integração entre a diversidade cultural e a biodiversidade. Em países megadiversos, como o Brasil rico em espécies vegetais e animais, a questão ambiental está diretamente relacionada com a dimensão sociocultural (MEDEIROS, 2012, p. 55), já que os povos e comunidades tradicionais que se adaptaram aos diversos habitats aprenderam a explorar os recursos naturais disponíveis. São expressões da diversidade cultural os conhecimentos desenvolvidos tradicionalmente por povos e comunidades tradicionais relativos à diversidade biológica, aos recursos naturais e à relação homem e natureza. Portanto, aplicamos neste trabalho o conceito de sociobiodiversidade àqueles recursos da biodiversidade relativos ao território, ao conhecimento tradicional, às práticas culturais, rituais, aos hábitos alimentares, às relações econômicas e de produção de um determinado povo ou comunidade tradicional.

Dentre os países megadiversos, o Brasil detém a maior diversidade de plantas nativas e cultivadas. Este patrimônio genético constitui a base alimentar e a fonte de matéria-prima para inúmeras atividades de povos e comunidades tradicionais. Constitui ainda a base para contextos culturais específicos como as moradas de encantados, associadas a cursos d’água, mangues, matas, determinadas plantas, etc. Conservá-lo, portanto, é tarefa fundamental para a segurança

alimentar destas populações e para a preservação do patrimônio cultural associado, sendo fundamental a garantia de seu território (STELLA, 2006, p. 13-14).

Para que haja desenvolvimento sustentável é necessário a adoção de um conjunto de medidas que valorizem os produtos da sociobiodiversidade, criando cadeias produtivas rentáveis para as populações locais, de modo a valorizar a biodiversidade conservada, criar incentivos a iniciativas populares e cooperativistas e promover apoio técnico, acesso a informação e a tecnologias. Quanto ao território, sabe-se que grupos humanos antigos e tradicionais já habitaram todos os biomas deste planeta, suas técnicas produtivas e de manejo da terra e da biodiversidade tem garantido, além do seu modo de vida, a mudança sustentável da paisagem, a seleção e melhoramento de espécies como a mandioca e a conservação dos recursos naturais. O poder local, para povos e comunidades tradicionais na gestão participativa de seus territórios é de fundamental importância para o manejo e conservação da biodiversidade. Para tanto, é necessário, sobretudo, o reconhecimento legal da terra tradicionalmente ocupada, sua desintrusão⁵ e a garantia de seus direitos.

1.4. Metodologia

Atualmente, cada vez mais pesquisas abordam a importância do saber tradicional acerca das plantas, seja por questões ligadas ao desenvolvimento humano, conservação da natureza ou uso de recursos e ecossistemas. Outra tendência é o uso de ferramentas e metodologias quantitativas para a coleta e análise de dados. Esses recursos são vistos como complementares aos qualitativos (OLIVEIRA et al, 2009).

Ao pretender compreender o conhecimento etnobotânico dos Tremembé, vislumbrei como abordagem teórica-metodológica refletir à luz da teoria de Geertz (1989), para assim, perceber o grupo como uma estrutura de significados socialmente estabelecidos, buscando se aprofundar no universo desses personagens, refletindo sobre seus pensamentos, os significados das falas, os gestos e as suas subjetividades. Para Geertz, estudar as culturas é entender o mundo conceitual no qual vivem os sujeitos, é interpretar, buscar os significados, observar os comportamentos.

⁵ A desintrusão faz parte do processo de demarcação de uma terra indígena, sendo uma medida legal tomada para concretizar a posse efetiva do território a um povo, depois da etapa final do processo. É um instrumento jurídico que garante a efetivação plena dos direitos territoriais de um povo, por meio da retirada de eventuais ocupantes não indígenas.

Busquei trabalhar com uma abordagem etnográfica, com a intenção de adentrar no universo dos Tremembé, para assim compreender seus processos de construção de conhecimento, as particularidades dos grupos, as formas de usos das frutas da sociobiodiversidade e como vivenciam e representam para si e para os demais esse saber tradicional. Para Geertz (1989), praticar etnografia é, dentre outras coisas, estabelecer relações, selecionar colaboradores da pesquisa a serem entrevistados, transcrever textos, mapear campos, manter um diário e assim por diante.

Denomino como colaboradores indígenas da pesquisa (doravante colaboradores) os Tremembé que concederam entrevistas ou cederam suas falas em conversas e reflexões gravadas. Assim como a fala de Ingold⁶ abaixo, penso que:

Na antropologia, deveríamos lidar com as pessoas que são nosso “objeto de estudo” da mesma forma como lidamos com colegas pesquisadores, ou com pessoas de outras disciplinas. Como estudantes, se nos encontramos com um acadêmico renomado, fazemos isso para aprender com essa pessoa, para ter alguns *insights*, para ter conversas e debates críticos; e o propósito disso não é escrever, pelo resto da vida, sobre o que esse acadêmico disse, ou escrever sua biografia, ou descrevê-lo, mas sim trazer o saber que se aprendeu com essa pessoa para qualquer problema ou questão que podemos vir a enfrentar futuramente. Não vejo por que deveria ser diferente no caso da antropologia. Nós trabalhamos com pessoas que deveriam ser convidadas para participar de uma grande conversa, e essa grande conversa é a respeito de como no mundo estão se moldando a humanidade e uma forma humana de vida que possam ser adequadas e possíveis no futuro.

O objetivo da abordagem qualitativa é perceber, a partir das linguagens, os sentidos que as pessoas e grupos atribuem a determinados traços de seu comportamento, como interpretam o mundo a partir de suas práticas e relação com os recursos naturais. Segundo Minayo e Sanches (1993) a investigação qualitativa trabalha com valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões, procurando aprofundar-se na complexidade dos fenômenos. De modo geral, se preocupa em esclarecer como o homem compreende, interpreta e se relaciona com o mundo vegetal. Para Peirano (2014, p. 386), boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: i) consideram a comunicação no *contexto da situação*, que para Malinowski tem que ser contextualizada na situação, cultura e ambiente; ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica.

⁶ Cf in: Mafra, 2014: p. 309-310.

Oliveira (1999) analisa que, sendo a antropologia uma disciplina interpretativa ela possui instrumentos que permitem poder alcançar um grau de conhecimento de si, estranhando-se a si própria e que, de certa maneira, está presente em toda boa etnologia em seu encontro com o outro. O autor se questiona se não seria papel da boa etnografia desenvolver a capacidade de espantar-se, menos talvez com o outro, mas certamente mais consigo mesmo. Conhecer o outro e conhecer-se, não seriam, afinal de contas, para essa modalidade de antropologia, as faces da mesma moeda?

Ingold (2012), parece corroborar o pensamento de Oliveira (1999) ao refletir que a antropologia é de fato um esforço de vida inteira para trazer as coisas de volta para casa e para entendermos, tanto quem somos como, ao mesmo tempo, entender o mundo e se autodescobrir, encontrar um modo de escrever que pareça o próprio autor escrevendo e não alguém jogando jogos acadêmicos. Para o autor, a etnografia é uma tarefa de descrição da vida das pessoas com o máximo de precisão e verdade possíveis, sem trata-la como apenas uma coleta de dados, sendo danoso trata-la apenas como um método, uma vez que poderia ser considerada uma vocação ou modo de vida.

Para Peirano (2014), a ideia de “método etnográfico” é complexa, pois somos colocados como agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. Ela questiona acerca do estranhamento enquanto ferramenta fundamental na pesquisa antropológica e afirma que como todos sabemos, a etnografia é a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação. Não são “fatos sociais”, mas “fatos etnográficos”, como alertou Evans-Pritchard em 1950.

1.4.1. A etnografia

Cheguei aos Tremembé por orientação do antropólogo Sérgio Brissac, perito do Ministério Público Federal que, dentre suas atribuições, desenvolve perícias com povos indígenas do Ceará. O mesmo me orientou a procurar as lideranças Adriana Carneiro de Castro e Erbene Rosa, para explicar meus objetivos e pedir sua colaboração e autorização para a realização da pesquisa. Para conseguir me comunicar com elas, entrei em contato com a equipe da organização Missão Tremembé e o Sr. Florêncio me repassou os contatos necessários, dispondo-se a colaborar, se necessário.

A primeira visita foi agendada e aconteceu em 20 de março de 2015. Fui recebido no acampamento, ponto de apoio e de resistência da comunidade, no fim do povoado, por um grupo grande, cerca de vinte pessoas, composto de lideranças e professores indígenas. Apresentei-me, falei de minha trajetória profissional com povos e comunidades tradicionais e de uma atuação voluntária que desenvolvi com o povo Pitaguary. Expliquei os objetivos do meu trabalho, de conhecer as frutas do mato, que nascem espontaneamente nas terras tremembé e seus usos, exemplificando com a festa do murici e do batiputá e o uso ritualístico do mocororó. Esclareci as perguntas realizadas pelos professores indígenas e lideranças presentes e o grupo acolheu bem a proposta da pesquisa. Juntamente com meu filho, que me acompanhou em várias visitas, fui convidado para o almoço que a comunidade havia preparado para nós.

Ficou encaminhado que a comunidade aceitaria a realização da pesquisa e esclarecido que haveria visitas mensais, a realização de entrevistas gravadas e registros fotográficos. Acordou-se que todo o resultado da pesquisa seria apresentado à comunidade de forma didática, com a entrega de uma cópia impressa. Um grupo de lideranças assinou o termo de consentimento para a realização da pesquisa na terra indígena, o qual encontra-se em anexo.

Após a reunião com o grupo, pude conversar individualmente com algumas pessoas que se mostraram interessadas em colaborar e curiosas em saber mais sobre minha presença ali. Eles esperavam entrevistas formais, mas fiz questão de apenas ouvi-los e me colocar à disposição para uma conversa informal e amigável, já que era a primeira de muitas visitas que eu iria fazer àquela comunidade.

No dia seguinte, em visitas a algumas casas, conversei com pessoas idosas, que vivenciaram a luta pela terra e conheciam intimamente as matas e seus recursos, pessoas como o Seu Chirico, que já me indicaram trinta e uma frutas de ocorrência na Terra Indígena (T.I.), cujos usos variavam entre alimentação humana e/ou animal, farmacológico e ritualístico.

O ponto de apoio ou acampamento, como também é chamado, foi apresentado a mim como um local símbolo de resistência da comunidade. Era uma área de posse da empresa Nova Atlântida, que foi ocupada pela comunidade, passando a se tornar o local de reuniões, articulações políticas, tomadas de decisões, realização de rituais e ponto de encontro para conversas e confraternizações da comunidade.

O local é composto por duas edificações. Uma cozinha de madeira, palha de coqueiro, telhas de barro e chão batido, com utensílios básicos (panelas, pratos, copos e colheres de plástico), um fogão à lenha, uma mesa de madeira onde se lavam os utensílios e uma bomba

manual que puxa do poço a água para todas as necessidades do local. A área principal é uma construção de alvenaria composta por um quarto com porta e duas janelas e um grande alpendre onde permanentemente se encontra um atabaque. O quarto era utilizado por um indígena chamado Chico e seus filhos, que moravam no local e o alpendre utilizado para as reuniões e para atar as redes de dormir. As necessidades fisiológicas eram satisfeitas convenientemente no mato e os banhos em uma nascente, ao ar livre, em um local mais reservado, há uns duzentos metros da edificação.



Figura 01 - Frente e lateral do ponto de apoio. Fotos do autor.



Figura 02 - Cozinha do ponto de apoio. Fotos do autor.

Algumas pessoas me convidaram a ficar em suas casas, mas preferi permanecer ali, já que era um espaço neutro e de muita movimentação de pessoas, o que me dava a oportunidade de estabelecer contatos diversos e conversar com aqueles que passavam. Durante o dia, havia as mulheres na cozinha e algumas pessoas que iam conversar. E à noite a equipe que dormia no

local geralmente se detinha em longas conversas, muitos “causos” que eu aproveitava para perguntar e tirar minhas impressões.

A comunidade organizava uma escala de pessoas que mantinham atividades permanentes no local. Os homens se revezavam para dormir todas as noites e as mulheres se encarregavam de organizar o local e cozinhar para os diferentes eventos comunitários. A vigília constante se deu pelo temor do grupo de alguma retaliação por parte da “empresa” - como eles se referem à Nova Atlântida - ou de seus partidários, moradores da comunidade que não se identificam como indígenas.

O diário de campo foi sendo escrito na maioria das visitas à TI, quando eu tomava nota de observações pertinentes e pontos a serem analisados e aprofundados posteriormente. Vinte e cinco entrevistas com lideranças e especialistas indígenas foram gravadas para posterior transcrição. Os colaboradores foram, pessoas adultas ou idosas, conhecedoras das matas e de seus recursos que iam indicando outros a serem entrevistados. Várias outras conversas foram levadas em conta nos diários de campo e contribuíram com as reflexões.

Realizei várias caminhadas na mata, em companhia de pessoas que conheciam as trilhas e as plantas. Nessas oportunidades, fotografava as espécies para posterior catalogação. As matas da TI são extensas, com áreas densas e não são todas as pessoas que as conhecem, o que me deixava muito feliz ao ter alguém que dispusesse seu tempo para me acompanhar e falar das espécies e seus usos. Alguém que me auxiliou pacientemente em muitas dessas caminhadas foi o Francisco Castro (Chiquinho da Adriana), mateiro experiente, quase não havia planta que ele não conhecesse e se assim o fosse, ele buscava saber com os mais velhos.

Dentre as frutas estudadas, depusitei dezoito amostras das espécies vegetais férteis no Herbário Prisco Bezerra, da Universidade Federal do Ceará. Realizei a coleta das amostras em campo, segundo orientação da Prof^a Iracema Bezerra e o apoio de sua equipe. Ela me instruiu acerca do modo de coletar os galhos com flores e prensar para em seguida, depositá-las no herbário para serem desidratadas e usadas por mim para a montagem das exsicatas, com local de coleta georreferenciado e seus respectivos números de registro fornecidos pelo herbário.

2. OS TREMEMBÉ DA BARRA DO MUNDAÚ

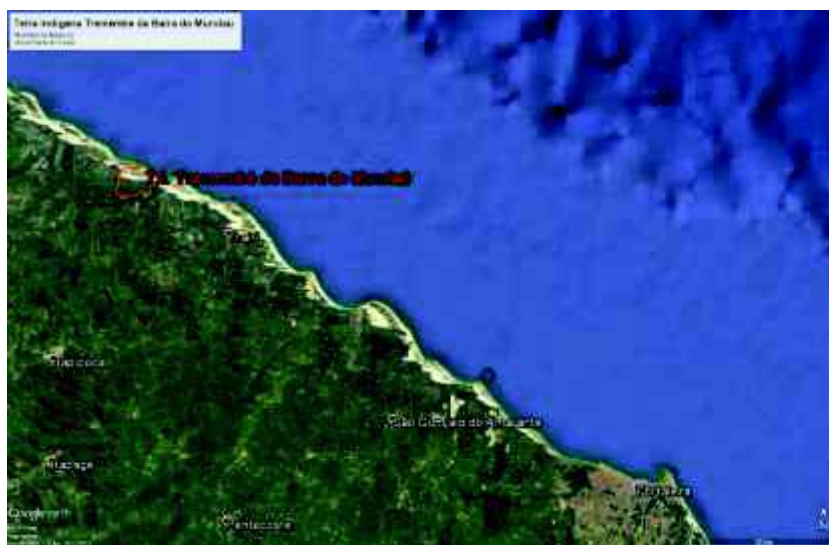


Figura 03 - Localização da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú no litoral oeste do Ceará⁷.

A Fundação Nacional do Índio, mediante o processo FUNAI/BSB nº 08620.003184/2012-16, aprovou, em 2012, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de autoria do Grupo Técnico coordenado pela antropóloga Cláudia Tereza Signori Franco, que identifica a Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú, com área de 3.580 hectares, como de ocupação tradicional do grupo indígena Tremembé, localizada no município de Itapipoca, Estado do Ceará. Existem na área duas comunidades que antes do estudo antropológico definiam o grupo como os Tremembé de São José e Buriti, para diferenciá-los dos Tremembé de Almofala. Com a delimitação, ficou acordado com a comunidade que a terra passaria a ser chamada de Tremembé da Barra do Mundaú, como referência à sua localização geográfica junto à foz do referido rio.

⁷ Dados da Funai disponíveis em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/geoprocessamento>. Acessado em 25/07/16. Figura elaborada pelo autor a partir de imagem de satélite, segundo dados da Funai, inseridos no Programa GoogleEarthPro.



Figura 04 - Imagem da Terra Indígena⁸.

Diante da ameaça da Nova Atlântida de construir o complexo hoteleiro em suas terras, os Tremembé apresentaram, em 2004, representação ao Ministério Público Federal (MPF), que abriu procedimento sobre a questão. A partir de estudo realizado pelo geógrafo Jeovah Meireles e pela arqueóloga Marcélia Marques, o MPF ingressou, em 2005, com ação civil pública contra a empresa e contra a SEMACE, buscando impedir a implantação do complexo hoteleiro e anular licenciamento do empreendimento. Na medida em que a área em litígio é terra tradicionalmente ocupada pelos índios, de acordo com a Constituição Federal, eles têm direito ao seu uso e usufruto exclusivo. Foi concedida pela Justiça Federal uma liminar favorável aos indígenas e, desde 2005, foi impedida a implantação do projeto, ainda que tenham sido apresentados pela empresa vários recursos às instâncias superiores. Tais recursos foram ocasião de reiteradas decisões favoráveis aos indígenas. Em 2007, a imprensa denunciou indícios de lavagem de dinheiro nas atividades da Nova Atlântida⁹.

Mesmo após a propositura da ação pelo MPF, o grupo empresarial continuava atuando na área, buscando segmentar a comunidade e cooptar os moradores não indígenas, contratando pessoas para serviços pontuais e difundindo a ideia de que a implantação do empreendimento traria excelentes condições de vida e emprego para a população local. Apesar de toda a pressão, a comunidade continuou se organizando e exigindo a atuação dos órgãos governamentais.

⁸ *Id.*

⁹ Cf. a matéria *Projeto Nova Atlântida no Ceará está na mira do Coaf*, no Diário do Nordeste de 08 de agosto de 2007, disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/negocios/projeto-nova-atlantida-no-ceara-esta-na-mira-do-coaf-1.193192>.

Ainda em 2005, o MPF expediu recomendação à Funai para que nomeasse um Grupo Técnico (GT) para a identificação e delimitação da Terra Indígena e a reiterou em 2007. Em 2009, a Funai nomeou o GT, que no mesmo ano realizou o seu trabalho de campo. Em 2012, foi publicado no Diário Oficial da União o resumo do relatório de identificação e delimitação. E, finalmente, em 7 de agosto de 2015, foi assinada pelo ministro da Justiça portaria declarando a “Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú”. A portaria declaratória é o ato por meio do qual o Estado brasileiro reconhece que determinada porção do território nacional é de ocupação tradicional de um certo povo indígena, cabendo-lhe o seu uso e usufruto exclusivo. Ainda deve ser efetuada a desintrusão dos não-indígenas e a posterior homologação da Terra Indígena, através de decreto do presidente da República. Após mais de 11 anos de tramitação da ação civil pública na Justiça Federal, em 12 de julho de 2016 foi proferida a sentença, condenando a empresa a se abster de qualquer intervenção no imóvel, “em face do interesse federal decorrente da presença da comunidade indígena Tremembé” e declarando “a nulidade do procedimento de licenciamento levado a efeito pela SEMACE”.

A região próxima à foz do rio Mundaú, onde estão localizadas a terra indígena Tremembé da Barra do Mundaú e suas áreas de uso, foi classificada por Meireles (2004) em cinco unidades de paisagem, que podem ser correlacionadas aos subsistemas: tabuleiro litorâneo, lagoas, manguezal, campo de dunas e faixa de praia. No levantamento realizado na área ocupada pelos Tremembé da Barra do Mundaú, Meireles avalia que a grande disponibilidade de água doce armazenada na área do tabuleiro a partir dos sistemas lacustres e de córregos perenes, que se formam por meio do lençol freático próximo à superfície em certos locais, ficaria extremamente ameaçada pela implantação de grandes empreendimentos. O autor ressalta que, por se tratar de uma área de transição entre a planície costeira, a várzea e o manguezal, o tabuleiro local é um ambiente extremamente vulnerável, principalmente quando exposto às atividades humanas intensivas, como grandes empreendimentos imobiliários ou turísticos. Segundo Meireles, as lagoas estão disseminadas por todas as unidades de paisagem locais e são mais representativas nos tabuleiros, associadas aos córregos.

A implantação de empreendimentos hoteleiros sobre o campo de dunas, promoverá um colapso de sedimentos ao longo da zona costeira cearense e danos a uma reserva estratégica de água e de biodiversidade. A projeção dos equipamentos planejados de acordo com a dinâmica atual, promoverá uma séria de alterações ambientais: a) bloqueio do fluxo natural de sedimentos eólico; b) erosão dos bancos de areia dispostos nos canais de maré e estuários; c) erosão acelerada nas margens dos estuários e faixa de praia; d) danos aos equipamentos urbanos existentes nas imediações das margens dos estuários e na faixa de praia; e) soterramento dos equipamentos projetados pela continuidade do processo de migração das dunas; f)

impermeabilização do campo de dunas; g) danos aos exutórios de água doce; h) extinção de lagoas costeiras e interdunares e, h) danos à fauna e flora. (MEIRELES e MARQUES, 2004).



Figura 05 - “Imagem de satélite com os aspectos geoambientais regionais relacionados à terra indígena¹⁰.

A riqueza da biodiversidade encontrada na área ocupada tradicionalmente pelos Tremembé é ameaçada pela especulação imobiliária. São ambientes complexos e ricos em vida, contudo, delicados, cuja exploração desordenada poderia conduzir a um estado de desequilíbrio socioambiental irreversível.

De acordo com relatos dos Tremembé, suas terras tradicionalmente ocupadas também constituem herança natural, uma vez que o sobrenome "Carneiro", que identifica um tronco familiar Tremembé, aparece na cadeia dominial. Um dos proprietários da terra, Euclides Carneiro, filho ilegítimo de uma índia de nome Emília Batista Carneiro com o português José Maria da Silveira. Segundo relatos, os moradores da terra eram subjugados por Euclides Carneiro e posteriormente, por conta de sua morte, por sua esposa Zulmira Souto Carneiro. Todas as famílias que moravam na terra davam uma parte de sua produção e dias de serviço e assim o proprietário vivia, explorando o trabalho dos agricultores, sem sequer morar na terra, uma vez que era capataz da colônia de pescadores em Mundaú.

Nunca pudemos dizer: ‘Eu sou índio, sou índio’. Se não ia era preso, a polícia lhe levava. Aqui ninguém dizia, porque tinham muito medo de apanhar e morrer, ninguém dizia. A gente conversava uns com os outros. Se nós dissesse, nós ia apanhar de certo. Nós tinha medo de apanhar. Quem é que num tem medo de apanhar? Então quando o

¹⁰ “A área circundada representa os setores de unidade de paisagem estudados durante os trabalhos de campo. Não evidencia necessariamente uma proposta de demarcação da terra indígena, uma vez que o domínio de usufruto da comunidade Tremembé pode extrapolar os limites evidenciados neste parecer.” (MEIRELES e MARQUES, 2004, p. 8).

apossante dessa terra morreu, que morava lá no Sítio São José, no Mundaú, ele era capataz do mar e mandava das Flexeiras do Mundaú até o Rio das Moitas. Aqui era uma terra que era apossada de muito longe, aí a família dele vieram vindo e ele ficou com essa parte. Aí ele ficou comandando nós aqui, nessa aldeia aqui. O que ele mandava nós fazia. Se era pra fazer um serviço acolá, se era pra brocar uma terra, só fazia com a ordem dele. Nós conhecia ele como o dono da terra, o proprietário da terra.

Nasci aqui e até essa idade que eu tenho estou aqui. Meus avós, meus bisavós nasceram tudo nessa terra aqui. Aqui nós somos uma raiz só, somos bem dizer uma raiz só. Aqui nossos tataravô, nosso avô nasceram e morreram aqui. Da barra do Mundaú até aqui a praça dos Pracianos, Baleia, é tudo nosso. Até o Trairí mesmo, com a barra no meio, mas era tudo uma terra só. Aí que foram entrando os prefeitos e foram dividindo, tanto lá como aqui. Itapipoca era da Barra do Mundaú até a barra das Moitas. Hoje a barra das moitas é Amontada. Francisco Rosa Veríssimo, agricultor, 81 anos.

Os limites da terra reivindicada pelos Tremembé, de acordo com o colaborador acima, deveriam ser bem maiores, mas como é comum nos processos de delimitação de terras indígenas, o grupo teve delimitada uma área menor do que originalmente ocupava. A especulação imobiliária, por se encontrar em área de litoral, torna a terra disputada por grupos empresariais.

As primeiras referências aos Tremembé datam do século XVI. Os jesuítas começaram a estabelecer aldeamentos em território cearense no século XVII, paralelamente ao processo de concessão de sesmarias na zona costeira. O projeto colonial português promovia uma política que categorizava os povos indígenas em dois polos, os aliados e os inimigos, derivando disso as justificativas para o emprego da força física. Desde então, a luta de resistência dos indígenas cearenses tem sido incansável, tendo em vista que os povos considerados aliados eram catequisados e convertidos ao cristianismo, já os "índios bravos", eram submetidos à força militar e política (FRANCO, 2012).

De acordo com Valle (1992), o “Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaraú), datado de 1855 a 1857 registra a doação de terras da igreja, pelo vigário Antônio Xavier de Castro e Silva, dando cumprimento ao estabelecido pela Lei nº 601, que registrava as terras dos Tremembé de Almofala. Na página 101 do referido livro encontra-se o registro nº 695, de 18 de março de 1857, referente à doação de uma légua quadrada de terra doada aos Tremembé por D. Pedro II. O autor analisa que a doação não foi efetivada por conta de invasões e registros ilegais de terras. Com isso, um novo documento, de 1862 diz que as antigas aldeias deveriam ser extintas, já que seus habitantes estavam se dispersando e os terrenos dos aldeamentos, invadidos por estranhos. O desrespeito ao território tremembé levou um grupo a se dispersar de Almofala e se estabelecer na área atualmente denominada Terra Indígena

Tremembé da Barra do Mundaú. O grupo ali estabelecido foi reconhecido por seus parentes de Almofala como sendo representantes da mesma etnia. A Vila de Almofala, na cidade homônima, tem um valor simbólico central para a compreensão do significado do que se conhece por Terra da Santa ou Terra do Aldeamento. A terra foi doada aos índios no passado, em decorrência do aldeamento existente ali durante o século XVIII até meados do século XIX (VALLE, 2005, p. 224).

Os Tremembé, cuja presença foi documentada na área de litoral desde o Maranhão até o Ceará, habitam hoje áreas no litoral e no interior do Ceará, especificamente nos municípios de Itarema, Acaraú e Itapipoca. Atualmente, a população total é de aproximadamente 3 mil pessoas. Conforme Franco (2012), dados de 2009 apontam que viviam na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú 494 indígenas. Franco (2012) aponta que vários pesquisadores propõem que os Tremembé seriam descendentes dos "Tapuia"/Cariri e que deveriam ter falado originalmente uma língua diversa daquelas pertencentes ao tronco Tupi.

Os Tremembé falam o português, vestem-se indistintamente e têm hábitos semelhantes às comunidades não indígenas adjacentes às suas terras. A maior parte das famílias da comunidade vivem da agricultura de subsistência, a partir da mandioca, de forma tradicional, fabricam a farinha de puba (farinha grossa), a goma e o beiju e, com o caju, o mocoioró, bebida ritualística e medicinal, ingerida nos dias em que se dança o Torém e nos trabalhos de cura espiritual. Várias frutas nativas são coletadas no mato, de acordo com a necessidade e a sazonalidade. Com uma fruta chamada batiputá eles extraem um óleo de uso alimentar e variadas aplicações medicinais. Na época da colheita, que coincide com a do murici, início de janeiro, é celebrada a festa do murici e do batiputá.

Comparando os dois grupos Tremembé, os de Almofala e os de Itapipoca, percebe-se distintas formas de manifestação cultural, observadas principalmente no torém e no artesanato. Barth (2000), que recomenda a comparação entre grupos da mesma sociedade, porém, de localidades diferentes, explica a existência de variáveis de uma mesma cultura a partir das diferentes condições ecológicas em que os subgrupos vivem. Um estudo complementar pode identificar com mais propriedade essas diferenças que não foram foco desse trabalho, contudo, podemos destacar, a partir do artesanato dos Tremembé de Almofala a presença de um tipo de concha que só existe naquela região e que constitui a matéria-prima mais característica do artesanato tremembé de Almofala. Fato é que os símbolos se modificam, face aos interesses e

às necessidades dos diferentes grupos, incorporam e descartam elementos, ganhando novas formas de representação.

De acordo com Oliveira (1999, p.22) parte das populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provém das culturas autóctones envolvidas em processos de territorialização na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII, associados às missões religiosas, sendo essas famílias, de diferentes línguas e culturas, sedentarizadas e catequizadas. Segundo o autor, desse contingente procedem parte das denominações indígenas do Nordeste.

Oliveira (1999) destaca que dentre os componentes principais dessa *indianidade* estava a estrutura política, cacique, pajé e conselho indígena e os rituais diferenciadores como o toré e o torém. Quanto à estruturação política, os Tremembé da Barra do Mundaú preferiram não distinguir lideranças como cacique e pajé, embora haja pessoas que assumam essas funções, essa medida descentraliza o poder, fazendo com que as lideranças se revezem nas representações em eventos fora da aldeia. O torém é uma dança circular, semelhante ao toré, realizada pelos Tremembé como um sinal de expressão de sua indianidade. As letras das músicas utilizadas pelos Tremembé da Barra do Mundaú são simples e compostas por duas ou três frases. É realizado com reverência, de forma ritualística. O torém, assim como o toré, dançado por outros povos indígenas do Nordeste, ganhou visibilidade como uma brincadeira de índio, com valor folclórico, que foi se politizando e ganhando importância política, ritualística e de mobilização étnica. (OLIVEIRA JR, 1998; VALLE, 2005; GRÜNEWALD, 2005)

Em 1892 foi feito um registro detalhado do torém pelo padre Antônio Tomaz, que visitou o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, em Almofala, onde os Tremembé foram aldeados no século XVIII, na condição de coadjutor da Freguesia do Acaraú. Segundo Tomaz, os Tremembé tinham costumes visivelmente distintos dos demais habitantes da região, casavam-se entre si e participavam ativamente das atividades da igreja, inclusive dançando o torém, sua diversão predileta, nas noites de oração e novenas de Nossa Senhora da Conceição (OLIVEIRA JR, 1998, p. 36).

O toré – e pode-se afirmar o mesmo do torém – é uma brincadeira que se brinca com seriedade, pois há nela uma força mobilizadora de sentimentos e noções identitárias que, apesar de ainda pouco pesquisada, é parte central até de uma perspectiva analítica que pretende dar conta de processos mais abrangentes com relação à existência dos índios do Nordeste. É uma tradição de natureza sagrada para esses povos, uma vez que não apenas remete a um sistema

cosmológico compartilhado pelo grupo, como é, em si, o rito através do qual sua experiência primeira com o sagrado se consolida. Através dessa dança, o grupo se torna mais coeso e se diferencia dos não índios (GRÜNEWALD, 2005).

Assim como para os Tremembé de Almofala, como mostrado por Oliveira Jr. (1998, p. 75), para o grupo da Barra do Mundaú o torém é símbolo de unidade e demonstra a força de sua organização política e cultural, a partir do ato de dançarem juntos, mostrando união e organização. Para o autor, pode se dizer que há um movimento de circularidade entre os elementos: “direitos sobre a terra” e a “afirmação da identidade”. Se a luta pela garantia da terra é em determinado momento, o fator desencadeador da afirmação da identidade em outro momento, a possibilidade de obter a demarcação da área aumenta a coesão grupal e fortalece a identidade, criando, assim, um vínculo de estreita interação entre os dois elementos.

Além de noções identitárias e da elaboração de sinais diacríticos, a "eficácia étnica" do ritual, digamos assim, decorre do reconhecimento, da aceitação e do respeito do grupo pela prática ritualística. Essa introjeção é que gerará o reconhecimento de pessoas de fora do grupo. Ou seja, a partir do momento que o grupo étnico se vê como tal, assume hábitos e valores relativos às crenças mágico-religiosas, só então o reconhecimento dos agentes externos é almejado (NASCIMENTO, 1994, p. 47). Assim como no toré, acredito que o torém dos Tremembé consiga mobilizar um conjunto de características e articulá-las com a dimensão do sagrado, o que contribui para sua constituição étnica. Desse modo, o grupo elabora sua identidade e expressa nas letras do torém a imagem que deseja passar de si. As cantigas retratam um índio guerreiro, com íntima relação com a terra e seus recursos, com força sobrenatural baseada nas energias da natureza e acionada através dos trabalhos espirituais.

É Deus no céu e os índios na terra (bis)
Vamos ver quem pode mais.

Nós somos índios da aldeia, da aldeia dos Tremembé. (bis)
Nós somos índios da luta nós somos guerreiros de muita fê.

Quem deu esse nó, não soube dar.
Esse nó tá dado, eu desato já.
Ô desenrola essa corrente e deixa o índio trabalhar.

Ai eu sou rei, eu sou rei, eu sou rei.
Na minha aldeia eu sou índio, eu sou rei.

Frente às ameaças à sua organização política, o grupo busca elaborar um discurso de exaltação da sua identidade étnica Tremembé, cantando para eles e para os não índios, afirmando sua força e comunicando que acima deles só Deus pode mais. A terra é o lugar onde se consegue o sustento do corpo e onde se estabelece a conexão com as forças sobrenaturais que alimentam a alma. Os cânticos fortalecem a narrativa de que a terra é legitimamente indígena e que para defendê-la há um grupo de índios verdadeiros, guerreiros fieis, prontos para a luta.

Os obstáculos criados pelos inimigos políticos são percebidos como nós em uma corrente e os Tremembé da Barra do Mundaú já desataram alguns nós na sua luta pela terra. A história do grupo é marcada por muito sofrimento, situação de sujeição onde se sobressaem a superação e a vitória do grupo. A partir de determinado momento de sua história, o torém passa a ter uma conotação diferente da folclórica brincadeira de índio e passa a representar um marco de sua identidade étnica e uma forma de manifestação das suas bandeiras de luta pela terra e por direitos. Assim como as letras do torém, a oração dos Tremembé, executada na escola indígena e nos momentos de reunião, é um sinal diacrítico que exalta o modo de ser Tremembé, sua relação com a natureza e ainda, um suposto poder de manipulação dessas forças.

Oração dos Tremembé

Nós, Tremembé, acreditamos: em Deus, que é nosso Pai Tupã; na terra, que é nossa mãe; na mata, que é nossa vida; nas estrelas, que são nossas energias; no sol, que é nossa luz; no trovão e no relâmpago, que são nossas previsões; nas pedras e nos astros, que são nossas armas; no fogo, que é nossa visão e em toda atmosfera. Vivemos da força da terra, que nos dá energia para lutar e vencer nossas batalhas, por isso, somos povo da luta, por isso, somos povo Tremembé.

A oração dos Tremembé revela uma cosmovisão elaborada a partir de uma íntima relação desse povo com sua terra, com a mata, com as energias da natureza e seus recursos. Busca também, assim como nas letras do torém, caracterizar os Tremembé, como povo guerreiro, e alimentar a luta por direitos. Gondim (2010, p.22) afirma que referências a elementos naturais como árvores, pedras, os mares, mangues e matas são comuns aos Tremembé como formas de demarcar as moradas dos encantados. A crença nos encantados constitui um pilar na espiritualidade tremembé, de modo que, sendo os recursos naturais, moradas de encantados, são também pontos sagrados de energia que dão força ao povo Tremembé para lutar e vencer suas batalhas, manipulando as forças da natureza.

Nas diversas teorias cosmológicas elaboradas pelos Tremembé para interpretar o mundo, os encantados se fazem presentes de forma central. Cantados nas letras do torém e

lembrados nas narrativas orais, os mitos dos encantados expressam a visão dos Tremembé acerca do mundo, de sua origem, da vida, da morte, da relação com a natureza.

Através do torém os Tremembé afirmam que vêm do rolo do mar e também da jurema e de todo um conjunto de rituais relacionados à ingestão de seu chá. O culto à jurema (*Mimosa*) por meio da ingestão da bebida à base de suas raízes ou cascas é realizado por vários povos indígenas do Nordeste no contexto da umbanda. Pelas suas propriedades psicoativas e seu uso ritualístico, a jurema é considerada uma planta professora, por proporcionar aos grupos que a utilizam, um estado de concentração que facilita o acesso às suas divindades, recebendo a comunicação com os espíritos dos seus ancestrais e a inspiração dos encantados. A letra do torém a seguir mostra a identificação do indígena com o universo da jurema:

A minha comida é caça, minha roupa é de pena (bis)
Eu vem da jurema, eu vem da jurema, eu vem da jurema, eu vem da ju-juremá.

Sobre o culto da jurema, estudado no contexto da umbanda, Salles (2010) o define como:

(...) um complexo semiótico, fundamentado nos cultos aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse contexto remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um “reino encantado”, os “encantos” ou as “cidades da jurema”. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como *jurema*, é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento.

Os Tremembé vêm do rolo do mar, pois foi lá que se estabeleceram. Do mar, mais que o sustento, eles tiram diversos mitos que explicam sua origem, a fonte de suas energias e de seus encantos.

Ô tu pisa no mole, ou pisa no duro.
A pisada do índio é uma pisada segura.
Eu venho, eu venho, eu venho. Eu venho é do rolo do mar.

Tá cheia, a maré tá cheia, ninguém pode atravessar (bis)
Só os índios da aldeia, vão poder chegar até lá (bis)
Lá de cima daquele morro, lá do alto eu vejo o mar (bis)
Com a força do pajé, agora vou trabalhar (bis)

Embora os Tremembé, através do torém, se identifiquem com uma cultura religiosa relacionada com a jurema, eles não fazem uso de bebida à base da planta. Contudo, fazer referência à jurema em seu torém é uma forma de comunicação interétnica acerca de suas matrizes culturais e religiosas que, segundo Nascimento (1994), também comunica a forma de organização política de seus agentes. Segundo o autor, o universo da jurema está relacionado

com manifestações religiosas sincréticas que, por si, caracterizam uma “indianidade” por ser o principal elemento de culto dos torés indígenas, estando presente:

Entre grupos indígenas, nos Torés, Praiás e Ouricuris, como nos rituais afro-brasileiros, os Jarês, Pigis, Candomblés de Caboclo e Xangôs; ou nos não tão "afro" assim, as Umbandas, os Catimbós, e os sugestivos "torés misturados" que existem em Sergipe e Alagoas. Em todos eles a jurema está sempre referida a alguma representação do "índio". Ademais, podem ser encontradas referências bem antigas a seu respeito. (p. 65)

Portanto, relacionar-se com esse universo é estabelecer uma identidade indígena a partir de seus cultos, construindo para si e para os outros uma imagem étnica que também pode ser observada no seu modo de ser e de viver, de pessoas que tiram da mata seu sustento, comendo caça, vestindo-se do que a natureza lhes oferece, como no torém da jurema e no torém do murici, logo abaixo:

A minha comida é caça, minha roupa é de pena (bis)
Eu vem da jurema, eu vem da jurema, eu vem da jurema, eu vem da ju-juremá.

A sombra do murici é minha rede. A folha é meu lençol.
As flores chamam o vento pra formar nosso alimento.
Ai eu sou índio, eu sou índio Tremembé e eu sou, eu sou índio, sou de fê.
Tremembé na mata apanha murici, apanha murici, apanha murici. (bis)

As cantigas de torém revelam ainda uma íntima ligação desse povo com sua terra e uma dependência de seus recursos. O território é a fonte do alimento, da roupa, do leito e do abrigo e sua indianidade é manifestada na relação com esse território e seus recursos, na cata do murici, no culto à jurema e às plantas sagradas. A cultura material e imaterial dos Tremembé, relacionada ao território, os faz resgatar uma memória social constituída pelas suas relações cotidianas, econômicas, seus rituais, fazendo emergir aspectos identitários relativos à sua etnicidade.

3. CARACTERIZAÇÃO DAS PRINCIPAIS FRUTAS DA TERRA INDÍGENA

A pesquisa de campo registrou mais de quarenta espécies de frutas nativas¹¹, também denominadas frutas do mato, frutas silvestres ou da sociobiodiversidade, de ocorrência na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. Dentre elas, destacam-se o murici (*Byrsonimia crassifolia*) e o murici pitanga (*Byrsonimia aff. crassifolia*), o batiputá (*Ouratea fieldingiana*), o caju (*Anacardium occidentale*), o guajiru (*Chrysobalanus icaco*), o jatobá (*Hymenaea courbaril*), o jatobá negro (*Hymenaea*) e a ubaia amarela (*Eugenia dysenterica*). Rufino (2004) classificou essas frutas como vegetação subperenifólia das dunas estabilizadas. A autora destaca a importância desses recursos vegetais para as populações locais e chama a atenção para a necessidade do estudo de novas frutas, tanto para fins comerciais como de preservação, tendo em vista que a ocupação da região litorânea vem causando a erosão genética dessas espécies.

Muitas das plantas nativas são utilizadas por populações locais de baixa renda como fonte de curas, alimentos e geração de renda, através de sua coleta e venda. Pouco ainda se sabe sobre os reais potenciais dessas frutas, já que ficaram esquecidas e subutilizadas durante muito tempo. Graças a esforços mundiais e à conscientização das populações, estas vêm ganhando espaço no meio científico, visando o conhecimento de seus potenciais em várias áreas de utilização. O desenvolvimento de pesquisas que visem garantir a preservação e a diversidade genética do germoplasma¹² dessas espécies, bem como as que resultem na geração de conhecimento e tecnologia que venha permitir o cultivo racional e econômico, além de melhores formas de aproveitamento, são importantes no sentido de melhorar as oportunidades de emprego e renda, especialmente no meio rural, tendo em vista o desenvolvimento sustentável da região (LOURENÇO, 2008, p. 1-2).

Como afirma Josué de Castro (2010, p. 184), sem o cultivo de plantas frutíferas, resta ao sertanejo o recurso bem limitado das frutas silvestres – do umbu, do piqui, do quibá¹³, da

¹¹ Algumas das frutas descritas neste estudo como nativas ou do mato não são nativas da região, ou até mesmo do Brasil, mas são assim consideradas como um conceitoêmico, já que, para os indígenas essas espécies estão em suas terras há tempos imemoráveis e nascem, espontaneamente, no mato. Outras frutas são cultivadas em quintais e não foram consideradas nesse estudo, como acerola, mamão, manga, etc.

¹² Qualquer material genético que possa dar origem a novos indivíduos, como sementes ou a planta em si.

¹³ Segundo Castro (2010, p. 195), o quibá é o fruto de uma cactácea do gênero *opuntia*, palmatória comum, tanto no sertão do Nordeste como em outras áreas do continente americano, sendo uma das mais ricas fontes vegetais de vitamina C, contendo em média 40 miligramas de ácido ascórbico por 100 cm², enquanto que o juá contém 24 miligramas e o umbu, cerca de 31 miligramas.

cajarana e da quixaba. Para o autor, a escassez de boas frutas criou fortes tabus contra estas, constituindo-se como mais um obstáculo ao seu consumo. Frutas só de manhã, de tarde dariam sezões e maleita¹⁴. De noite chegariam a matar. Perto do café seriam perigosas. O consumo de verduras é também limitado à abóbora (*Curcubita maxima*), ao maxixe (*Cucumis anguria*) e às cebolinhas (*Allium fistulosum*) e coentros (*Coriandrum sativum*) usados como tempero.

O consumo das “frutas do mato” pode ser entendido como uma herança de povos nômades ou seminômades, que aproveitavam, de forma extrativista, o que a natureza lhes oferecia gratuitamente. Josué de Castro (2010, p. 194-195) reflete ainda que existem, no sertão, fontes ignoradas de apreciável riqueza em ácido ascórbico, além do leite: os frutos silvestres, como o umbu, o cajuí e outros ainda mais desprezados como o juá e o quibá, os quais têm se mostrado extraordinariamente ricos nessa vitamina. A fala de um senhor indígena sobre o uso agroecológico do puçá aponta para a presença de ferro na fruta:

O pau do puçá serve pra fazer torno pra meter em coqueiro que num tá segurando carga de coco, que tá caindo os coquinhos tudinho, a gente pega o pau dele, desponta pra enfiar nos coqueiros pra segurar os cocos. Quando os coqueiros tão caindo muito as cargas a gente bota pedaço de foice nos coqueiros, bota um machado velho, ferro, mas o puçá é mais seguro. Porque acho que ele tem mais forte um imã dele mesmo, dentro do pau tem um imã que entra pro coqueiro e o coqueiro dá pra segurar coco né? Francisco Rosa Veríssimo, agricultor (81 anos).

Para os Tremembé mais velhos, o consumo das “frutas do mato” está associado à época de fome, de escassez de alimentos, o que explicaria, de acordo com o Sr. Francisco Rosa, citado a seguir, um menor consumo dessas frutas por parte das novas gerações. Estes preferem outros tipos de frutas e de alimentos àqueles extraídos da mata e consumidos diretamente no pé da fruteira, quando se percorre as veredas da mata. É relevante também observar que as frutas são lembradas juntamente com a pesca e a caça, ou seja, na mesma categoria de importância de um recurso que o grupo pode lançar mão como meio de subsistência.

Jaracatiá é parecido com um mamão e num tem mais, é um pau alto como o eucalipto. Por onde eu ando aqui dentro num vejo mais notícia não. Araticum, parecido com a graviola. Essas frutas num são plantadas não, são da terra. O puçá é doce e é nativo da terra. Tem muita coisa que a gente usou por causa da fome, que obrigava a gente a comer, como eu falei que vivíamos da caça, mas porque a gente vivia da caça? Por que tinha muito, até mais do que o peixe. Eu pesquei, mas enjoava demais, pois a maior bebedice que tem é a do mar. Francisco Rosa Veríssimo, agricultor (81 anos).

A guabiraba é mais quando o pessoal vai pra uma viagem assim e aproveitam e comem no caminho. Ela dá, mas num é muito como o murici. A ubaia dá mais que a guabiraba. O batiputá dá em um ano, já no outro ano ele já num dá a mesma quantidade. Em

¹⁴ Sezão e maleita são denominações populares para febres constantes e intermitentes, assim como aquelas causadas pela malária.

quase todo canto dá batiputá aqui. Raimundo César Rosa, agricultor e pescador (56 anos).

Em consonância ao discurso das frutas como recurso alimentar, os colaboradores também colocam suas impressões sobre a conservação. Sua relação com a terra lhes permite perceber a erosão genética sofrida por algumas espécies, a escassez de outras, e dão conta da oscilação de produtividade, atestando a falta ou ainda a abundância em determinadas safras. A dependência e a estreita relação com os recursos naturais faz com que essas pessoas conheçam os ciclos da natureza e os recursos disponíveis: onde obter a caça, o peixe, as plantas; saber as suas mais diversas aplicações e ter a lembrança do histórico das safras, assim como dos invernos mais produtivos do passado. A relação entre os recursos naturais, a mata, o território, o conhecimento tradicional e sua própria identidade, são percebidos pelos indígenas e expressos como na fala a seguir:

Esses conhecimentos sobre as frutas já vêm desde nossos antepassados que vão passando de geração em geração. Pra nós como indígenas é muito importante para que a gente possa cada vez valorizar mais a natureza. Muitas pessoas vêm em busca de nossos conhecimentos e a gente não se nega a dizer não, mas é importante que elas não venham usar isso como fonte de renda através dos nossos conhecimentos. Nem todas as aldeias tem esses recursos que a gente tem. Essas frutas são saudáveis, boas para o nosso alimento e tem uma grande importância pra natureza e é por isso que nós lutamos contra a invasão e o desmatamento da terra e da natureza, que é pra poder essas frutas permanecerem. Porque é importante pra nós, seres humanos, para os animais que tem nas matas, porque não somos só nós que utilizamos essas frutas silvestres também os animais que tem na mata, os que estão soltos e os que são criados como a cabra, o porco, o tatu, o peba, a tejubina, o jacu, todos eles comem essas frutinhas que nascem e sem essas frutas, como sobreviveriam os animais que vivem nas matas? Esse conhecimento que a gente tem, faz parte da nossa origem, faz parte da nossa identidade. Não existe um índio, um povo, sem cultura, sem conhecimento. Todo povo tem seu conhecimento e sua cultura. Erbene Rosa, professora e liderança.

As práticas culturais e identitárias dos Tremembé se assentam em conhecimentos tradicionais como aqueles relacionados com as frutas e os recursos de seu território. A colonização cultural e a desvalorização desses conhecimentos acarretariam o que Santos (2005, p. 22) chama de epistemicídio, que é a morte de um conhecimento local que se constitui a base identitária de um grupo social. O autor chama a atenção para o fato de que o conhecimento científico, enquanto conhecimento válido, que privilegia fatores econômicos e a criação de tecnologias, hoje se defronta com saberes que buscam o bem e a felicidade ou a continuidade entre sujeito e objeto, natureza e cultura, entre homens e mulheres e entre os seres humanos e todas as outras criaturas, de modo a criar a emergência de uma ecologia de saberes capazes de dialogar e se articular com outras formas de conhecimento e saberes. A fala acima revela uma visão holística acerca das frutas da sociobiodiversidade, envolvendo discussões como identidade, recursos genéticos, geração de renda, segurança alimentar e nutricional,

sustentabilidade e ecologia, mostrando um saber local articulado com formas tradicionais e modernas de práticas e conhecimentos.

Junto a esse conjunto de saberes, a mobilização étnica dos Tremembé da Barra do Mundaú, em consonância com a discussão política acerca do território e da diversidade biológica e cultural, tem buscado a compreensão do papel do grupo na sustentabilidade de sua terra e de seus recursos naturais através do uso sustentável da biodiversidade, considerando que as comunidades locais constituem fonte de muita sabedoria, fundamentada na prática, sobre a essência do conceito de sustentabilidade. Neste sentido, de acordo com STELLA (2006), considerando a enorme riqueza biológica, étnica e cultural do país, espera-se que o governo promova a sustentabilidade nas suas seis dimensões: econômica, social, ecológica, política cultural e ética, considerando a interação social com a biodiversidade e garantindo o território como base de reprodução desses agrupamentos.

A estreita e tradicional relação de comunidades indígenas com os recursos biológicos vegetais fez com que esses povos acumulassem um conhecimento botânico associado a essas espécies, que lhes permite os mais variados usos e aplicações. Em se tratando de frutas nativas, seus usos variam entre alimentar, medicinal, ritualístico, alimentação animal e para o artesanato.

Quanto ao uso alimentar, que é o mais citado, pode se dizer que as frutas comestíveis da sociobiodiversidade têm enriquecido a dieta de várias populações, graças ao seu alto conteúdo em substâncias bioativas, o que se pode afirmar que seu consumo, assim como de outros vegetais silvestres comestíveis, tem influência positiva na saúde de seus consumidores (TARDÍO, 2011). Albuquerque (2014) chama a atenção para as propriedades nutricionais de plantas alimentícias não convencionais, dentre elas o coco-babão (*Syagrus cearenses*), o juazeiro (*Ziziphus joazeiro*) e a goiaba (*Psidium schenckianum*). O autor aponta a necessidade de se buscar estratégias de sensibilizar os jovens ao consumo dessas frutas, uma vez que influenciados pela modernização, têm demonstrado desinteresse no conhecimento e uso dessas espécies.

A partir da escola indígena Brolhos da Terra, com seu currículo diferenciado, esse trabalho já existe, foi reforçado com a introdução dos jogos educativos elaborados no âmbito desta pesquisa, mas ainda pode ser reforçado, envolvendo ações de inclusão no currículo escolar de informações acerca das práticas e dos valores tradicionais dos Tremembé acerca de seus conhecimentos etnobotânicos e da introdução de espécies nativas na alimentação escolar, o que pode se dar amparado na Lei 11.947/99, que permite a compra de alimentos diretamente de

produtores familiares locais, melhorando a geração de renda da comunidade, reduzindo a dependência e a influência de alimentos externos e valorizando o manejo sustentável das espécies de forma participativa.

A tabela 01 mostra as frutas existentes na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú em Itapipoca, Ceará, que foram relatadas pelos colaboradores indígenas da pesquisa. Sua identificação botânica inclui nomes populares, científicos e famílias de todas as plantas referidas nas conversas com os colaboradores, realizadas na comunidade com seus respectivos usos de acordo com a legenda abaixo:

al = alimentar;
me = medicinal;
ri = ritualístico;
aa = alimentação animal;
ar = artesanato.

Tabela 01 - Espécies frutíferas citadas pelos colaboradores como frutas do mato, nativas da T.I. e seus usos.

Nº	Nome popular	Família	Gênero/Espécie	Usos
01	Ameixa	Olacaceae	<i>Ximenia americana</i> L.	al., me., aa., ar
02	Angelca (angélica)	Rubiaceae	<i>Guettarda angelica</i> Mart. ex Müll. Arg.	al., me., aa.
03	Araticum	Annonaceae	<i>Annona coriacea</i> Mart.	al., aa., ar.
04	Azeitona	Myrtaceae	<i>Syzygium cumini</i> (L.) Skeels	al., aa.
05	Batiputá	Ochnaceae	<i>Ouratea fieldingiana</i> Engl	me., al., aa.
06	Caju	Anacardiaceae	<i>Anacardium occidentale</i> L.	al., me., ri, aa.
07	Canapum	Solanaceae	<i>Physalis angulata</i> L.	al., me., aa.
08	Canela de veado	Rutaceae	<i>Helietta apiculata</i> Benth.	me., aa.
09	Cardeiro (mandacaru)	Cactaceae	<i>Cereus jamacaru</i> DC.	al., aa., ar.
10	Carnaúba	Arecaceae	<i>Copernicia prunifera</i> (Mill.) H.E. Moore	al., aa., ar.
11	Chichá	Malvaceae	<i>Sterculia apetala</i> (Jacq.) H. Karst.	al., ar.,
12	Croatá	Bromeliaceae	<i>Neoglaziovia variegata</i> (Arruda) Mez	al., me., ar., aa.

Nº	Nome popular	Família	Gênero/Espécie	Usos
13	Geniparana	Lecythidaceae	<i>Gustavia augusta</i> L.	al., ar., aa.
14	Goiaba	Myrtaceae	<i>Psidium</i> L.	al., aa.
15	Goiti	Chrysobalanaceae	<i>Licania tomentosa</i> (Benth.) Fritsch	al., aa.
16	Guabiraba	Myrtaceae	<i>Campomanesia viatoris</i> Landrum	al., ri., aa.
17	Guajiru	Chrysobalanaceae	<i>Chrysobalanus icaco</i> L.	al., me., aa.
18	Gulari	Loganiaceae	<i>Strychnos parvifolia</i> A.DC.	al., aa.
19	Grão de galo	Celastraceae	<i>Maytenus erythroxyla</i> Reissek	al., aa.
20	Jaracatiá	Caricaceae	<i>Jacaratia spinosa</i> ¹⁵ (Aubl) A.DC.	al., aa.
21	Jatobá	Fabaceae	<i>Hymenaea courbaril</i> L. var. <i>courbaril</i>	al, me, ar.
22	Jatobá negro	Fabaceae-Caes	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	al, me, ar.
23	Jenipapo	Rubiaceae	<i>Genipa americana</i> L.	al., ar., aa.
24	Juazeiro	Rhamnaceae	<i>Zizyphus joazeiro</i> ¹⁶ Mart.	al., aa., ri.
25	Maracá chumbim	Verbenaceae	<i>Lantana camara</i> L.	al., aa., me.
26	Maracujazinho	Passifloraceae	<i>Passiflora sub-rotunda</i> Mast.	al., aa.
27	Melancia-da-praia	Solanaceae	<i>Solanum capsicoides</i> All.	al., aa.
28	Melão caetano	Cucurbitaceae	<i>Momordica charantia</i> L.	al., me, aa.
29	Monguba	Bombacaceae	<i>Pachira aquática</i> Aubl.	al.,
30	Murici	Malpighiaceae	<i>Byrsonimia crassifolia</i> L. (Kunt.)	al., aa.
31	Murici pitanga	Malpighiaceae	<i>Byrsonimia aff. crassifolia</i> L. (Kunt.)	al., aa.
32	Mutamba	Malvaceae	<i>Guazuma ulmifolia</i> Lam.	al., aa.
33	Oiticica	Chrysobalanaceae	<i>Licania rigida</i> Benth.	al., aa.
34	Panã	Anonaceae	<i>Annona cearenses</i> Huber.	al., aa.
35	Pitomba	Sapindaceae	<i>Talisia esculenta</i> (Cambess.) Radlk.	al.

¹⁵ Denominação compartilhada por Lorenzi (2008) e pelo site Flora Brasil. Braga (1976) descreve a espécie como *dodecaphylla*.

¹⁶ Denominação compartilhada por Lorenzi (2008) e Braga (1976), já o site Flora Brasil considera apenas Rhamnaceae Juss., cujo status encontra-se em andamento.

Nº	Nome popular	Família	Gênero/Espécie	Usos
36	Puçá	Melastomataceae	<i>Mouriri cearensis</i> Huber	al., aa.
37	Seriguela	Anacardiaceae	<i>Spondias purpurea</i> L.	al., ri., aa.
38	Tatajuba	Moraceae	<i>Maclura tinctoria</i> (L.) D.Don ex Steud.	me., aa.
39	Trapiá	Capparaceae	<i>Crateva tapia</i> L.	me., aa.
40	Ubaia amarela	Myrtaceae	<i>Eugenia luschnathiana</i> (O.Berg) Klotzsch ex B.D.Jacks.	al., aa.
41	Ubaia de porco	Myrtaceae	<i>Eugenia sp.</i>	al., aa.

Camargo (2014, p. 128), baseada em estudos de Câmara Cascudo, estudou sessenta e duas espécies de plantas empregadas nas práticas de cura nos sistemas de crença de influência indígena, mais especificamente no catimbó nordestino, sendo que certas identificações não foram realizadas totalmente devido à falta de informações, já que a atualização ou a correção da nomenclatura científica se faz extremamente difícil, a autora também chama atenção para o fato de que nem todas as espécies são nativas. Assim como no caso da autora, algumas frutas citadas pelos colaboradores, com seus termos nativos, não puderam ser classificadas, como: bosta de calango, goiabinha de jacu¹⁷, mamão de cabra¹⁸ e remela de soinho ou remela de macaco.

Percebi que algumas frutas são classificadas pelos Tremembé de um modo próprio, o que Haverroth (1997), no caso dos Kaingang, chama de etnogênero e etnoespécies. São as frutas chamadas “mata fome” ou “alegria”, denominações genéricas associadas à fome, quando pessoas se encontravam no mato e não dispunham de outra fonte de alimento. Nessas situações, era, portanto, uma alegria encontrar esse tipo de fruta que mata a fome. Fazem parte desse gênero uma série de pequenas frutas, de espécies diferentes, que não foram aqui botanicamente identificadas.

Após classificar os conhecimentos zoológicos e botânicos de povos ditos primitivos como precisos, Lévi-Strauss (1970) salienta que um saber tão sistematicamente desenvolvido não pode ter uma função meramente utilitarista. As coisas são consideradas úteis por que são, primeiramente, conhecidas. Para o autor, há uma ciência que ele prefere chamar de “primeira”,

¹⁷ Cf. foto em anexo.

¹⁸ Idem.

ao invés de primitiva, pois toda classificação é superior ao caos e mesmo uma classificação mais elementar, ao nível sensorial, é uma etapa para uma ordem racional. Nesse sentido, a denominação de “mata fome” remete a uma forma de classificação que mostra, de modo objetivo um uso possível e seguro daquela fruta. Nas terras tremembé também há classificações populares, não exclusiva deles, para alguns ecossistemas como baixa, tremedal, dunas, cascudos, mata de murici, mata de batiputá, barra, mangue e capoeira. O termo que designa o ambiente pode ser o mesmo para o tipo de vegetal predominante.

Para Durkheim (1990, p. 197), os sistemas primitivos de classificação são elaborados, tão especulativos quanto as classificações eruditas hierarquizam as coisas. O autor afirma que *a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens* e que para os povos chamados primitivos, uma espécie de coisas não é simples objeto de conhecimento, mas corresponde, antes de mais nada, a uma certa atitude sentimental, sendo as coisas, antes de mais nada, sagradas ou profanas, puras ou impuras, amigas ou inimigas, favoráveis ou desfavoráveis. Semelhanças mais afetivas que intelectuais, que afetam a maneira como os grupos classificam e agrupam o que está ao seu entorno.

Ora, índios Tremembé antigos, que conversaram comigo nesta pesquisa, afirmaram que tempos passados eram tidos como o tempo de fome. Naquela época, todos eram moradores das terras e não podiam plantar um coqueiro sequer, já que o suposto dono da terra não lhes dava permissão, para evitar a caracterização das condições que possibilitassem o direito de usucapião¹⁹. Em tal contexto, era fundamental o conhecimento acerca das frutas comestíveis. As frutas que, naquele momento histórico do povo Tremembé, estiveram relacionadas com suas necessidades, com suas estratégias de sobrevivência e seu cenário sociopolítico.

Muitas das populações indígenas brasileiras sofrem com a vulnerabilidade alimentar, seja por falta de políticas de preservação ambiental, seja pela omissão do estado em relação à saúde, à educação e a projetos que estimulem os diferentes povos a desenvolverem alternativas econômicas autossustentáveis. As “frutas do mato”, como mostrou Gamarra-Rojas (2004) possuem um grande potencial para passarem de testemunhas da fome a iguarias na mesa para muitas comunidades, onde os recursos naturais ainda se encontram preservados e os biomas oferecem frutíferas nativas sem exigências de trato, rústicas e com grande resistência às condições climáticas onde estão inseridas, pela sua adaptabilidade.

¹⁹ Modo de adquirir propriedade móvel ou imóvel pela posse pacífica e ininterrupta da coisa durante certo tempo.

Em relação ao uso medicinal, onze frutas foram citadas por seus usos no combate a enfermidades que variam entre gripe, ferimentos, dermatites, gastrite e até o combate ao câncer. As espécies se destacaram no uso para o tratamento de várias categorias de doenças, com destaque para as do aparelho digestório, do aparelho geniturinário e nas lesões cutâneas. São utilizadas as frutas em si e as demais partes da fruteira, como raiz, casca, entrecasca e folhas. Preparadas em forma de cozimento para banho, chás, lambedores ou xaropes e garrafadas. Estas se destacam por terem fórmulas diferentes, de acordo com cada curador, que junta diferentes partes de plantas medicinais distintas e as prepara em um chá, de acordo com a necessidade da pessoa a ser curada. Entre os Tremembé da Barra do Mundaú, os curadores que preparam garrafadas, como é o caso do Seu Manoel e do Seu Chirico, acompanham a utilização de garrafadas com a prática de rezas, benzeduras e trabalhos espirituais, constituindo um só processo de cura, provido de múltiplas dimensões. Raízes da ameixa e do guajiru, por exemplo, são usadas pela raizeira Benécia Carneiro de Souza para tratamento de inflamação e diabetes, respectivamente.

As práticas de cura ritualísticas dos Tremembé da Barra do Mundaú constituem uma combinação de ritos de várias origens, que podem ser designados de umbanda, macumba, pajelança e catimbó, dando origem a uma prática religiosa específica. Assim, desse entrelaçamento de culturas, os rituais de cura dos Tremembé invocam espíritos dos ancestrais nativos, os encantados²⁰, associado ao uso de remédios naturais à base de plantas, difundindo os ensinamentos sobre as plantas medicinais ou sagradas mediante seus usos como ferramentas de cura (CAMARGO, 2014, p. 128). As plantas estão muito presentes nos rituais indígenas, sejam ingeridas, sejam queimadas como incenso, ou utilizadas em banhos e benzeduras. Brissac e Nóbrega (2010) ao relatarem a importância dos ritos de cura para a emergência étnica dos Anacé, no Ceará, inclusive com um frequente uso de plantas medicinais, chamam a atenção para o sistema simbólico dos trabalhos com os encantados que, tal como para os Anacé, constitui um dos fundamentos da afirmação identitária dos Tremembé, auxiliando-os em seus processos de cura corporal e espiritual e fortalecendo suas lutas políticas.

²⁰ Gondim (2010) define os encantados como seres sobrenaturais que compõem o imaginário litorâneo e sertanejo da região. Segundo a autora, em praticamente todos os trabalhos sobre índios no Nordeste a crença nos encantados aparece como importante elemento na cosmovisão dos grupos. Como exemplo: Brasileiro (1996), Nascimento (1994), Paiva e Souza (1992), Souza (1996), Oliveira (2006).

Nesta pesquisa, cujo recorte é o uso das frutas, o uso ritual mais relevante é o do caju, utilizado no preparo do moco²¹, em seguida, de modo coadjuvante, identificamos o jenipapo, utilizado para o preparo de uma tinta escura utilizada nas pinturas corporais, cujo objetivo é preparar-se para momentos especiais como apresentações públicas, manifestações políticas e rituais. Os dois constituem elementos importantes para performance da indianidade. Ezequiel, o indígena que faz a pintura na foto abaixo, relatou que quando está pintando, as formas geométricas lhe remetem a ideia dos recursos naturais como as ondas do mar, as dunas, os peixes e as “lavras” dos couros das cobras.



Figura 06 - Pintura corporal com formas geométricas. Foto do autor.

Os usos apresentados indicam expressiva relevância no tocante à biodiversidade e ao conhecimento associado para futuros trabalhos e ações de valorização desses saberes e práticas, como as farmácias-vivas, hortas escolares, publicações, projetos de assistência técnica rural na área de agroecologia e agroflorestas. Além disso, as plantas com propriedades medicinais, bem

²¹ Bebida fermentada à base de caju, também chamada vinho de caju. Em sua fabricação são usados cajus azedos, que são espremidos para a extração de seu suco, este é colocado em garrafas e deixado para fermentar, podendo ser guardado de uma safra a outra.

como as aromáticas e outras bioativas, contém vasto acervo de conhecimento tradicional associado e compreendem, por isso, uma parcela da biodiversidade de alto valor e interesse para o desenvolvimento tecnológico (STELLA, 2006).

Nesse sentido, uma maior difusão dos conhecimentos sobre as frutas nativas e suas propriedades pode se constituir como uma importante fonte de nutrientes para o povo Tremembé e uma forma de valorizar seu patrimônio imaterial, expresso no saber tradicional, construído a partir das experiências dos ancestrais com seus recursos e das trocas interétnicas. A partir dos relatos de usos e importância para o grupo indígena e da bibliografia científica disponível acerca de classificação botânica, descrevo a seguir sete frutas que foram priorizadas, juntamente com os colaboradores da pesquisa, que as consideraram de maior relevância para os Tremembé da Barra do Mundaú, seja pelo valor simbólico ou por serem apreciadas enquanto recurso alimentício.

Batiputá (*Ouratea fieldingiana* Gardner Engl.)



Figura 07 - Batiputá. Foto do autor.

O batiputá é um arbusto cujo nome advém do vocabulário indígena, sendo corruptela de *abatiputá*, árvore de muitos frutos, equivalendo a *ibá*, árvore, *ti*, fruto, *etá*, muitos. A abundância das pequenas frutas negro-azuladas, em densos cachos, oportuniza o largo aproveitamento de seu óleo usado na alimentação e na indústria. As plantas crescem preferencialmente nos tabuleiros arenosos do litoral. Suas sementes moles, fáceis de esmagar, produzem óleo finíssimo aplicado como emoliente em tumores, em fricções nas dores

reumáticas, como cicatrizante, inclusive para queimaduras e para úlceras gástricas (BRAGA, 1960). No torém, o batiputá é cantado como sagrado pelo seu poder terapêutico:

O batiputá é uma semente que é medicinal
Que dele fazemos o óleo para curar todos os mal.
Ai eu sou índio, eu sou índio Tremembé e eu sou, eu sou índio, sou de fê.
Tremembé na mata apanha batiputá, apanha batiputá, apanha batiputá. (bis)".

A descrição botânica de Braga e as aplicações terapêuticas documentadas em seu livro de 1976, uma importante obra de referência para a botânica cearense, é corroborada pelo conhecimento dos Tremembé acerca do batiputá, largamente utilizado pelos indígenas para variadas doenças.

Mas o que dá muito trabalho mesmo é a colheita do batiputá porque é um fruto muito pequeno. Tem que ter uma grande quantidade pra fazer o óleo e pra gente ter ele no momento da festa e pra ficar pra gente também. Depois da festa as famílias dão continuidade, fazem pra seu consumo, outras não fazem, aí lá os frutos amadurecem caem e nascem novamente. Adriana Castro, liderança.

O batiputá é uma fruta nativa da terra, ela dá uma fruta que serve pra um óleo que é muito bom pra muitas doenças. Uma gripe como essas que muita gente tem, é só esquentar o óleo e dar, como se faz com o óleo do coco. É uma frutinha pequena, trabalhosa pra se fazer esse óleo pra se usar, mas é fruta da terra mesmo. Sr. Chirico, curador.

A primeira fruta que temos aqui é uma semente conhecida por batiputá que é um remédio muito santo. Quase todas as doenças o batiputá cura. O batiputá ele cura tumor, pra dor de cabeça, inflamação, dor de dente, se a pessoa leva um golpe, a pessoa pega o óleo, amorna e bota, num instante sara. Vamos supor, se aparece assim uma coceira no corpo, pode esquentar e colocar em cima e esfregar. Se tem dor de cabeça, pode passar o óleo nas fronte que cura. Valdir, puxador de torém.

Quanto à questão ecológica, indígenas da comunidade expressam a visão de que o batiputá, enquanto recurso natural, é inesgotável, incapaz de se acabar. Talvez baseada na sua relação com as plantas, que envolve o respeito e a reverência a uma fruta considerada sagrada. Entretanto, alguns conflitos são registrados na terra indígena por conta de agressões ao meio ambiente causadas, principalmente, por não indígenas, que não observam as normas de manejo estabelecidas pelo grupo, em assembleias e em consonância com o IBAMA e a FUNAI.

O batiputá é uma planta que você corta ele, ele dá quase melhor do que quando ele é mais velho mesmo, ele dá mais, ele num tem como acabar. O murici também, mesmo que corte ele num acaba. Raimundo César Rosa (56), agricultor e pescador.

Considerar sagrada uma determinada espécie é algo que beneficia esta forma de vida, uma vez que favorece sua conservação. Ao considerar sagrada planta como o batiputá, os Tremembé criam regras para sua exploração sustentável, a colheita da produção e proteção da espécie. Para os indígenas do grupo pesquisado, o óleo do batiputá é um medicamento com uma infinidade de aplicações terapêuticas, o que faz dele algo extraordinário, indissociável à

identidade do grupo e aos seus costumes, entretanto, a propriedade de sagrado não é compartilhada por muitos daqueles que não se identificam como indígena, muito embora, ocupem suas terras. Algumas dessas pessoas, como pudemos observar no trabalho de campo, preferem queimar a terra para o plantio de roçados de feijão e milho, ignorando a presença das frutíferas e seu valor agregado.

Esse conhecimento é importante pra nossa identidade. Por isso, a gente está nesse lugar aqui e ter essa fruta e a gente saber que é tão importante aí todo mundo tem o prazer de colher aquela fruta, como aqui, todos os anos vem gente de fora conhecer o batiputá, gente que nunca conhecia. Todo ano o povo vem pra conhecer o batiputá e ver como é que trabalha com o batiputá e ver pra que aquele óleo serve. Tem gente que chega aqui de manhã aí vai olhar, ver como é o batiputá, como é que trabalha, como se faz. Eles acham importante e acham bonito, é isso que tem aqui na nossa aldeia. Valdir, puxador de torém.

O conhecimento acerca do batiputá pode ser compreendido como um elemento diacrítico de formação da identidade tremembé. É um conhecimento que o grupo detém, desenvolvido em sua tradicional relação com a natureza e que os distingue da sociedade envolvente, tanto que, é reconhecido e valorizado por não índios.

Caju (*Anacardium occidentale* Linn.)



Figura 08 - Cajus da T.I. Tremembé e na segunda foto, a cozinha do ponto de apoio ao fundo. Fotos do autor.

De acordo com Braga (1960, p. 104), *Anacardium occidentale* Linn., da família das Anacardiáceas, é o nome genérico para o cajueiro, planta que pode atingir até 10 metros de altura, mas que, comumente, apresenta um tronco atarracado, tortuoso, esgalhado a partir da base, com copa ampla e irregular, cujo pedúnculo floral hipertrofiado, o caju propriamente dito, o fruto para todos os efeitos no conceito prático, varia no tamanho, na forma, na cor e no sabor.

A epiderme apresenta-se colorida de vermelho-vivo, vermelho-claro, amarelo, amarelo esbranquiçado, amarelo lavrado de vermelho, ao passo que a polpa é branca, branco amarelada, creme claro e creme. O pedúnculo cresce, pelo acúmulo nos tecidos, de um líquido aquoso, claro, adstringente e, de acordo com a variedade, insípido, doce ou azedo. Em geral, a produção dos frutos é predominantemente de caju doces. Quanto aos azedos, utilizados no preparo do mocooró, há dois tipos. Um menos ácido e outro que de tão ácido, não é apreciado nem pelos pássaros. Os caju azedos, possuem a polpa sempre branca.

Segundo Vieira (2010, p. 136), o nome “caju” é oriundo da palavra indígena “acaiú”, que, em tupi, quer dizer “noz que se produz”. De acordo com Michell e Mori (1987), o gênero *Anacardium* é composto por dez espécies de árvores, arbustos e subarbustos rústicos, típicos de clima tropical, todas de ocorrência no Brasil, o que reforça, juntamente com diversas provas circunstanciais, a hipótese sobre a origem brasileira do cajueiro. Rufino (2004, p. 19) mostra que todas as espécies são originárias da América Central e do Sul, à exceção do *A. encardium*, provavelmente originário da Malásia, sendo os maiores centros de dispersão a Amazônia e o Brasil Central. Entretanto, o cajueiro é a única espécie cultivada comercialmente, tendo como possível centro de origem o Nordeste do Brasil.

Em 1570, ao apresentar aos portugueses as frutas e os diversos vegetais consumidos pelos indígenas na Terra de Santa Cruz, assim os viajantes descreviam o caju, facilmente encontrado nas matas:

Outra fruta se cria numas árvores grandes, estas se não plantam, nascem pelo mato muitas; esta fruta depois de madura é muito amarela: são como pêros repinaldos compridos, chamam-lhes caju, têm muito sumo, e cria-se na ponta desta fruta de fora um caroço como castanha, e nasce diante da mesma fruta, o qual tem a casca mais amargosa que fel, e se tocarem com ela nos beiços dura muito aquele amargor e faz empolar toda a boca; pelo contrário este caroço assado, é muito mais gostoso que amêndoa; são de sua natureza muito quentes em extremo. Há na terra tantos destes caroços que os medem aos alqueires. (GANDAVO, 1980, p. 63)

Valle (2005, p. 232), que pesquisou o torém entre os Tremembé de Acaraú e Almofala, mostra que em importantes momentos de socialização dos Tremembé com os parentes e amigos, à noite, quando várias rodadas de torém eram dançadas, as interrupções se davam apenas para momentos de conversa e consumo do mocooró. Segundo o autor, o ‘tempo do caju’²² era o

²² O tempo do caju, a safra, dura normalmente de agosto a novembro. É a época de fabricação do mocooró.

pretexto para a realização do torém, sendo chamadas várias pessoas da região a fim de tomar a bebida fermentada do caju.

Ele é uma bebida que colocamos pra apurar para beber. O mocooró é como uma comemoração que você usa ele. É como um vinho bebido em festa. As pessoas têm em casa. É feito de caju azedo. Tira o sumo do caju, rasga ele, espreme, coa e guarda. A ciência é que ele é feito do caju azedo, maduro. Qualquer pessoa pode beber, menino também bebe. Em festas, quando se dança o torém. Raimundo César Rosa, pescador e agricultor.

Para os Tremembé, o torém, dança sagrada, está diretamente associada ao uso ritualístico e recreativo do mocooró, que eles preparam e guardam para o ano todo, até a próxima safra do caju. Houve também, durante a pesquisa, quem atribuisse à bebida, propriedades medicinais, havendo um relato de que ela serviria para tratar a febre amarela.

Oliveira Jr. (1998, p. 83) descreve como o mocooró reforçou a dança do torém na apresentação para a equipe de identificação da FUNAI, sendo um sinal diacrítico de fortalecimento das fronteiras étnicas em Almofala. O autor afirma que, na ocasião da apresentação, os vários elementos integrantes como a dança, os cantos, os penachos e as pinturas corporais foram reforçados pela presença do mocooró que imprimia na apresentação uma aura de autenticidade, o que mostra a importância do caju nas expressões culturais tremembé.

Outro uso para o cajueiro está relacionado com uma atividade tradicional para os povos indígenas do Nordeste que é a farinhada. Santos (2014: p.16) relata que dentre os diversos usos da planta entre os Tremembé de Almofala, um deles é a fabricação de chaprão de prensa para as casas de farinha. O chaprão é um instrumento feito de madeira de cajueiro, usado para prensar a massa da mandioca, no processo de secagem para torná-la farinha.

Carnaúba (*Copernicia cerifera* Mart.)



Figura 09 – Fruto da carnaubeira. Fotos do autor.

A palavra “carnaúba” advém do tupi (*carana, iwa*), de carnaíba (FERREIRA, 1986) ou caranaúba, sendo caraná, palmeira que arranha, escamosa, cascuda e iba ou uba, árvore (BRAGA, 1960). O autor descreve densamente a carnaúba (*Copernicia cerifera* Mart.) como uma bela palmeira de espique único e linheiro, podendo chegar a 20 metros de altura, dividida em três partes. A primeira, no terço inferior da árvore, conserva aderentes as bases de seus pecíolos espinhosos, de formato semi-triangular, avermelhado, que lhe confere proteção inclusive contra incêndios. A segunda, que é a maior porção, quase cilíndrica, apresenta-se nua (carnaúba lisa ou carnaúba lavada) e guarda, dos vestígios foliáceos apenas ligeiras cicatrizes, tendo coloração brancacenta ou acinzentada, raramente avermelhada ou escura. A última é o gomo terminal (olho), acompanhado da copa, de onde brotam os frutos e de cujas folhas se extrai a cera, importante produto de exportação.

O autor relata ainda antigos usos alimentares da planta, enquanto “comida braba” em épocas de seca. Os frutos, de baga arredondada de 2 cm de comprimento esverdeados, passando de roxo-escuro a quase negro quando maduros, com um caroço duríssimo, aglomeram-se às centenas em grandes cachos pendentes. Com sabor adocicado, é atrativo às crianças, aves, morcegos, bovinos e suínos. Depois de cozidos serviam à alimentação humana. No seio da pobreza, os frutos torrados e reduzidos a pó fazem às vezes do café, seja consumido sozinho ou

alterando a bebida original, acrescentados na hora da fervura ou no processo de torrefação. A narrativa de um indígena confirma o exposto acima:

A fruta da carnaúba dá um cachão que fica pendurado. A fruta é verde, mas quando fica madura ela é preta. Na fome demais, a gente comia. Raspava com os dentes, comendo a casca por riba. Aí você pega com uma faca e raspa a fruta até ficar só o caroço, aí quando chegava no caroço a gente batia, batia com um pau, até quebrar pra tirar o miolinho de dentro. Aquele caroço aí, pra tirar um bocado dá muito trabalho. Aí, aqueles carocinhos a gente cortava com um facão ou uma faca, bem pequenininho, do tamanho de um grão de café, aí pegava, escaldava pra tirar o amarujo, coava, botava num jirau, no sol, em riba de uma tábua, que era pra quando ele tivesse sequinho, bem sequinho, misturar com aquele café que ela mandava comprar, né? Aí pegava o café e torrava, torrava, torrava. Quando estava bem torrquinho é que botava o outro pra misturar. Os homens tudo eram sadios. As mulheres tudo eram sadias, quem tomasse o café do caroço da carnaúba. Aí serve pra aquelas pessoas que tem pouco sangue, doente de anemia. O caroço, sendo só ele mesmo, torrado no caco, você pode tomar pra anemia e é fácil, assim a pessoa tenha coragem de fazer. Francisco Rosa Veríssimo, 81 anos.

Braga registra ainda o consumo de farinha e goma de carnaúba preparadas a partir do seu palmito, pisado e submetido a diversas lavagens. Do pedúnculo floral, antes do completo desenvolvimento, extrai-se um suco adocicado que serve de bebida, cuja fermentação a torna alcoólica, semelhante ao vinho e com sabor agradável. De sua polpa pode-se extrair uma espécie de farinha e um leite semelhante ao leite de coco. Tanto a madeira como as folhas podem ser utilizados na construção de moradias.

Jatobá (*Hymenaea courbaril* L.)



Figura 10 - Jatobá. Foto do autor.

Nas terras tremembé existem duas espécies de jatobá que eles definem como jatobá comum e jatobá negro, entretanto, no Brasil, podemos encontrar treze espécies. O nome jatobá, originário do tupi significa "árvore de fruto duro" e é descrito por Braga (1960, p. 301) como corruptela de yatay-ubá, de forma contraída em yat-ybá, fruto de yatahy. Nas terras tremembé a floração acontece de janeiro a março. O fruto é achatado quando verde e à medida que amadurece ganha forma cilíndrica e cor que varia de marrom-avermelhado a marrom-escuro. A massa ou polpa que recobre as duras sementes é farinácea, de cor que varia entre amarela a esverdeada, e muito nutritiva, podendo ser usada na alimentação animal e humana, consumida *in natura* ou como ingrediente na fabricação de bolos, biscoitos pães e doces.

A madeira do jatobá é usada pelos Tremembé para fazer cambitos e cangalhas, que são estruturas de madeira usadas nos animais de carga. A cangalha tem como base duas madeiras robustas em forma de ‘V’ viradas para baixo, fica ajustada ao corpo do animal, forrada com uma esteira feita de junco, bananeira, carnaúba ou melão caetano, para que não o machuque. Os dois cabeçotes para cima, que seria a base do ‘V’ invertido, servem de sustentação para os cambitos. Esses são ganchos de madeira sustentam a carga na cangalha. As duras sementes do jatobá, de cor marrom e aproximadamente 2cm, são usadas no artesanato, para a confecção de colares.

Enquanto recurso medicinal, o jatobá é indicado para as doenças respiratórias, urinárias, estomacais e também usado como tônico e vermífugo. Diferentes partes da planta, como casca, seiva e resina, são usadas pelos curadores no preparo de garradas, lambedores e chás. Em geral, o jatobá é usado juntamente com outras ervas para o preparo das receitas.

Jenipapo (*Genipa americana* L.)



Figura 11 - Jenipapo. Foto do autor.

A etimologia de jenipapo, em tupi-guarani, “fruta que serve para pintar”, remete à propriedade corante da substância extraída desse fruto. A árvore do jenipapo tem um porte elegante, com até 10 m de altura, bem ramificada e bastante frondosa. Suas folhas são opostas, simples, glabras, de 15-35 cm de comprimento. Seu fruto tem polpa vinosa-escura e adocicada com numerosas sementes compridas, achatadas e de cor acinzentadas. Sua madeira, moderadamente pesada, flexível e compacta, é fácil de trabalhar, sendo empregada em móveis de luxo, construção naval, obras de torno, construção civil, etc. (Braga, 1960; Lorenzi, 2008).

Pesquisas mostram a eficácia do corante azul, cujo pigmento é o geniposídeo, para a indústria alimentícia. Este pigmento pode ser extraído do jenipapo ainda verde a partir da diluição em água ou álcool, assim como é feito pelos indígenas para a fabricação de tintura para a pele. Seu uso pode ser muito benéfico à indústria alimentícia, tendo em vista que os corantes alimentícios azuis são artificiais e prejudiciais à saúde (RENHE, 2009).

O fruto maduro, doce e comestível pode ser consumido *in natura*, na forma de suco, doces, licores. Já do fruto verde, rico em tanino, extrai-se um suco tintorial de cor escura, que os índios trituram, misturam ao pó de carvão e utilizam para a pintura corporal, resultando em pinturas de cor preta que fixam na pele em torno de dez dias.

Entre os Tremembé, as pinturas corporais falam de sua cosmologia. Algumas fazem em referência ao mar, aos peixes, aos movimentos das ondas e das marés. As formas geométricas, cuidadosamente traçadas no corpo demarcam a sua relação com o território e os recursos naturais. São sinais diacríticos que identificam os indígenas para fora do grupo, delimitando

fronteiras étnicas (BARTH, 2000). No âmbito interno ao grupo, as pinturas são estimuladas desde cedo, como forma de exaltação e valorização da indianidade tremembé. As partes mais pintadas são braços e pernas, por serem mais facilmente expostas e visualizadas.

Momentos de reunião do grupo, por motivo religioso, festivo ou de embate político são os escolhidos para a realização das pinturas. A caracterização pela pintura demarca a identidade indígena e visa chamar a presença dos antepassados e dos encantados, trazendo a força e a confiança necessárias para os embates políticos. O contexto em que se insere a pintura corporal é fundamental para o sentido que lhe será atribuído e acessado pelo grupo. A pintura no rosto, por exemplo, é utilizada quando o grupo quer enfatizar sua caracterização. Geralmente, para momentos pontuais, se pinta o rosto com urucum, que apresenta coloração vermelha e sai mais facilmente.

Murici (*Byrsonimia crassifolia* L. Kunt.)



Figura 12 - Murici pitanga e flor do murici. Fotos do autor.

A palavra “murici” provém do Tupi *mboricí*, faz resinar (BRAGA, 1960). Os muricis do Brasil são muitos e variados, sendo, em sua maioria, plantas da família Malpighiaceae. Em suas diferentes espécies, os muricis distinguem-se, também, por suas cores e locais de ocorrência (LOURENÇO, 2008). Assim, são conhecidos o murici-amarelo, (*Cassia verrucosa*) da família das leguminosas-Cesalpiniáceas; o murici-da-serra (*Vochysia saldanhae*) da família das Voquisiaceae e os muricis da família Malpighiaceae, tais como: o murici-pequeno (*Byrsonima verbascifolia*), o murici-de-flor-vermelha (*B. punctulata*), o murici-da-chapada (*B.*

salzmanniana), o murici-das-capoeiras (*B. lancifolia*), o murici-do-campo (*B. crassifolia*; *B. intermedia*), entre outros (Corrêa, 1974). Na T.I. Tremembé foram identificadas duas espécies de muricis, o murici comum (*Byrsonimia crassifolia* L. Kunt.) e o murici pitanga (*Byrsonimia aff. crassifolia* L. Kunt.).

O murici, em sua safra, é fonte de trabalho para muitas famílias litorâneas que têm no extrativismo da fruta uma oportunidade de renda e de fonte de nutrientes. O fruto é coletado principalmente por mulheres e crianças, aproveitando a mão de obra disponível. Além da sua relevância para as comunidades está sua importância para a fauna local. Quanto a isso, pouco se conhece sobre a sua reprodução, requerimentos de polinização, agentes polinizadores, sucesso reprodutivo da espécie e outros aspectos importantes para assegurar a sua perpetuação (PEREIRA, 2001).

A necessidade de estudos sobre qualidade pós-colheita de frutos de muricizeiro se faz óbvia, objetivando complementar pesquisas realizadas sobre técnicas de propagação e cultivo, de modo que, uma vez implantados os pomares, os produtores estejam prontos a colocar os frutos no mercado em condições competitivas de qualidade e vida útil. Além disso, dispondo do conhecimento da qualidade e do potencial de utilização dos frutos pode-se classifica-los de acordo com sua aptidão, ou seja, industrialização e/ou consumo *in natura* (LOURENÇO, 2008).

Na festa do murici e do batiputá ocorrida em 2016, observei a ação da ONG Cetra que levou uma despulpadora de frutas e beneficiou boa parte do que foi colhido coletivamente, fabricando polpas em embalagens de 500 g e 1.000 g. Ainda que sem as devidas condições estruturais para o beneficiamento, avalio que o trabalho serviu para mostrar ao grupo novas perspectivas de geração de trabalho e renda e agregação de valor, a partir do extrativismo do murici, fruta que já foi usada na comunidade até em escambo.

As pessoas apanham muito murici, mas dá muito, ninguém dá vencimento, não. Devem tirar um quarto do que produz. Raimundo César Rosa, agricultor e pescador (56 anos).

Tem mais dois tipos de murici também. Aqui nós temos um murici pitanga. É uma espécie de murici pequeno e o fruto dá amarelo e vermelho, ele é uma espécie rara que ainda tem na nossa mata. Adriana Castro, liderança.

Houve citação ainda de um antigo uso do murici como matéria prima para tingimento de tecidos. Antigamente, segundo o colaborador da pesquisa, roupas e redes eram fabricadas pelas mulheres da comunidade, todas sabiam fiar, o tecido era fiado em teares manuais e tingido, depois as pessoas começaram a comprar tecidos de algodão e também tingir com o murici, conforme fala a seguir:

Quando faziam uma roupa a gente tirava a casca do pau do murici e botava de molho, ficava mesmo que um sangue a água, aí botava aquela roupa dentro pra fazer a tinta. Chega andavam tudo vermelhão. Tinha um bocado de caboclinho aqui que deram pra comprar algodãozinho pra fazer roupa para os filhos, parece que tinham quatro ou era cinco homens e a gente chamava tudo eram os vaqueiros. Tão tudo por aqui, hoje são pais de família. Tinha o Zé Vaqueiro, o Antônio Vaqueiro, o Chico Vaqueiro. Eles tudim tem os nomes deles, sabe? Mas a gente chamava: Chico vaqueiro, Zé Vaqueiro. Por que os bichinho andavam com as roupas, mesmo-mesmo que couro. Você num conhece gibão de couro, né tudo vermelhão? Francisco Rosa Veríssimo, agricultor (81).

Ubaia amarela (*Eugenia dysenterica* Mart. DC.)



Figura 13 - Ubaia amarela. Foto do autor.

A ubaia amarela (*Eugenia dysenterica*), da família das Mirtáceas é um arbusto de floração branca, baga pequena, piriforme, de casca amarela avermelhada ou alaranjada com uma a duas sementes grandes, coberta com polpa aquosa doce e um tanto ácida. Com ocorrência nos tabuleiros da região litorânea de quase todo o Brasil conhecida também por uvalha ou uvaia (BRAGA, 1960), que segundo o Dicionário Aurélio deriva do tupi *iwa'ya* fruto ácido, azedo.

Entre os Tremembé, a fruta é muito apreciada, sendo consumida *in natura* ou em sucos. É fácil encontrar pés de ubaia na Terra Indígena. Na época de sua floração, as plantas ficam quase sem folhas com os galhos tomados por flores brancas, de agradável odor, um atrativo para abelhas, que abundantemente rondam as plantas, principalmente nas primeiras horas do dia. Um passeio pela mata durante os meses de safra, por volta de março, traz a recompensa do fruto refrescante, colhido no pé.

Ingold (2012), que pesquisa sobre a antropologia em uma relação com a ecologia, pensando a cultura material, reflete sobre as relações de comunicação, integração e fluxos entre as coisas. O autor diferencia objeto de coisa, sendo o primeiro algo sem vida, acabado, sem relações já o segundo algo que foi dado forma, acepção e por isso, um sentido de existir, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida humana com relações com outras coisas e formas de vida. As coisas, assim como os nós, deixam rastros de fios que se encontram com outros, formando novos nós. Para exemplificar, Ingold reflete sobre uma árvore, sua identidade e sua relação holística com o mundo:

A árvore é um objeto? Em caso positivo, como a definiríamos? O que é árvore, e o que é não árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? Essas não são questões fáceis de responder – ao menos não tão fáceis como parecem ser no caso dos móveis no meu escritório. A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e o observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? Além disso, se decidimos que os insetos que vivem na casca pertencem à árvore tanto quanto a própria casca, então não há razão para excluirmos seus outros moradores, inclusive o pássaro que lá constrói seu ninho. Essas considerações me levaram a concluir que a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais. É isso que entendo por coisa. Ingold (2012, p. 28-29).

Assim, podemos compreender a relação cultural dos Tremembé com as frutas do mato, em constante relação de construção de sentidos, de descobertas, de conexões com necessidades cotidianas e básicas, como a de saciar a fome quando se está caminhando na mata; curar uma enfermidade, desde ferimentos, moléstias mais graves ou doenças espirituais, seja com a própria fruta ou com partes da fruteira; alimentar animais, que contribuem com a disseminação de sementes e a própria formação da mata; conectar as pessoas ao sagrado, servindo de ferramenta para benzer, banhar, limpar o espírito, marcar o corpo, criando uma função espiritual. Os Tremembé estabelecem, a partir das frutas da sociobiodiversidade, uma imbricada rede de relações e sentidos em constante movimento, múltiplos nós, com fios livres a novas possibilidades de conexões.

4. ETNOGRAFIA DA VII FESTA DO MURICI E DO BATIPUTÁ

A festa do murici e do batiputá é realizada no mês de janeiro, época da colheita das duas frutas. Essas frutas são tão importantes para os Tremembé que ganham uma comemoração por ocasião de sua safra. A inserção desse ritual no calendário da etnia, baseado em um fenômeno natural, orienta o cotidiano da comunidade durante todo o período de colheita. No ponto alto na semana da festa, no sábado, a comunidade desenvolve várias atividades de cunho político, cultural e religioso, que envolvem apresentações teatrais, danças folclóricas, torém, disputas esportivas de modalidades indígenas, preparo e distribuição de refeições coletivas e venda de artesanatos. No ano de 2016, a festa foi realizada entre os dias 12 e 16 de janeiro, de terça-feira a sábado.

Nesse momento, onde indígenas e não indígenas se encontram, o lugar do etnógrafo se apresenta mais complexo. Olhar a realidade do diferente com estranhamento, ser familiar para o grupo, mas não ser do grupo e ao mesmo tempo não estar na categoria de um visitante, que porventura, busca ver algo exótico nas pessoas e em suas expressões. Após ter convivido com os Tremembé em vários momentos, desde março de 2015, aquele era um período especialmente significativo para o meu trabalho, quando eu poderia vivenciar aquele povo festejando duas frutas importantes para sua cultura. Eu me dividia no desejo de participar e de registrar.

O primeiro aspecto interessante da organização da festa é que ela é toda pensada de forma coletiva. Equipes se revezam na organização das atividades e os resultados do trabalho coletivo são partilhados por todos. Um grupo de mulheres é encarregado da organização do espaço, que inclui varrer, ornamentar e preparar a alimentação. Segundo as lideranças, a FUNAI tinha ficado de fornecer alimentos para a semana da festa, contudo, a regional de Itapipoca justificou que no mês de janeiro não há liberação de recursos por parte do órgão e que não havia programação orçamentária para o evento, o que inviabilizou a doação. Por conta disso, as lideranças tiveram de mobilizar recursos próprios e, mesmo assim, serviram refeições para todos os presentes durante toda a semana. Entre a terça-feira e a sexta-feira, havia poucas pessoas de fora da comunidade, não mais que meia dúzia, que passavam o dia e dormiam no acampamento. E havia as pessoas da própria comunidade: quatro mulheres da equipe da cozinha, o Chico, um indígena que toma conta do local, ficando permanentemente com seus três filhos e os outros que chegavam, ficavam algum tempo, comiam e saíam. Havia ainda a turma que dormia no acampamento, por volta de quatro homens, que sempre jantavam.

Quando não é tempo de festa, todos acordam cedo no acampamento, já que não há paredes e a luz do sol ilumina as redes com o raiar do sol. Por volta de 6 horas já se tem merenda servida. Durante a festa, como tínhamos que sair às 4 horas da madrugada para a cata das frutas, o café se dava somente no retorno, por volta de 10 horas. No café da manhã era comum a tapioca, com ou sem coco, acompanhada de café. Há o costume de as famílias fazerem farinhada e guardarem goma e farinha por um bom período do ano e o coco é abundante, sem valor de mercado, já que não há estratégias de comercialização e escoamento da produção.

No almoço, durante a festa, o cardápio foi variando, de acordo com a disponibilidade do dia, sendo oferecido arroz, feijão, farinha, frango, mortadela e carne de bode. Do meio da semana para a frente houve uma andada²³ de caranguejo e teve crustáceo e peixe em abundância. Pessoas de outras comunidades iam para o mangue pegar caranguejo e saíam com grandes sacos cheios. As mulheres cozinhavam os caranguejos com leite de coco em grandes panelas, no fogão à lenha. O acompanhamento era arroz e farinha, já o caldo era um complemento apreciado por muitos. De modo que a comida não foi mais problema. No jantar o cardápio do almoço se repetia, incrementado com grolado de puba²⁴ e café.

No dia 11, véspera do início das atividades, a liderança Adriana Castro passou o dia em Fortaleza com sua filha em um hospital, contudo, chegando à noite, mobilizou a comunidade para um torém, momento que se constituiu como um envio para a semana de festa. O ritual foi realizado no ponto de apoio. Com um atabaque ao centro, o grupo organizou um círculo e a dança começou, ao ritmo dos cantos, da percussão e dos maracás.

No momento aberto para a fala das lideranças, Adriana Castro ressaltou que a festa é um momento de celebração, onde as mulheres catam o murici e os homens o batiputá. Toda a coleta é levada para o ponto de apoio e compartilhada com o grupo. Erbene Rosa reforçou, afirmando que a comemoração é importante para cultivar a cultura de seus antepassados sendo o murici uma fonte de renda e o batiputá fonte de remédio e alimento que devem ser valorizados.

Nas falas das lideranças, nas cantigas e nas orações estavam muito presentes a exaltação do ser Tremembé e da luta pela terra. A força dos encantados era invocada, de maneira a alimentar a coragem e o espírito guerreiro dos Tremembé, contra os quais ninguém pode mais, pois “é Deus no céu e os índios na terra” como diz a letra de uma cantiga de torém. No centro

²³ Período em que os caranguejos saem das tocas para acasalar, chegando a saírem do mangue, facilitando sua captura.

²⁴ Farinha feita de mandioca fermentada, considerado um subproduto da farinhada, mas apreciado por muitos.

do espaço, Adriana utilizou uma vasilha com ervas imersas em água para fazer uma limpeza espiritual e abençoar os presentes. Com os galhos das plantas ela foi aspergindo todos com a água de ervas no sentido anti-horário do círculo, enquanto falava em voz baixa palavras de poder. Havia ainda, uma garrafa com mocoororó e uma telha de barro com brasas e incenso. Para encerrar, o grupo rezou a oração dos Tremembé²⁵.



Figura 14 - Centro do local de trabalho espiritual, no ponto de apoio com incenso, ervas, garrafa de mocoororó e o atabaque por trás. Foto do autor.

O trabalho espiritual dos Tremembé, que evoca a energia dos encantados, baseado em uma narrativa de guerreiros corajosos e persistentes, fortalece a luta pela terra, a sua mobilização étnica e a constância frente às investidas do empreendimento Nova Atlântida e aos demais obstáculos que ameaçam a causa indígena. As plantas são usadas nos rituais nas formas de banhos ritualísticos, defumação, bênçãos e rezas de cura contra mal olhado, quebranto e limpeza espiritual. Dentre as plantas utilizadas nos trabalhos espirituais, curadores como Maria João Ferreira, Manoel Xavier de Lima, Adriana Carneiro de Castro e Francisco da Silva (Louro) citaram algumas, com seus respectivos usos, das quais as folhas são utilizadas: juá (banho), guabiraba (banho), limão (incenso), ameixa (incenso), ata (banho), manga (banho), caju (banho), graviola (banhos). Uma das formas citadas para a realização de banho é usando nove folhas lavadas, maceradas em dois litros d'água, coar e se banhar após a higiene corporal

²⁵ Cf. p. 30.

normal. Cada folha tem uma força diferente, tem que ser a folha nova, do olho da planta, pois elas estão em crescimento, em ascensão.



Figura 15 - Mulheres na cata do murici com a liderança Erbene à direita e produção de murici do dia 12. Fotos do autor.

Conforme a programação, às 4h da madrugada do dia 12, um grupo de mulheres se reuniu no ponto de apoio para sair à cata dos muricis. Elas carregavam baldes plásticos para o transporte da colheita. Ao sair para a mata, cerca de 2 km de caminhada, no caminho pela rua principal da comunidade, outras mulheres se incorporavam ao grupo. Os homens que participavam eram pessoas de fora da comunidade que estavam em visita. Um deles foi Ticiano Monteiro, professor de cinema em São Paulo, que produziu um vídeo na ocasião da festa do ano anterior e que voltara para apresentar à comunidade o trabalho concluído.

No caminho o grupo conversava, as lideranças respondiam à curiosidade dos visitantes e mostravam, além de particularidades do local, realidades da luta indígena tremembé, como parte da terra que foi queimada para plantio de roça. Fato que causou um grande conflito na comunidade, mobilizando IBAMA, FUNAI e MPF. A liderança Adriana Castro afirma que as lideranças da comunidade denunciaram aos órgãos, em setembro de 2015 a devastação de uma área que dava acesso a matas de murici, locais tradicionais de extrativismo da fruta e que a área devastada estava sendo cercada, impedindo o acesso dos indígenas aos locais de coleta por caminhos tradicionalmente utilizados e que somente em dezembro, quando a queimada já havia sido concluída, o IBAMA encaminhou um laudo ao MPF pedindo providências, já que se trata de área federal. Os responsáveis seriam pessoas que não se reconhecem como indígenas, mas

que moram na comunidade e são incentivadas pelo empreendimento Nova Atlântida. Há alguns anos, a comunidade determinou não abrir novas áreas de plantio além das que existem, como forma de manejo da terra.

O local da colheita era uma das matas de murici existentes na comunidade, bem afastada e isolada das áreas de moradia. Era uma mata baixa, cuja vegetação tinha em média 3 metros de altura, formada com grande concentração de pés de murici, conhecida por pessoas da comunidade por sua boa produtividade.

No salão do ponto de apoio ficava localizado um grande recipiente plástico onde as pessoas depositavam as frutas colhidas individualmente. O resultado do primeiro dia foi o recipiente de cerca de 100 litros cheio de muricis.

Quando chegamos com a colheita do dia, por volta das 9h, outro grupo já esperava na cozinha do ponto de apoio com o café da manhã pronto e a comida do almoço encaminhada. Havia café, tapioca e batata doce e no fogão à lenha o almoço era preparado. Algumas pessoas tomavam café na cozinha mesmo, outras preparavam o salão do ponto de apoio para a catação do murici, que consiste na seleção e limpeza das frutas.

Para o processo de limpeza e seleção das frutas, as mulheres sentavam no chão e separavam os frutos do murici de seu pedúnculo, o talo que liga a fruta à planta. Um recipiente grande continha as frutas inteiras, essas eram separadas de seu pedúnculo e colocadas em um recipiente menor. Impurezas como folhas, galhos, areia ou insetos, também eram retiradas, deixando somente frutas sem talos, que depois eram lavadas, colocando-se água no recipiente e retirando-a em seguida. A água utilizada vinha de um poço que fica na cozinha do ponto de apoio, extraída por meio de uma bomba manual. Toda essa atividade consistia em um momento de socialização do grupo, com muita conversa e descontração. As crianças transitavam e os cachorros também, algumas mulheres se revezavam espontaneamente em uma almofada de renda de bilros que havia no local.

Paralelamente à limpeza e seleção das frutas, o grupo de mulheres, responsável pela noite cultural, trabalhava na confecção de uma faixa de tecido onde se destacava a frase formada por frutas que dizia: “VII Festa do Murici e do Batiputá”. A primeira parte da frase era formada por muricis e a palavra batiputá, era formada pela respectiva fruta. Outras pessoas colhiam folhagens e flores para a ornamentação do local. Mais tarde, chega um grupo, do qual participavam de funcionárias do posto de saúde, que se encarregou de pregar na parede letreiros com boas vindas. Outros se ocupavam das pinturas corporais, adultos e crianças preparavam

seus corpos com a tinta de jenipapo que duraria a semana toda. As partes mais preferidas são braços e pernas. Os mais habilidosos pintavam os demais.

Após a fala das lideranças, a primeira apresentação da noite foi o vídeo de Ticiano Monteiro, intitulado “*Nós somos daquele tempo e aqueles daquele tempo são do tempo agora*”, um ensaio sobre a exploração econômica da terra e suas consequências para a sobrevivência dos povos tradicionais e urbanos. Projetado na parede com um Datashow, as pessoas puderam ver a si próprios e os seus amigos atuarem, o que deu um ar de descontração à apresentação e de exaltação do ser Tremembé, já que o filme tratava do conhecimento tradicional e da identidade étnica.



Figura 16 - Desfile das mulheres indígenas com as duas lideranças, Erbene e Adriana à esquerda e as mulheres com vestimentas que representam seus diversos papéis sociais. Foto do autor.

A principal apresentação da noite foi o desfile das mulheres indígenas, caracterizadas de acordo com suas atuações sociais, a passarela por onde as mulheres desfilaram foi demarcada no chão com pequenos galhos de plantas. Desfilaram mulheres caracterizadas de mãe, rendeira, mãe de santo, raspadeira de mandioca, pescadora, benzedeira e artesã. Algumas das atribuições que as mulheres indígenas tremembé assumem cotidianamente. Para encerrar a noite, as mulheres puxaram um breve torém e dançaram em torno do atabaque no centro do ponto de apoio, onde todas as atividades eram desenvolvidas.

No segundo dia, um grupo formado por homens, adultos e crianças, assumiu a colheita do batiputá. Saindo cedo, paramos rapidamente na casa de um indígena que foi conosco e aproveitamos para tomarmos um pouco de café. O caminho era longo, caminhamos por trilhas usadas pela comunidade, atravessamos um rio, com água pela cintura e com a frequente lembrança da presença de jacarés. Todos sabem da existência de jacarés nas águas da Terra Indígena e muitas histórias são contadas, alguns já os pescaram e meu filho encontrou um pedaço de calda de jacaré enquanto tomava banho com outras crianças, mas felizmente nunca houve acidentes envolvendo ataque do animal.

Cada pessoa usava dois recipientes para colher o batiputá, um pequeno, utilizado na retirada das frutas dos galhos, aparando-as em seguida à sua extração e um balde, onde as pequenas quantidades eram colocadas. A colheita é feita com movimentos semelhantes à do café, ou seja, fechando o punho delicadamente ao redor dos cachos e puxando as frutas cuidadosa e rapidamente para baixo, fazendo com que as frutas se soltem e caiam no pequeno recipiente, que ao se encher alimentava o balde. Cada investida rende uma pequena quantidade das frutas, portanto, para que se encha um balde é necessário muito esforço ao sol e se expondo a garranchos e espinhos no meio da vegetação que dá acesso às frutíferas.

A participação dos mais jovens é uma oportunidade para a transmissão de conhecimento e para sua maior integração ao grupo. Outro aspecto observado é a vontade dos jovens de se destacarem frente aos demais, com um volume grande de frutas coletadas. As crianças, por vezes não levam a atividade tão a sério ou com tanto afinco, se cansam mais rápido e para disfarçarem ficam sentadas no chão, retirando impurezas das frutas colhidas. Enquanto isso, os adultos os encorajam a continuar a coleta. Alguns se destacam ainda pelo conhecimento de boas áreas de coleta na mata. No caminho, alguns indicam lugares que só eles conhecem e onde possivelmente há uma boa produtividade. Quando o grupo segue a sugestão e encontra uma boa área de coleta, aquela pessoa ganha respaldo dos demais enquanto conhecedor da mata. A participação dos Tremembé nas atividades coletivas e o conhecimento dos indivíduos sobre a mata e seus recursos são valorizados pelos demais, fato que destaca e integra as pessoas no interior do grupo.

Com cerca de oito baldes cheios, o grupo retornou ao ponto de apoio com a colheita do dia. Chegando lá, enquanto merendávamos, outro grupo de pessoas, voluntariamente, iniciou a seleção das frutas, que consistia em separar os frutos maduros dos verdes e retirar os pedúnculos, pedaços de galhos, folhas ou outras impurezas, deixando somente as pequenas frutas maduras de um preto azulado e brilhante. As pessoas sentavam no chão, ao redor de uma

bacia de alumínio com as frutas colhidas e as iam catando atenciosamente e colocando somente os frutos selecionados em outra bacia. No chão, havia uma panela com batata doce colhida há pouco, que servia de merenda. As crianças, sempre perto das mães, acompanhavam o trabalho e ao lado, vez por outra, alguma mulher se revezava na renda de bilros em uma almofada, como forma de se distrair do trabalho meticulado de seleção. O fruto negro é oleaginoso e sua manipulação deixa as mãos pretas.



Figura 17 - Seleção e limpeza do batiputá. Foto do autor.

Para a extração do óleo, o primeiro passo é pilar os grãos, esse processo é realizado usando-se uma mão de pilão de madeira e um balde plástico forte. O objetivo não é triturar as frutas, mas apenas romper o exocarpo, a película externa que recobre o fruto. Feito isso, o segundo passo é cozinhar os frutos com água. Essa fase foi realizada na parte externa da cozinha do acampamento, em um fogo à lenha feito no chão, apoiando a grande panela de alumínio em alguns tijolos. Uma mulher experiente foi escolhida para a função. A fabricação do óleo em sua casa e sua participação em outros momentos do preparo coletivo do óleo lhe credenciavam para o trabalho. Com uma camada de frutas e uma de água, o cozimento é iniciado, o óleo vai sendo liberado pelas frutas e subindo, formando uma camada sobre a água, sendo retirado cuidadosamente e colocado em outro recipiente. O processo é vagaroso e quando não há mais óleo para sair, a mulher descarta as frutas cozidas e reinicia o trabalho.



Figura 18 - Processo de extração do óleo do batiputá: à esquerda da panela maior, no chão, um monte formado por sementes descartadas. À direita do fogo, uma panela menor onde o óleo vai sendo colocado e à frente da foto, um balde com as sementes a serem cozidas. Foto do autor.

Na cozinha do acampamento, as mulheres preparavam peixe e caranguejo para o almoço, fruto da pescaria de alguns homens da comunidade, que doaram o pescado para a refeição coletiva. O grupo aproveitava a andada de caranguejos e se fartava com um panelão cheio do crustáceo, capturado facilmente e em grande quantidade. Cozido em leite de coco, foi o prato principal do dia, acompanhado de arroz e farinha. As pessoas sentavam no chão e comiam o que queriam. Entre os Tremembé é comum a atividade de pesca, tendo em vista que o mar e o rio compõem o seu território. Os peixes e os crustáceos são recursos que lhes dão boas fontes de proteína animal. A atividade é aprendida pelos indígenas desde pequenos com a convivência e a prática, como mostra Oliveira Júnior (2006) em seu trabalho sobre a relação dos Tremembé de Almofala com o mar. Paulo Tremembé, um contador de histórias local,

durante a festa, faz uma reflexão acerca da importância do mar para o seu povo, estabelecendo uma relação de correspondência entre o corpo humano e o mar:

O mar é salgado e dentro dele tem os seres vivos e o corpo da gente é salgado e tem coisas vivas também. A unha nasce do dedo, o dedo nasce da mão, a mão nasce do braço e o braço nasce do vão. O nosso braço é o rio, a nossa mão é as camboas, os nossos dedos, eles são os córregos, as nossas unhas, elas são aqueles choros d'água que tem dentro dos manguezais e na praia também. Na praia, na maré seca, onde você chega, você vê aqueles choros d'água saindo lá dos cascudos, os mais do alto correm pra dentro d'água, então o significado disso é que o nosso corpo humano é o mesmo corpo do mar.

No dia 13, após a noite cultural, que contou com a apresentação de poesias e teatro de bonecos, houve o encerramento com um torém. A comunidade participou com um grande número de pessoas e os indígenas tiveram que se revezar na roda da “brincadeira de índios”. Ora os jovens participavam em maior número, ora eram os mais velhos que se destacavam na dança circular, puxada por um pequeno grupo ao centro trajando vestes indígenas. O grupo se esforça para apresentar a dança de modo tradicional, observando com cuidado a ordem das cantigas, a vestimenta tradicional, o uso do mocororó e alguns símbolos como os instrumentos musicais e a limpeza com ervas. Oliveira Júnior (1998, p. 83) reflete que embora apresentado de “maneira ancestral” o torém ganha uma dimensão política na afirmação da etnicidade do grupo, servindo para mostrar sua ancestralidade e sua forma conservadora de exercer seus costumes.

No dia 14, houve a coleta do batiputá e todo o mesmo movimento dos dias anteriores para a ornamentação do local. A ONG CETRA, que desenvolve algumas atividades de assistência técnica rural na comunidade, trouxe uma máquina despulpadora para beneficiar os muricis, extraíndo sua polpa. Algumas pessoas ficaram responsáveis de dar apoio e acompanhar o trabalho, o que não foi fácil, pois surgiram imprevistos, como a falta de água e energia com potência suficiente para movimentar o motor do aparelho. Ainda assim, foram preparadas várias embalagens de polpas a serem comercializadas. A atividade foi interessante para mostrar o potencial econômico de frutas como o murici, que pode gerar trabalho e renda com algum apoio técnico e de infraestrutura.

Durante a manhã do dia 15 de janeiro, a comunidade se mobilizou em torno da preparação das competições de modalidades indígenas. Diversas atividades aconteciam paralelamente. Alguns jovens cortaram duas árvores exóticas para que os troncos servissem à competição de carregamento de toras, nas modalidades masculino e feminino. Os troncos, um maior e mais pesado que o outro, foram pintados e levados para o local da competição, um

espaço descampado, usado pela comunidade como campo de futebol. Um grupo de homens conversava em uma roda e preparava cavalinhos de talos de carnaúba para a competição infantil de corrida de cavalinhos. Enquanto isso, as crianças já corriam e testavam suas montarias. Alguns, com facas, faziam ajustes em seus ‘cavalos’.



Figura 19 - Corrida dos cavalinhos de carnaúba. Foto do autor.

À tarde, as competições começaram com a corrida de cavalinhos, a qual mobilizou muitas crianças e adolescentes em modalidades de acordo com sexo e idade. O segundo torneio foi o de arremesso de lanças, seguido pelo arco e flecha. A corrida com toras, nas modalidades masculino e feminino, parecia ser a disputa mais esperada. Todos queriam ver se a Adriana Castro, uma das lideranças, mantinha sua hegemonia na corrida de 50 metros carregando uma tora pesada. Ela garantiu a vitória por mais um ano. A noite cultural, organizada pelo grupo de jovens, terminou com a fala das lideranças Adriana Castro e Erbene Rosa, algumas apresentações culturais e o torém, onde os jovens tiveram destaque.

Na manhã do dia 16, a comunidade se mobilizou em torno do encerramento da festa, que contou com a presença de diversos parceiros da comunidade, ONGs, movimentos sociais e visitantes, dentre estes alguns turistas hospedados na Praia da Baleia. Após as falas dos parceiros, as crianças tiveram destaque nas apresentações culturais e na dança do torém infantil. Cantigas de torém como *Tremem-mem-bezinho* e *Caboclinho das matas* se mostraram apropriadas para o momento.

Sou tremem-mem-bezinho das matas do murici (bis)
Aqui eu nasci, protegi Pai Tupã, as matas do Murici.

Sou caboquim das matas, quem manda na mata é eu.
É eu, é eu, é eu, quem manda na mata é eu.



Figura 20 - Corrida de toras na modalidade feminina. Foto do autor.

Durante o torém, percebe-se que algumas crianças se destacam na dança, seja puxando o canto, o ritmo, a pisada de caboclo ou a indumentária mais caprichada. A partir da atuação dessas crianças na “brincadeira de índio”, podem sair novas lideranças indígenas. O incentivo à execução do torém infantil também é importante para a manutenção da cultura tremembé, na medida em que novos dançantes sejam formados. As duas cantigas de torém fazem referência, respectivamente, ao Pai Tupã²⁶, representação indígena de Deus, e ao caboclinho das matas, também conhecido como caipora, encantado protetor das matas e dos animais selvagens.

O torém de encerramento, com os adultos presentes e a participação das lideranças, foi um momento de mostrar para os visitantes os símbolos que demarcam as fronteiras étnicas entre os Tremembé e os não indígenas. As pessoas se vestiam com roupas indígenas mais exuberantes, ostentavam muitas pinturas corporais e cocares e uma das principais lideranças, Adriana Castro, portava um artefato que até então não havia sido registrado durante a pesquisa, um cajado com a extremidade superior em forquilha, símbolo de liderança e de poder. Foi um

²⁶ Gondim (2010, p. 26) faz referência à fala da indígena Dona Maria Bela, que faz uma narrativa do compromisso da Coroa Portuguesa em construir uma igreja em Almofala, repleta de tupãs. A promessa seria em troca dos indígenas enviarem a Portugal uma imagem de ouro de Nossa Senhora da Conceição, adorada pelos Tremembé como Tupã.

momento e uma forma de comunicar quem são os Tremembé da Barra do Mundaú, mostrando um pouco de sua cultura, com a comida, as apresentações culturais e o artesanato; de sua espiritualidade, com o torém; e de sua organização política com fortes reivindicações frente às ameaças ao seu território e ao seu modo de vida para os que vinham de fora, conforme a letra do torém a seguir:

Nas nossas matas têm murici, batiputá
Um serve de alimento, outro serve pra curar
Nós vamos fazer o óleo do nosso batiputá
O pessoal que vem de fora, todo mundo quer olhar.

Assim como afirma Nascimento (1994, p. 48-49) no caso do toré entre os Kiriri, para os Tremembé também se pode perceber uma relação entre os papéis assumidos durante a dança e o status das pessoas no grupo, seja por liderança formal ou informal, política, religiosa, ou ainda por proximidade parental com as lideranças. Essas lideranças repartem entre si os papéis rituais, manifestados nos objetos que portam, como o atabaque, os maracás, a cuia do mocoioró. Elas decidem a quem será repassado o recipiente com as ervas de limpeza e purificação dos dançantes. É também entregue um cajado, como representação da função de condução do grupo.

Entre os Tremembé, o aprendizado acerca do trato com as frutas se dá no âmbito familiar e nos momentos de socialização do grupo, como na festa do murici e do batiputá. Lá as atividades são realizadas em espaços abertos, na presença de todos e com participação coletiva. A relação intergeracional permite que o conhecimento seja repassado com naturalidade. O jovem observa a pessoa experiente que faz o óleo de batiputá e participa dos processos iniciais para que sua produção seja possível, como a colheita e a seleção, para mais tarde ser iniciado na arte, propriamente dita, de fazer o óleo, com a vivência e o conhecimento de todas as etapas anteriores ao preparo. Percebendo os indivíduos que assumem lugares de destaque na organização política, os jovens podem vislumbrar assumir esses papéis. Assim são formadas novas lideranças, que assumirão a luta em defesa da terra e da sua identidade étnica.

5. O RETORNO DA PESQUISA

Dentre as suas tarefas do etnógrafo estão: a sistematização do saber tradicional, a compreensão de sua lógica e a comunicação para a Academia e para outros grupos dos resultados de sua pesquisa em campo. Nesse contexto, o pesquisador busca se relacionar com um grupo que detém conhecimentos desenvolvidos a partir de sua relação com a biodiversidade e assim, responder as perguntas da pesquisa. Os colaboradores da pesquisa que prestam as informações necessárias são moradores locais, que receberam o saber de outros mais antigos ou que desenvolveram, a partir de suas experiências pessoais, um conhecimento capaz de lhes conduzir na convivência com o seu habitat e os recursos disponíveis. Assim sendo, o retorno para a comunidade do que foi coletado, sistematizado e analisado a partir dos conhecimentos cedidos e revelados por seus membros é um compromisso que deve ser assumido pelos pesquisadores e pela Academia.

Nesta pesquisa, busquei acordar com as lideranças tremembé a melhor forma de dar um retorno adequado acerca do conhecimento gerado. Elencamos algumas possibilidades e concordamos de que a melhor forma seria socializar a produção com o grupo, de modo que esse conhecimento tradicional sistematizado pudesse ser validado, documentado e valorizado em favor do grupo e de sua luta política, sendo um campo possível a escola indígena, espaço que atende à famílias de toda a comunidade.

É usual a devolução dos dados da pesquisa à comunidade na forma de manuais ou cartilhas, listas ilustradas de plantas, palestras e cursos. Entretanto, as abordagens atuais têm elaborado outras formas, que caracterizam troca de saberes entre o cientista e a comunidade, com ganhos mútuos (Patzlaff: 2009, p.237). As atividades propostas tiveram como público diretamente favorecido os alunos e os professores da escola indígena. O objetivo foi mostrar de forma clara e prática os conhecimentos etnobotânicos, de modo que as pessoas diretamente sensibilizadas pudessem também multiplicar os conhecimentos ou aplica-los em seu cotidiano.

Em conversas gravadas, os colaboradores indígenas relataram que os conhecimentos botânicos dos Tremembé passam por processos erosivos, com tendência a se perderem, tendo em vista que foram desenvolvidos com a experiência de várias gerações, em contato com a mata e suas frutíferas nativas como recurso, sobretudo, alimentar, em momentos mais difíceis, no passado. Atualmente, com oferta mais variada de alimentos, seja pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar, pelos programas de garantia de renda mínima, pelas opções de geração

de renda na comunidade e pelo contato com outras culturas, os hábitos alimentares se modificaram. Do mesmo modo, a relação dos mais jovens com a mata e seus recursos.

Duas iniciativas foram desenvolvidas no sentido de dar um retorno da pesquisa à comunidade. Primeiro, elaborei dois jogos educativos para serem utilizados na escola, com a temática das frutas do mato. Em seguida, sob a coordenação Prof^a Socorro Rufino, elaboramos um curso de etnobotânica, como atividade da disciplina homônima, para professores da escola indígena e lideranças tremembé.

O trabalho com os jogos foi um experimento realizado com o objetivo de observar e compreender como os jogos educativos podem contribuir para a disseminação do conhecimento tradicional entre os indivíduos mais jovens, crianças e adolescentes, da Escola Indígena Brolhos da Terra, das comunidades tremembé de São José e Buriti. Foi ainda uma forma de restituir à comunidade parte do conhecimento adquirido com o trabalho de pesquisa, iniciativa valorizada pelas lideranças e professores. A partir das fotos com os nomes das frutas, o jogo da memória e o dominó de imagens tiveram o objetivo de fazer com que os alunos memorizassem as imagens das frutas e a grafia de seus nomes. Para tanto, os professores concordaram em utilizar os recursos nas aulas de Língua Portuguesa, Ciências, Geografia e Ensino Diferenciado, disciplina cujo conteúdo é o conhecimento tradicional indígena.

A perspectiva era que os alunos conhecessem as frutas existentes em suas terras e pudessem se apropriar do conhecimento dos mais velhos acerca dos usos desses recursos, suscitar debates, além de levantar hábitos alimentares relativos às frutas. Por meio de jogos interativos o processo de ensino aprendizagem pode se tornar mais fácil, tanto para alunos, que têm ao seu alcance ferramentas interativas, com cores e texturas atrativas, como para educadores que dispõem de mecanismos capazes de motivar o aprendizado e de tornar suas aulas mais atraentes e participativas.

Os professores, em geral, reconhecem como fragilidade em seu processo de formação um suporte teórico que lhes permita a utilização de atividades lúdicas e jogos educativos, além disso, a falta de condições materiais das escolas capazes de proporcionar o desenvolvimento de aulas mais atraentes aos alunos, que não sejam simplesmente expositivas, ainda são desafios para a inserção de jogos como recursos pedagógicos (Lima 2008, p. 11). Situação que favorece o uso de jogos inseridos na realidade dos educandos e dos professores indígenas, que em sua maioria vivem na comunidade.

Os jogos com as frutas são familiares aos professores indígenas, por fazerem referência a recursos existentes em sua comunidade e por puderem ser trabalhados de forma interdisciplinar. As imagens das frutas e partes das plantas são possíveis de serem usadas nas aulas de Ciências, e também podem inspirar o conteúdo de Artes. Um professor de Geografia afirmou que poderia usar os recursos em alguns conteúdos de sua disciplina. Nas aulas de Língua Portuguesa, o manuseio das fichas com os nomes das frutas pode facilitar a produção escrita dentro das normas ortográficas. Na disciplina Ensino Diferenciado, os jogos servem de base para o conteúdo acerca dos conhecimentos etnobotânicos do povo Tremembé.

Paulo Freire adverte sobre a necessidade de educar a partir da realidade local. O autor fala que “ninguém se torna local a partir do universal” (Freire: 1995, p. 25) e que é a partir da consciência do seu local que o indivíduo tem melhores condições de se tornar um “cidadão do mundo”. Nas três etapas da sua teoria do conhecimento – etapa da investigação, etapa da tematização, etapa da problematização – o autor orienta os educadores a levantarem palavras e temas geradores relacionados à realidade do aluno, codificarem e decodificarem os temas levantados, contextualizando-os, construindo uma visão crítica e por fim, buscarem descobrir os limites e possibilidades das situações existenciais concretas, captadas inicialmente (Antunes: 2002, p. 83-84).

Os dois jogos foram criados a partir de fotos de vinte frutas nativas da Terra Indígena, com o logotipo da UNILAB no verso, sendo confeccionados em papel couché e plastificados. Foram deixados dois conjuntos de cada jogo na Escola Indígena Brolhos da Terra, conforme ilustrações abaixo:





Figura 21 - Imagens de duas peças do dominó. Fotos do autor.



Figura 22 - Jogo da memória e dominó. Foto do autor.

O curso *Etnobotânica e conhecimento tradicional: Utilização sustentável de espécies frutíferas* teve a participação de 24 pessoas, dentre estes, 18 professores da escola indígena. Foi certificado pela UNILAB, através da Pró-Reitoria de Extensão, o que valorizou a iniciativa e incentivou os alunos a participarem, dando reconhecimento ao tempo e aos esforços investidos. O objetivo foi sensibilizar professores indígenas e lideranças, acerca da importância da etnobotânica para o fortalecimento de sua organização étnica e conservação dos recursos naturais, fornecendo elementos para o conteúdo de conhecimentos tradicionais, presente no currículo da escola indígena.

O conteúdo do curso foi: marco teórico e conceitual da etnobotânica, contribuição da etnobotânica para a conservação dos recursos naturais, conhecimento tradicional, patrimônio genético, prospecção de espécies frutíferas e suas aplicações. Com carga horária de 12 horas, divididas entre aula teórica e atividade de campo. Os temas discutidos foram pertinentes à realidade tremembé, fazendo com que o grupo participasse das discussões e olhasse de forma crítica para seu contexto social. O manejo e conservação das espécies é um ponto que servirá de reflexão para a comunidade melhor planejar suas ações, frente à conservação de seu território e a partir de seus paradigmas culturais.



Figura 23 - Turma do curso de etnobotânica. Foto do autor.

Um dos resultados relatados pelos participantes foi o *feedback* da pesquisa sobre o conhecimento etnobotânico dos Tremembé. As lideranças afirmaram que esta foi a primeira pesquisa que já deu um retorno assim para a comunidade, pois a maioria entrega um relatório, que para eles não tem serventia, já um curso como o que foi dado, valoriza seu conhecimento, sistematiza suas práticas tradicionais e mostra, de forma clara, que conhecimento está sendo construído a partir do etnoconhecimento indígena. Espera-se que, a partir do curso, os professores desenvolvam com seus alunos atividades relacionadas ao conhecimento tradicional e a etnobotânica, de forma mais embasada e com mais segurança.

O curso foi uma oportunidade de formação tanto para os indígenas quanto para o facilitador, que em seu processo educacional, enquanto aluno de mestrado, aprende com a prática em campo, podendo dar um retorno do conhecimento elaborado a partir das categorias cognitivas da comunidade tradicional. Outro ponto positivo, foi o fato do curso ter ajudado com

que a comunidade compreendesse melhor a pesquisa que estava sendo desenvolvida e interagisse a partir das atividades práticas propostas.

Houve uma atividade prática que contou com a participação dos alunos, divididos em quatro grupos. Os alunos foram a campo, entrevistaram pessoas, coletaram amostras e elaboraram tabelas de identificação de plantas nas categorias nativas de uso: alimentar, artesanal, medicinal e ritualístico. Cada um dos quatro grupos elaborou relatório, de acordo com sua temática, tendo os participantes, listado espécies e descrito formas de uso das plantas.

Com esse trabalho de devolutiva, a perspectiva é que a pesquisa tenha contribuído para a valorização de uma consciência que o grupo já tem, sobre seu próprio conhecimento etnobotânico e sobre a importância de conservação de suas espécies nativas. O curso deu ferramentas para animar o trabalho dessas pessoas, que são formadoras de opinião e multiplicadoras em sua comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relevância das frutas para os Tremembé vai além do aspecto nutricional e está associada ao conhecimento tradicional que o povo indígena detém sobre esse recurso, relacionado com várias de suas práticas culturais. Essas práticas os distinguem de outros grupos sociais, fortalecendo sua identidade indígena. As matas de murici e de batiputá, consideradas frutas sagradas para esse povo, constituem um exemplo do elo que se estabelece entre o povo e a sua terra tradicionalmente ocupada. O fato de os Tremembé conhecerem e utilizarem frutas de suas matas, ignoradas pela maioria das pessoas não-indígenas, demonstra sua íntima ligação com o território e seus recursos naturais.

Algumas espécies frutíferas exóticas estão introduzidas e incorporadas à cultura dos Tremembé da Barra do Mundaú, em variados usos, assim como acontece na grande maioria das culturas. A introdução de frutíferas exóticas no país e, especificamente no Nordeste, foi registrada pelos primeiros cronistas do Brasil Colônia. Algumas espécies tiveram uma introdução tão antiga, que se tornaram naturalizadas, outras têm sua origem questionada por diferentes estudos. Frutas como a goiaba, cuja origem é a América Central (IUCN, 2016), e a azeitona (jambolão), originária da Índia e do Sri Lanka (Rufino, 2008, p. 31), são consideradas nas categorias nativas dos Tremembé como “frutas do mato”, uma vez que nascem no meio da mata, com dispersão de sementes realizada por animais, sem necessidade de cuidado humano.

A maioria das frutas citadas na pesquisa, são aproveitadas como alimento *in natura*. Não obstante o consumo da fruta em si, outras partes das plantas frutíferas apresentam aplicações variadas: na medicina popular, as folhas, raízes, seiva e cascas para o preparo de chás, garrafadas e lambedores; na construção, a utilização de madeira e palha; na fabricação de apetrechos de pesca e instrumentos de trabalho, o emprego da madeira; no artesanato o uso de palha, sementes e madeira; nos rituais de limpeza espiritual, rezas e benzeduras, a utilização de ramos e folhas, assim como o uso de madeira, resina e folhas como incenso.

Alguns colaboradores afirmaram que as frutas nativas já não são consumidas com frequência pelas novas gerações, que dispõem de uma oferta de alimentos bem mais fácil do que as gerações anteriores, já que, em tempos passados, sequer havia onde comprá-los. Atualmente, essas frutas ainda são consideradas por alguns como “comida de pobre”, a despeito de seu significativo potencial alimentar e nutricional. A variedade de frutas disponíveis, diferentes das frutas convencionais, oferece uma rica fonte de nutrientes. O estigma das frutas

relacionadas à pobreza poderia ser trabalhado pela comunidade, de modo a construir uma relação positiva com a própria identidade tremembé, estimulando o seu consumo e a sua preservação, assim como aconteceu com alimentos como o açaí e a tapioca, antes tidos como comida de ribeirinhos, de índios e hoje comercializados em estabelecimentos especializados e apreciados por seus nutrientes e suas propriedades benéficas à saúde.

Vários autores ressaltam o potencial alimentar das frutas nativas, seja na forma *in natura*, beneficiada ou industrializada. A oiticica, por exemplo, já foi largamente utilizada na fabricação de sabão e óleo para lubrificação de máquinas. Colaboradores da pesquisa relataram usos antigos dessas frutas, como o fruto da carnaúba torrado, pilado e misturado ao café, para fazer render a bebida em tempos difíceis. O consumo dos caroços torrados da mongubeira como alimento. Na festa do murici e do batiputá, a participação de uma ONG que presta assistência técnica rural à comunidade, mostrou o potencial da produção de polpa e de outros produtos a partir do murici. Isto demonstra que, com apoio técnico e de infraestrutura, as frutas podem se tornar significativas fontes geradoras de trabalho e renda para os indígenas, que em sua maioria vivem da agricultura familiar, praticada com técnicas de reduzida eficácia produtiva. A organização de grupos produtivos e a fabricação de sorvetes, biscoitos, doces e geleias com as frutas nativas são alternativas de renda já exploradas por outros grupos e até por empresas.

O aprofundamento de pesquisas sobre o conhecimento tradicional acerca das frutas nativas ou da sociobiodiversidade e de outras espécies poderá valorizar os saberes atuais e resgatar conhecimentos e práticas em desuso. Tal resultado faz com que a comunidade conheça os recursos naturais existentes em seu território e seu potencial, oferecendo alternativas de exploração sustentável. Seu uso alimentar, medicinal, ritualístico e seu potencial econômico para essas comunidades podem se caracterizar como formas de resistência frente às investidas da especulação imobiliária, à erosão genética e à degradação dos recursos naturais, uma vez que os conhecimentos estejam sendo praticados. Tudo isso poderá contribuir para a valorização da cultura tremembé e uma melhoria das condições de vida das comunidades indígenas.

O eixo central das reivindicações do movimento indígena é o território. Com ele se entrelaçam as manifestações culturais do povo que o habita. Indissociável da discussão antropológica sobre etnicidade, ele é a base física de reprodução do grupo, o lugar de pesca, lavoura e farinhada, onde se nasce e se enterra o umbigo, para assim garantir a fixação da pessoa naquele lugar, terra necessária para cobrir os corpos sepultados em seu descanso final. Cenário onde as narrativas são elaboradas, onde são criados os marcos referenciais da etnia. Terras do

Caboclinho das Matas, águas que abrigam a Mãe d'Água, sítios arqueológicos, mangues e olhos d'água que são moradas de encantados e por isso, respeitados. Ao lutar pelo direito ao seu território tradicional, os povos indígenas defendem a diversidade cultural, preservam os recursos naturais e os conhecimentos a eles associados, dão continuidade à resistência de seus ancestrais e projetam um futuro sustentável para o planeta.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, U. P. *Introdução à Etnobiologia*. NUPEEA, Recife, 2014.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA- UFAM, Fundação Ford), 2006: 21-99.
- ANTUNES, Ângela. *Leitura do mundo no contexto da planetarização: Por uma Pedagogia da Sustentabilidade*. 2002, 287 f. Tese doutoral em Educação. USP: São Paulo.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O reencantamento do mundo: Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- BAPTISTA, Mércia Rejane Rangel. *De caboclo de assunção a índios Truká: Estudo sobre a Emergência da Identidade Étnica Truká*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000: 25-68.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BRAGA, Renato. *Plantas do Nordeste, especialmente do Ceará*. 2ª edição Natal. UFRN, 1960.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Decreto n.º 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 08 fev. 2007. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 16 jul. 2016.
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles. PARECER TÉCNICO nº 01/06, *Descumprimento de Liminar da Justiça Federal pela Empresa Nova Atlântida na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca, Ceará*, Ref. Processos nº 2004.81.00.022157-1 e nº 2005.81.00.000413-8. MPF, Fortaleza-CE, dezembro de 2006.
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles e Luciana Nogueira Nóbrega. Benzedeiras Anacé: a relevância dos ritos de cura na emergência étnica de um povo indígena do Ceará. *Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. Disponível em: <xa.yimg.com/kq/groups/21653234/2036643194/name/Benzedeiras+Anacé.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2016.

- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil. São Paulo: Ícone, 2014.
- COELHO, Maria de Fátima B.; JUNIOR, P. C.; DOMBROSKI, J. L. D. *Diversos olhares em etnobiologia, etnoecologia e plantas medicinais: anais do 1 Seminário Mato-grossense de Etnobiologia e Etnoecologia e 2 Seminário Centro-Oeste de Plantas Medicinais*. Unicen, 2003.
- Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011.
- CORRÊA, M. P. *Dicionário das plantas úteis do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, 1974. V. 5, p. 264-269.
- DANTAS, Beatriz G. et al. Os povos indígenas do Nordeste Brasileiro, um esboço histórico. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História do índio no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, p. 431-456.
- DIEGUES, Antonio Carlos. (ORG). *Os saberes tradicionais e a Biodiversidade no Brasil*. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente/COBIO/NUPAB, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: Rodrigues, J.A. e Fernandes, F. Durkheim. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 5ª edição, 1990. p. 183-203.
- FAO. 2008. La biodiversidad: un freno a la inseguridad alimentaria mundial. *Conferencia mundial sobre la diversidad biológica en Bonn*. Disponível em: <<http://www.fao.org/Newsroom/es/news/2008/1000841/index.html>>. Acesso em: 20 jun. 2016.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FRANCO, Cláudia Tereza Signori. “Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú”. In: *Diário Oficial da União*. Nº 26, seção 1, segunda-feira, 6 de fevereiro de 2012. p. 22-23.
- FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho d’Água, 1995.
- GAMARRA-ROJAS, G.; FREIRE, A. G.; MOREIRA, J. M.; ALMEIDA, P. Frutas nativas: de testemunhos da fome a iguarias na mesa. *Agriculturas*, v. 1, n. 1, p. 15-18. nov. 2004. http://www.agriculturesnetwork.org/magazines/brazil/revalorizando-a-agrobiodiversidade/frutas-nativas-de-testemunhos-da-fome-a-iguarias/at_download/article_pdf
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LCT, 1989.
- GONÇALVES, Wagner. “Terras de ocupação tradicional: aspectos práticos da perícia antropológica”. In: *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994, p. 75-83.
- GONDIM, Juliana Monteiro. *Não tem caminho que nós não ande e nem tem mal que nós não cure: narrativas e práticas rituais das Pajés Tremembé*. 2010. 159 f. Dissertação (Mestrado

- em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Regime de Índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. " Regime de Índio" e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional, PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, 2005.
- HAVERROTH, Moacir. *Kaingang um Estudo Etnobotânico: O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xapecó* (oeste de SC). Dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1997.
- INGOLD, Tim et al. Diálogos Vagueiros: Vida, Movimento e Antropologia. Entrevista com Professor T. Ingold. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 11, São Paulo: 2012.
- _____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan/jun. 2012.
- CASTRO, Josué. *Geografia da fome*. Civilização Brasileira: 10ª ed, Rio de Janeiro, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: USP, 1970.
- LIMA, José Milton. *O jogo como recurso pedagógico no contexto educacional*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.
- LIMA, Ronaldo de Queiroz. *Os Tremembé do centro de cura, em queimadas: a formação de um grupo social*. 190f. Dissertação (mestrado em sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.
- LORENZI, Harri. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. Vol. 1, 5ª ed. Nova Odessa, São Paulo: Instituto Plantarum, 2008.
- LÓPEZ GARCÉS, C. L.; ROBERT, P. El legado de Darrell Posey: de las investigaciones etnobiológicas entre los Kayapó a la protección de los conocimientos indígenas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 7, n. 2, p. 565-580, mai-ago, 2012.
- LOURENÇO, Isabel Peixoto. *Potencial de utilização de frutos de genótipos de muricizeiros cultivados no litoral do Ceará*. 83f. Dissertação (mestrado em Agronomia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- MAFRA, Clara et al. *A antropologia como participante de uma grande conversa para moldar o mundo: entrevista com Tim Ingold*. *Sociologia&antropologia*. Rio de Janeiro, v.04.02: 303 – 326, outubro, 2014.
- MEDEIROS, M. F. T.; Albuquerque, U. P. (org). *Dicionário Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia*. Recife: SBEE/NUPEEA, 2012.
- MEIRELES, A. J. A e MARQUES, M. *Análise dos impactos ambientais originados pelas atividades de carcinocultura na área de influência direta da Comunidade Indígena Tremembé, distrito de Almofala–Itarema/CE*. Parecer Técnico, 2004.
- MELATTI, Julio Cezar. *Resumo da “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais”*. Brasília, 1999. Disponível na internet em: <http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.pdf>.

- MINAYO, M. C. de S.; SANCHES, O. “Qualitativo-Quantitativo: oposição ou complementaridade?” *Caderno de Saúde Pública*, 9, 3, p. 239-262, 1993.
- MITCHELL, J. D.; MORI, S. A. The cashew and its relatives (Anacardium: Anacardiaceae). *Memoirs Of The New Botanical Garden*, v. 42, 1987, 76 f.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste: o caso Kiriri*. 1994. 324 f. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.
- OLIVEIRA JR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desportos, 1998.
- _____. O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.
- OLIVEIRA, Flávia Camargo de *et al.* Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 23, p. 590-605, 2009.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 11-39, 1999.
- _____. (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011.
- PATZLAFF, Rubia Graciela; PEIXOTO, Ariane Luna. “A pesquisa em etnobotânica e o retorno do conhecimento sistematizado à comunidade: um assunto complexo”. *História, Ciencias, Saúde*. Manguinhos, Rio de Janeiro: v. 16, n. 1, p. 237-246, 2009.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- PEREIRA, J. O. P. O Papel de Abelhas do Gênero Centris na Polinização e Sucesso Reprodutivo do Muricizeiro (*Byrsonima crassifolia*, L.). 2001. 59f. Dissertação (Mestrado em zootecnia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.
- PRANCE, Ghilleen Tolmie. Etnobotânica de algumas tribos da Amazônia. In: *Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada – Handbook of south american indians. vol.1, Vozes, Petrópolis, p. 119-133, 1997.
- POSEY, Darrel Addison. Etnobiologia: teoria e prática. *Suma etnológica brasileira*, v. 1, p. 15-25, 1987.
- _____. Interpretando e Utilizando a “Realidade” dos Conceitos Indígenas: o que é preciso aprender dos nativos? In: “*Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum*”. A.C. Diegues e A.C. Moreira (organizadores). NUPAUB, São Paulo, 2001.
- RENHE, I.R.T. Renhe et al. Obtenção de corante natural azul extraído de frutos de jenipapo. *PesqIsa Agropecuária Brasileira*. Brasília, v.44, n.6, p.649-652, jun. 2009.

- RUFINO, Maria do Socorro Moura. *Qualidade e potencial de utilização de cajuís (Anacardium spp.) oriundos da vegetação litorânea do Piauí*. 2004. 92 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal do Piauí, Teresina-PI.
- RUFINO, Maria do Socorro Moura. *Propriedades funcionais de frutas tropicais brasileiras não tradicionais*. 2008. 263 f. Tese doutoral em Fitotecnia, Universidade Federal Rural do Semi-árido, RN.
- SAMPAIO, Carlos Augusto Laranjeiras. Terras e Povos Indígenas no Nordeste: Notas para um Mapa da Fome. In: VERDUM, Ricardo. *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II) Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis*. INESC – PETI – ANAI/BA. 1995.
- SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G.; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, p. 19-101, 2005.
- SANTOS, Maria Aurilene dos et al. *Fauna e flora Tremembé da Região da Mata*. Fortaleza: Imprensa Universitária-UFC, 2014.
- SILVA, Valdeline Atanázio da et al. “Cenário para os estudos etnobotânicos com povos indígenas no Nordeste brasileiro”. In: MOURA, Flávia de Barros Prado. *Conhecimento tradicional e estratégias de sobrevivência de populações brasileiras*. UFAL, 2007: 13-33.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARRETTO FILHO, Hênyo Trindade, *Antropologia e identificação: os antropólogos e a identificação de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002: 75-118.
- STELLA, André; KAGEYAMA, Paulo; NODARI, Rubens. Políticas públicas para a agrobiodiversidade. *Agrobiodiversidade e diversidade cultural*. Brasília: MMA, 2006.
- TARDIO, Javier. Alimentos silvestres: la despensa más natural y nutritiva. IMIDRA – Instituto Madrieno de Investigación y Desarrollo Rural Agrário e Alimentario. *Ambienta*, n. 95, pp. 36-49, junho, 2011. Fonte: http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/Revistas/pdf_AM%2FAmbienta_2011_95_36_49.pdf.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *Os Tremembé, grupo étnico indígena do Ceará* (laudo antropológico). Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional, 1992.
- _____. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, 2005: 221-256.
- VIEIRA, Roberto Fontes et al. *Frutas nativas da região Centro-Oeste do Brasil*. Embrapa Informação Tecnológica, 2010.

____ “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento”. In: *Encontro Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro*. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica. Manaus, 22 a 25 de maio de 2007. http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/visesdoriobabel.pdf. Acessado em 18.03.16.

VIVEIROS de CASTRO. Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica. Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

ANEXOS

ANEXO 1

Mapa da terra indígena. Fonte: FUNAI.



ANEXO 2

Tabela de espécies coletadas pelo autor e
depositadas no Herbário Prisco Bezerra da UFC

Nº no Herbário	Nome popular	Família	Gênero	Espécie	Autor	Classificador
59508	Murici	Malpighiaceae	<i>Byrsonima</i>	<i>crassifolia</i>	(L.) Kunth	Lima-Verde, L.W.
59507	Maracá chumbim	Verbenaceae	<i>Lantana</i>	<i>camara</i>	L.	Lima-Verde, L.W.
59506	Jatobá negro	Fabaceae-Caes.	<i>Hymenaea</i>	<i>courbaril</i>	L.	Lima-Verde, L.W.
59505	Puçá	Melastomataceae	<i>Mouriri</i>	<i>cearensis</i>	Huber	Lima-Verde, L.W.
59504	Mutamba	Malvaceae	<i>Guazuma</i>	<i>ulmifolia</i>	Lam.	Lima-Verde, L.W.
59503	Maracaujzinho	Passifloraceae	<i>Passiflora</i>	<i>subrotunda</i>	Mast.	Lima-Verde, L.W.
59502	Batiputá	Ochnaceae	<i>Ouratea</i>	<i>fieldingiana</i>	Engl.	Lima-Verde, L.W.
59500	Araticum	Annonaceae	<i>Annona</i>	<i>coriacea</i>	Mart.	Lima-Verde, L.W.
59499	Grão de galo	Celastraceae	<i>Maytenus</i>	<i>erythroxyla</i>	Reissek	Lima-Verde, L.W.
59498	Guajiru	Chrysobalanaceae	<i>Chrysobalanus</i>	<i>icaco</i>	L.	Lima-Verde, L.W.
59497	Murici pitanga	Malpighiaceae	<i>Byrsonima aff</i>	<i>crassifolia</i>	(L.) Kunth	Lima-Verde, L.W.
59496	Pitomba	Sapindaceae	<i>Talisia</i>	<i>esculenta</i>	(Cambess.) Radlk.	Lima-Verde, L.W.
59495	Ubaia amarela	Myrtaceae	<i>Eugenia</i>	<i>luschnathiana</i>	(O.Berg) Klotzsch ex B.D.Jacks.	Lima-Verde, L.W.
59494	Ubaia de porco	Myrtaceae	<i>Eugenia</i>	<i>sp</i>		Lima-Verde, L.W.
59493	Grão de galo	Celastraceae	<i>Maytenus</i>	<i>erythroxyla</i>	Reissek	Lima-Verde, L.W.
59492	Gulari	Loganiaceae	<i>Strychnos</i>	<i>parvifolia</i>	A. DC.	Lima-Verde, L.W.
59491	Guabiraba	Myrtaceae	<i>Campomaneisa</i>	<i>viatoris</i>	Landrum	Lima-Verde, L.W.
59490	Angélica	Rubiaceae	<i>Guettarda</i>	<i>angelica</i>	Mart. ex Müll. Arg.	Lima-Verde, L.W.

ANEXO 3

Confirmação da identificação botânica através do site Flora do Brasil

Nome popular	Família e Citação da fonte
Ameixa	<i>Olacaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB10971 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Anjelca (angélica)	<i>Guettarda</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB20749 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Araticum (Panã)	<i>Annona</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB117066 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Azeitona	<i>Syzygium</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB86017 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Batiputá	<i>Ouratea</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB19924 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Caju	<i>Anacardiaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB4381 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Canela de veado	<i>Rutaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB774 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Cardeiro (mandacaru)	<i>Cactaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB1447 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Carnaúba	<i>Arecaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB15706 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Chichá	<i>Malvaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB23607 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Croatá	<i>Neoglaziovia</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB16612 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Geniparana	<i>Lecythidaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB8557 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Goiaba	<i>Psidium</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB10853 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Goiti	<i>Chrysobalanaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB16857 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Guabiraba	<i>Campomanesia</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB10334 >. Acesso em: 08 Jun. 2016

Nome popular	Família e Citação da fonte
Guajiru	<i>Chrysobalanaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB16759 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Gulari	<i>Strychnos</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB8679 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Grão de galo	<i>Celastraceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB6757 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Jaracatiá	<i>Caricaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB6682 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Jatobá comum	<i>Hymenaea</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB83197 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Jatobá negro	<i>Hymenaea</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB83198 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Jenipapo	<i>Rubiaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB14045 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Juazeiro	<i>Rhamnaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB207 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Maracujazinho	<i>Passiflora</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB12565 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Melancia-da-praia	<i>Solanum</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB14742 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Melão caetano	<i>Momordica</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB17098 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Murici	<i>Byrsonima</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB19419 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Mutamba	<i>Malvaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB9065 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Oiticica	<i>Chrysobalanaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB16851 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Pitomba	<i>Talisia</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB20984 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Puçá	<i>Melastomataceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB19705 >. Acesso em: 08 Jun. 2016

Nome popular	Família e Citação da fonte
Seriguela	<i>Anacardiaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB21762 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Tatajuba	<i>Maclura</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB10186 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Trapiá	<i>Capparaceae</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB22300 >. Acesso em: 08 Jun. 2016
Ubaia amarela	<i>Eugenia</i> in Flora do Brasil 2020 em construção . Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB10388 >. Acesso em: 08 Jun. 2016

ANEXO 4

Confecção das exsicatas para catalogação no Herbário Prisco Bezerra. Fotos do autor.



ANEXO 5

Imagens fotográficas de frutas existentes na Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú. Fotos do autor.



Ameixa (*Ximenia americana*).



Angélica (*Guettarda angelica*).



Araticum (*Annona coriacea*).



Azeitona ou Jambolão (*Syzygium cumini*).



Batiputá (*Ouratea fieldingiana*).



Caju (*Anacardium occidentale*).



Canapum (*Physalis angulata*).



Canela de veado (*Helietta apiculata*).



Cardeiro ou Mandacaru (*Cereus jamacaru*).



Chichá (*Sterculia apetala*).



Goiabinha de jacu (a ser identificada)



Guabiraba (*Campomaneisa viatoris*).



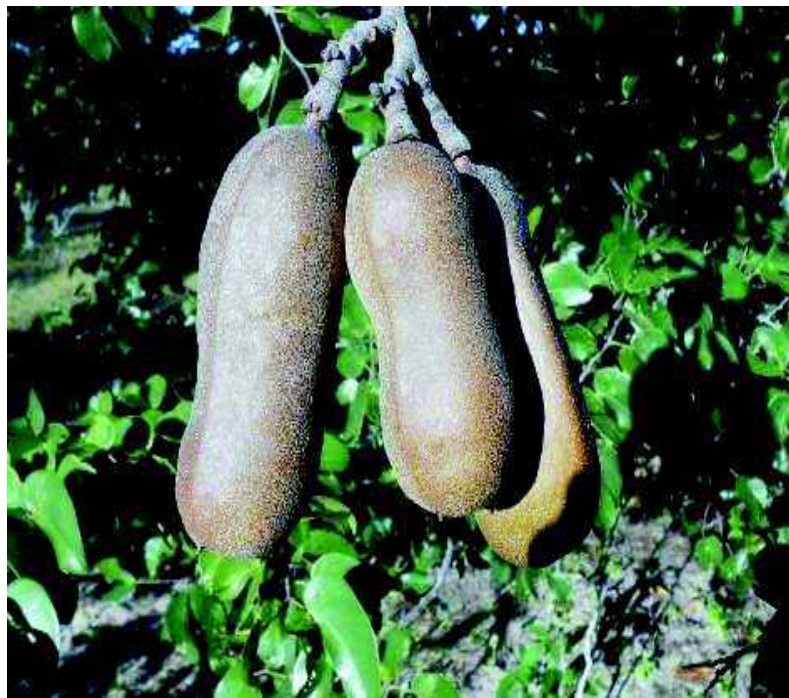
Guajiru (*Chrysobalanus icaco*).



Grão de Galo (*Maytenus erythroxyla*).



Jaracatiá (*Jacaratia spinosa*).



Jatobá (*Hymenaea courbaril*).



Juá (*Zizyphus joazeiro*).



Laranjinha (a ser identificada).



Mamão de Cabra (a ser identificada).



Maracá Chumbinho, flor, (*Lantana camara*).



Maracujazinho (*Passiflora subrotunda*).



Mata-fome (a ser identificada).



Melancia-da-praia (*Solanum capsicoides*).



Murici (*Byrsonima crassifolia*).



Murici Pitanga (*Byrsonima aff. crassifolia*).



Mutamba (*Guazuma ulmifolia*).



Panã (*Annona glabra* L.).



Pitomba (*Talisia esculenta*).



Seriguela (*Spondias purpurea*).



Tatajuba (*Maclura tinctoria*).



Ubaia amarela (*Eugenia luschnathiana*).



Ubaia de porco (*Eugenia sp.*).

TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA

O trabalho de pesquisa realizado junto aos integrantes do povo Tremembé é parte de um estudo denominado "Conhecimentos etnobotânicos: o saber dos Tremembé acerca das frutas da sociobiodiversidade" desenvolvido pelo estudante do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, André Luís Aires Pinto, matrícula 2014204258. O referido estudo está vinculado ao Programa de Pós-graduação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB), não tendo, em hipótese alguma, uso ou fins econômicos.

A pesquisa tem como objetivo descrever o conhecimento etnobotânico dos Tremembé acerca das frutas da sociobiodiversidade, presentes em seu território, a forma de transmissão desse conhecimento e compreender, em que medida, os usos dessas frutas contribuem com seus processos identitários.

Pelo presente termo, atesto que estou ciente e que concordo com a realização do estudo acima proposto, e que foi garantido meu direito de recusar o acesso ao conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético durante o processo de obtenção da anuência prévia.

Redenção-CE, 20 de Maio de 2015.

Adriana Carmem de Souza

Nome: ADRIANA CARMEM DE SOUZA

Documento: 33.20000-341135

André Luís Aires Pinto

Nome: ANDRÉ LUIS AIRES PINTO

Documento: 33.206.293-08

Maria da Fátima Carmem de Souza

Nome: MARIA DA FÁTIMA CARMEM DE SOUZA

Documento: 33.000.283-00

Erênoilson de Araújo

Nome: ERÊNOILSON DE ARAÚJO

Documento: 33.070.833-15