

As Mulheres Makuráp e o *saber-fazer* do Marico¹

The Makurap Women And The Marico Know-How

Roseline Mezacasa²

Recebido em março de 2018

Aceito em maio de 2018

Resumo

As plantas evocam relações de pertencimento a um território. As árvores plantadas, as flores, os remédios, são evidências do cuidar, do domesticar os lugares, da existência de ocupação humana, como também de um saber que tornam conhecidos os lugares da mata. As plantas referenciam o território vivido, conhecido, ou também, em alguns casos, um território já ocupado anteriormente por outros grupos. Nesse contexto, a presente pesquisa dedica-se a compreender as relações existentes entre mulheres Makuráp e o saber-fazer atrelado ao tucum (*Astrocaryum* sp.). Para tanto, pretende-se construir uma compreensão sobre a vida da anciã Makuráp Juraci Menkaiká, a partir da sua trajetória biográfica, engendrada com o saber-fazer do marico, uma bolsa utilizada para carregar a colheita da roça, para transportar objetos de um lugar a outro, feita a partir das folhas do tucum. A pesquisa foi realizada a partir de trabalhos de campo sucessivos realizados entre outubro de 2014 a fevereiro de 2018, junto ao povo Makuráp, na Terra Indígena Rio Branco, RO. Entrevistas semiestruturadas e etnografia formam a metodologia utilizada.

Palavras-chave: Makuráp. Marico. Mulheres. Saber-fazer. Rondônia.

Abstract

Plants evoke relations of belong to a territory. Planted trees, flowers and medicines are evidences of caring, domesticating of the places, the existence of human occupation, as well as a knowledge that turn the places of the wood familiar. Plants refer to lived and known territory, or, also, in some cases, a territory already occupied before by another groups. The

¹ Agradeço às mulheres indígenas que compartilharam seus saberes para a escrita deste artigo, em especial a anciã Juraci Menkaiká Makuráp. Agradeço todo o carinho recebido da parte delas em tantos momentos experienciados ao longo dos trabalhos de campo na Terra Indígena Rio Branco.

² Doutoranda do Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, membra do Laboratório de História Indígena – LABHIN. Docente do Departamento de História, Campus de Rolim de Moura, Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Endereço postal: Rua Curitiba, nº5324, B. Planalto, Rolim de Moura, RO, CEP: 76940-000. roselinemezacasa@unir.br. Telefone: (69) 984934508.

Este artigo foi produzido a partir da disciplina “Lugares, mulheres e plantas: histórias compartilhadas”, ministrada pela professora Dra. Juliana Salles Machado, no Programa de Pós-Graduação em História, UFSC. Agradeço as leituras e sugestões ao texto feitas pela professora Juliana Salles Machado, fundamentais para a concretização deste artigo.

present research dedicates to understand the existent relations between Makuráp women and the know-how attached to tucum (*Astrocaryum* sp.) plant, in this context. Therefore we intend to build a comprehension about the life of the elderly Makuráp woman named Juraci Menkaiká starting from her biographical trajectory engendered with the know-how of marico, bag made from the leaves of the tucum used to carry the harvest of the farm and transport objects from one place to another. This research was made from successive fieldworks done between October of 2014 and February of 2018, along with the Makuráp people, in the Indigenous Land in Rio Branco, RO. The methodology used was semi-structured interviews and ethnography.

Keywords: Makuráp. Marico. Women. Know-how. Rondônia.

Introdução

O presente texto dedica-se a pensar as relações entre as mulheres Makuráp e as plantas. Para tanto, focaremos nossos olhares sobre o saber-fazer engendrado na confecção do marico, bolsa utilizada para carregar a colheita da roça, para transportar objetos de um lugar a outro, feita a partir das folhas do tucum³ (*Astrocaryum* sp.). Para compreender tais dinâmicas e processos intrínsecos que envolvem o saber-fazer do marico⁴, construiremos um texto que terá, enquanto fio condutor, as histórias biográficas do tucum, unindo-as com a história biográfica da anciã Juraci Menkaiká Makuráp. Assim, a partir dessas histórias de vidas, existe um entrelaçamento das existências entre mulheres e plantas, no caso que analisaremos, com o tucum.

Buscam-se as subjetividades que envolvem esse relacionar-se em um processo que chamarei de “domesticação do tucum” pelas mulheres Makuráp que, nesse processo, também se constituem enquanto mulheres Makuráp, engendrando ao saber-fazer também suas relações de pertencimento étnico. Dessa forma, os processos de construção de objetos envolvem sociabilidades entre mulheres, humanos e não humanos, permeadas de significados.

Os dados apresentados no artigo são frutos de inúmeros trabalhos de campo realizados na Terra Indígena Rio Branco, município de Alta Floresta D’Oeste, Rondônia, entre outubro de 2014 a fevereiro de 2018, vinculados a dois projetos⁵ de pesquisa desenvolvidos a partir da Universidade Federal de

³ Palmeira composta de caule e folhas com espinhos, seu pequeno coco também é utilizado para confecção de adereços corporais, entre eles anéis. Na língua Makuráp a palavra *nunkio* é usada para nomear o tucum.

⁴ Na língua Makuráp a palavra *exu* é usada para nomear o marico.

⁵ O primeiro projeto intitula-se “Entre modos de pensar, ver, fazer (...): um levantamento e registro de elementos culturais do povo Makuráp, Aldeia Barranco Alto, Terra Indígena Rio Branco”. O segundo projeto de pesquisa intitula-se “Trajetórias de valorização cultural: existências e (re)existências do povo Makuráp - Terra Indígena Rio Branco – RO”, desenvolvidos com apoio financeiro da Fundação Rondônia de Amparo ao Desenvolvimento das Ações Científicas e à Pesquisa do Estado de Rondônia (FAPERO).

Rondônia, *campus* de Rolim de Moura, Departamento de História. O arcabouço metodológico envolveu a pesquisa participante, a partir da etnografia, como também entrevistas semiestruturadas, pautadas na perspectiva da história oral.

As histórias indígenas dialogadas ao longo do texto foram transcritas, respeitando os traços de oralidade. Estão apresentadas no corpo do texto em itálico, em um esforço de destacar na escrita do trabalho os diálogos interculturais entre pesquisadora e os protagonistas indígenas a partir das suas histórias. Escrever a partir das oralidades indígenas é uma tarefa complexa, tendo em vista que, assim como qualquer oralidade, são fluidas. Com isso, quero destacar que esse artigo não pretende exaurir as complexidades entre mulheres Makuráp e o saber-fazer do marico, posto que em cada conversa, em cada caminhada a serra novos detalhes dessa relação foram sendo apresentadas, assim, muitos não foram para o papel, estando nas práticas ativas da experiência dessas mulheres e das plantas.

O povo Makuráp é filiado linguisticamente ao tronco Tupí, família linguística Tupari, língua Makuráp. Ocupam as margens do lado esquerdo do Rio Branco além das margens esquerdas do Rio Colorado desde tempos imemoriais. Conforme Maldí:

[...] o conjunto apresentado de 21 grupos nominados dividia-se entre dois outros, 10 na margem esquerda [Rio Colorado] e 11 na margem direita [Rio Colorado]. Ao contrário das outras sociedades, entre os Makuráp esses grupos regulamentavam o casamento, sendo rigidamente exogâmicos. Formando, portanto, grupos territoriais ocupando áreas definidas; nominados, de origem mitológica; regulamentadores do casamento pela exogamia; regulamentadores da descendência pela patrifiliação e da residência pela patrilocalidade [...] (Maldí 1991:251).

Durante os trabalhos de campo, os Makuráp afirmaram que a região às margens esquerda do Rio Branco, abaixo do barracão Paulo Saldanha,⁶ também eram ocupadas por eles antes mesmo do contato. Assim, entendo a grande área entre a margem direita e esquerda do rio Colorado, estendendo-se até a margem esquerda do Rio Branco, como área de ocupação tradicional Makuráp.

É no mito de origem que se explica a existência dos diferentes grupos Makuráp. Segundo a anciã Juraci Menkaiká, assim aconteceu: “[...] *primeiro que saiu foi esse rato, com ratinho na mão, [...] cada índio saía com sua tribo, mutum, [...] saíva, cobra. Dentro de uma cestinha tinha enrolado. Que tribo tu é? Eu sou cobra e mostrava o bichinho. [...] Que tribo tu é? Eu sou mutum, com um mutum novinho no braço. Quem é você? Eu sou tribo do macaco, com macaco prego no braço [...] Vem no braço. Tudo, tudo apareceu, diz que era*

⁶ Região tradicionalmente ocupada pelo povo Djeoromitxi.

índio, índio, índio [...]”⁷ Como a história sugere, os grupos já saíram do local de origem com o animal epônimo, o que os identifica até os dias atuais.

Os Makuráp também vivem na Terra Indígena Rio Guaporé para onde foram levados durante o século XX, a partir dos processos de territorialização (Oliveira 1998) empenhados pelo Estado, através das políticas indigenistas atreladas às instalações de seringais nas terras tradicionalmente ocupadas por eles. A maior parte das observações⁸ feitas para este artigo foram realizadas no interior da Terra Indígena Rio Branco, demarcada na década de 1980, com os Makuráp que continuaram vivendo na região do Rio Branco e que por um conjunto de circunstâncias, não foram territorializados na Terra Indígena Rio Guaporé⁹.

Na Terra Indígena Rio Branco vivem dez etnias, sendo elas: Makuráp, Tupari, Aruá, Aikanã, Arikapú, Djeoromitxí, Kanoê, Sakurabiat, Diahoi e Campé. Essa conjuntura étnica é, em muito, fruto da instalação na região de seringais, desde as primeiras décadas do século XX (Maldi 1991). A empresa seringalista territorializou-se na região, forçando uma desterritorialização dos grupos das suas terras tradicionais, o que ocasionou, posteriormente, uma permanência dos povos nos arredores do Barracão¹⁰ São Luiz. Muitos indígenas trabalharam no corte da seringa, muitas vezes a partir de coações e violências empenhadas pelos gerentes do barracão. Com o advento da demarcação da T.I., esses povos que já haviam sido deslocados por causa da dinâmica dos seringais, estavam em sua maioria vivendo próximo, em região que hoje compõe parte da Terra Indígena Rio Branco. Dessa forma, o cenário atual da terra indígena, liga-se a um contexto histórico de experiências com os seringais que foram instalados na região.

Feita essa breve contextualização sobre o povo Makuráp, adentremos, a

⁷ Entrevista concedida por Makuráp. Juraci Menkaiká. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO, 2014. Entrevista I. [07. Outubro 2014]. Entrevistador: Kháyo Djemes Binas da Purificação, estudante de graduação em História, bolsista do projeto de pesquisa “Entre modos de pensar, ver, fazer (...): um levantamento e registro de elementos culturais do povo Makuráp, Aldeia Barranco Alto, Terra Indígena Rio Branco”, orientando da autora do texto.

⁸ Em dezembro de 2014, realizei um trabalho de campo na Terra Indígena Rio Guaporé, juntamente com alguns Makuráp da Terra Indígena Rio Branco.

⁹ Compreender essas dinâmicas sobre a territorialização empenhada durante o século XX pelo órgão indigenista, e entender as dinâmicas territoriais de algumas parentelas que não vão para a Terra Indígena Guaporé, será uma das temáticas discutidas no desenvolvimento da pesquisa de doutoramento da autora, em andamento.

¹⁰ Segundo o historiador Carlos Corrêa Teixeira “Na Amazônia [...] o barracão adquiriu uma forma bastante peculiar, pondo em evidência uma complexa rede de relações. Assim, do ponto de vista econômico, pode-se afirmar que o barracão se constituiu como a expressão maior das atividades ligadas ao comércio que se desenvolveu no interior da floresta amazônica. Como bem salientou um seringalista, ‘o barracão é o centro nevrálgico do seringal ... De lá partem as mercadorias, (lá) abastecemos todos os seringueiros para o serviço do extrativismo’” (TEIXEIRA, 2009, p.47)

seguir, algumas discussões que permitirão compreender sociabilidades, tendo enquanto partida as plantas que constituem elementos importantes da existência dessas mulheres. Compreenderemos que as relações entre as mulheres Makuráp e o tucum-marico envolve-se em uma complexa teia de experiências sociais e performances que as mobilizam em movimentos pelo território, nas suas relações com não humanos, nas suas redes de trocas.

Mulheres, plantas, lugares e territórios

O universo entre mulheres e plantas, bem como as sociabilidades que envolvem tais relações, nem sempre foi tema de pesquisas acadêmicas. Machado (Machado 2012) destaca que sobre os caboclos amazônicos existe uma produção acadêmica considerável, entretanto as mulheres são descritas nos seus afazeres domésticos, muitas vezes silenciadas pelos discursos produzidos pelo universo masculino. Dessa forma, o universo masculino apresenta-se aos pesquisadores, enquanto o discurso feminino fica à margem das observações. Esse silenciamento, em muito, relaciona-se ao fazer acadêmico (historiográfico, etnográfico, arqueológico) que por muito tempo foi produzido por homens com interlocutores homens.

Acessar as relações entre mulheres indígenas e plantas não se dá, necessariamente, nas relações enunciativas entre pesquisadores e pesquisados, é necessário adentrar cotidianidades, observar, compreender o que é dito e também o que não é dito, pois “o cotidiano feminino é tecido com discursos silenciosos e trabalhos pouco visíveis” (Machado 2012:158-159). Nesse ponto, as questões de gênero também são chave para compreendermos que pesquisadoras mulheres conseguem acessar, na maioria dos casos, universos simbólicos e do saber-fazer que para um pesquisador homem seria mais difícil. Fica evidente a complexidade que envolve as interlocuções construídas entre mulheres em campo e os acessos a determinados ambientes sociais femininos.

A antropóloga Mentore (2012) destaca que:

In general, Amazonian anthropology has tended to depict the social life of plants as less important and less complex than the social life of animals - with discussions on animals focusing disproportionately on a few “key species” such as the jaguar, peccary, and anaconda. In some anthropological genres, the social life of plants continues to be reduced to a matter of “symbolic representation,” where in Amerindian accounts of plants as persons are taken to be metaphorical (Rival 2001) Or - harkening back to animistic theories of the relation between “nature” and “culture”- such accounts are explained as merely the projection of social concepts and attributes onto the natural world to render the latter more ordered and understandable (cf. Descola 1992). Perhaps most common of all is the inadvertent suggestion that direct

interrelations between humans and plants are unique to the specialized - and often masculine - realm of shamanism (Mentore 2012:149).

Como veremos ao longo deste artigo existe uma complexidade de relações que envolvem a vida de mulheres e plantas, tendo em vista que os saberes das mulheres compõem redes de trocas de plantas, de informações, de curas, revelando assim um complexo universo de experiências entre mulheres e plantas.

A experiência da coleta do tucum para as mulheres Makuráp se dá a partir de uma mobilidade feminina pelo território, com destaque para a serra, local onde existe maior incidência desta planta. Para pensar sobre as ações humanas em um território é necessário compreender o conceito para além das perspectivas que o colocam enquanto uma categoria para expressar limites (Zedeño 2008). Como destacou Zedeño (2008:211), “this view derives from modern Western geo-political thought; however, the existence of diverse forms of human territoriality observed by anthropologists, geographers, and ecologists show that this usage does not directly apply to non-nation- state societies”. Nesse contexto, superar a perspectiva do pensamento geopolítico ocidental moderno limitadora, e então compreender as diferentes formas humanas de observar o território, é de fundamental importância para a compreensão das relações entre grupos humanos e seus locais de ocupações. Zedeño apresenta três dimensões para o conceito de território:

(1) the formal or material dimension, which refers to the physical characteristics of land, resources and human modifications; (2) the spatial or relational dimension, which encompasses the loci of human action, as well as the inter-active links that, through the movement of actors, connect loci to one another; and (3) the temporal or historical dimension, which is characterized by sequential links resulting from successive use of land and resources by individuals and groups (Zedeño 2008:212).

Assim, como sugere Zedeño (2008) pensar território a partir da superação dualista entre natureza e cultura é aproximar-se de uma compreensão dos múltiplos agenciamentos possíveis entre humano, cosmologia, significados, sentimentos, sabores, não humanos, memórias, a partir de um espaço físico, que não é apenas espaço físico, espaço natural, tal como o pensamento cartesiano de separação entre homem e natureza.

Zedeño (2008) e Moore & Thompson (2012) corroboram para uma profunda desconstrução da ideia de paisagem natural. Então, as paisagens, por muito tempo, vistas/pensadas enquanto naturais, passam a ser também lidas enquanto culturais. A perspectiva de natureza intocada é posta em xeque. No que toca à Amazônia, compreende-se a complexidade da interação entre o natural e o

cultural, a tal ponto que pensar as categorias cultura e natureza separadas é construir um vazio epistemológico. Tal abordagem tende a silenciar as relações que as diferentes etnias indígenas estabelecem com os territórios, que são usados, manejados, modificados, negociados (...), concretizando uma relação muito além da dicotomia entre natureza e cultura.

As relações humanas no ambiente estão sempre em formação. Ingold, explica que os ambientes estão “[...] sendo continuamente criados através de interações entre seres humanos, animal e plantas, e reafirmados na prática através do desempenho das tarefas cotidianas, que atuam recursivamente para criar e recriar as relações sociais” (Ingold *apud* Moore & Thompson 2012:269). Essas criações e interconexões, são agenciadas no território e, assim, as relações entre humanos e o ambiente, e consequentemente com os Outros que compõem essa paisagem, podem ser mediadas através de animais, plantas, músicas, objetos mágicos, sonhos, entre tantos outros elementos que compõem as experiências de significações no território.

O envolver nas biografias de plantas e de mulheres: o marico e a mulher Makuráp

Desde os meus primeiros trabalhos de campo o saber-fazer do marico me chamou atenção. Inúmeras vezes, cheguei na aldeia e a primeira imagem que via era a anciã Menkaiká sentada, no chão ou em uma cadeira, na varanda de sua casa, tecendo um marico. Depois, no desenrolar da pesquisa, me chamou atenção a importância que as mulheres indígenas atribuíram em me levar até a serra para acompanhá-las na coleta do tucum. Assim, as observações que seguem são fruto da minha relação com essas mulheres Makuráp, com quem aprendi que uma palmeira não é apenas uma palmeira e que um marico não é apenas um objeto.

Silva (2000), ao estudar as cerâmicas dos Asuriní do Xingu e as cestarias dos Kayapó-Xikrin, com o foco nos diferentes significados das tecnologias empenhadas nos processos da produção dos objetos, destaca a importância de olharmos para tais processos operatórios com a finalidade de compreender as dinâmicas e as inúmeras relações que compõem esse saber-fazer. A autora destaca que é a:

[...] análise contextual dos seus usos e significados o que possibilita avaliar a importância dos mesmos não apenas enquanto índices de adaptabilidade mas, também, como meios de satisfação das necessidades práticas do cotidiano e como veículo de transmissão de conteúdos simbólicos e afirmação de identidade pessoal e étnica (Silva 2000:21).

Dessa forma, olhar o marico, apenas como um objeto, fruto da adaptabilidade dos Makuráp ao ambiente, ou mesmo, como técnica em si, deixa de fora da análise outras performances que engendram significado ao marico no interior do grupo e que são importantes para entendermos elementos da sociabilidade dos mesmos, como também da relação entre mulheres e plantas. Isso posto, aproximo minhas abordagens da perspectiva de Silva (2000), pensando os objetos enquanto “veículos para a transmissão de conteúdos simbólicos e afirmação de identidade pessoal e étnica”.

Menkaiká tem por volta de 74 anos, nasceu nos tempos da *firma seringalista*. Ainda muito jovem perdeu boa parte da sua família nuclear com as doenças que assolaram as etnias da região, após o contato com os *ere*¹¹, que na busca por seringa ainda no início do século XX, trouxeram muita depopulação, além de uma estrutura de trabalho pautado na exploração e violência contra os povos indígenas. Ela cresceu em andanças pelos afluentes do Vale do Guaporé, tendo as relações com os barracões de seringa orientado, em muito, as narrativas sobre sua vida. Passou a maior parte de sua vida na região que hoje compõe a Terra Indígena Rio Branco. Foi casada com Andere, também da etnia Makuráp, com quem teve quatro filhas e três filhos. Anderê faleceu faz alguns anos.

Conviveu muito com o avô e a avó materna. A anciã conta que era muito curiosa, queria saber sobre as *coisas dos antigos*, também tem muitas referências de conhecimentos que aprendeu com sua mãe, embora esta tenha falecido ainda quando Menkaiká era criança. Da convivência com os *antigos* surgem hoje, por meio das suas memórias culturais, histórias que nos auxiliam a entender o povo Makuráp, dentro dos seus movimentos e das suas territorialidades. É hoje, no interior da Terra Indígena Rio Branco, uma anciã estimada pelo seu saber-fazer sobre os *tempos dos antigos*.

É conhecedora dos *remédios do mato*. Menkaiká é procurada pelos parentes para curar os males do corpo com os remédios do mato. Atualmente, essa tarefa é feita com a ajuda das filhas, pois Menkaiká sofreu um acidente de carro há alguns anos e caminha com dificuldades; mesmo com seus desafios de locomoção caminha pelo quintal, beirando a mata para pegar remédios.

As memórias da anciã, sobre o aprender a tecer o marico, remetem ainda à sua infância, quando logo cedo, curiosa, quis aprender a tecer. Conta que havia pensado que: “[...] *fazia duas bocas, aí eu fui, quando eu fechei né, aí eu fui tirar a linha, essa linha que tá no fundo, dois buraco, duas boca, quer dizer. - Tu nem mostrou! Eu não mostrei pra mamãe. - Tu nem pra mostrar, pra eu poder te ensinar como que fecha, aí agora tem que fechar aqui e fazer. Ela [a mãe] me ensinou, quando tu crescer de verdade eu vou te ensinar pra fechar o fundo. Eu teci um pouco de novo, aí ela me ensinou. - Agora você vai*

¹¹ Termo da língua Makuráp para nomear o não indígena.

*fechar o fundo. Ai eu fiz e ela fechou o fundo, aprendi, até hoje*¹². O marico é um objeto da cultura material muito presente na cotidianidade das aldeias da Terra Indígena Rio Branco, assim, desde muito cedo as meninas têm acesso ao saber-fazer, observando as mulheres adultas. O marico compõe a paisagem das aldeias, estão pendurados nos *tapiris*, nas varandas das casas, nos corpos das mulheres (...), como podemos ver nas imagens abaixo.

Figura 1: Marico no cotidiano da aldeia



Foto Roseline Mezacasa

Para os Makuráp, a história que engendra o marico na sua sociabilidade com os humanos liga-se a um longo processo de negociações e conflitos com o *dono do tucum*, como veremos na história a seguir, entretanto, antes, cabem algumas explicações sobre a categoria de donos. Fausto (2008) entende que compreender a sociologia e as cosmologias indígenas, a partir da categoria de donos, é chave para entendermos esses aspectos da vida ameríndia. O antropólogo define que a categoria dono designa “um modo generalizado de relações, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas” (Fausto 2008:329). Para os Makuráp a existência é compartilhada com os donos, sendo estes seres não-humanos que possuem agência sobre a vida humana, e também agência sobre plantas, animais, lugares e objetos. Retomando a explicação de Fausto sobre os donos, ele explica que “tudo em princípio tem ou pode ter

¹² Entrevista concedida por Makuráp, Juraci Menkaiká. [09 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

um dono: a floresta, os animais, os rios e as lagoas, mas também uma espécie animal, outra espécie vegetal, ou ainda aquele bambuzal, aquela curva de rio, determinada árvore, uma montanha particular” (Fausto 2008:340).

Menkaiká é sabedora da história do tucum-marico¹³. A história sobre tal acontecimento é significativa para entendermos as relações profundas entre mulheres e o tucum-marico. Quando contou a história, dividiu-a, me parece, em dois momentos. O primeiro refere-se ao início do contato com o dono do tucum-marico, tendo em vista, que até então os índios não conheciam nem o tucum, nem o marico. Depois a anciã fala sobre um segundo momento de contato com o dono do tucum, no qual ocorre a experiência que desencadeou o acesso ao tucum novamente pelos Makuráp. Ainda no segundo momento da história, a anciã, localiza territorialmente o lugar onde teria acontecido o encontro, destacando que já esteve no lugar. No primeiro momento do estabelecimento do contato com o tucum ocorreu um não cumprimento dos acordos entre humanos e o dono do tucum-marico, assim, o tucum sumiu, por um longo tempo, sobrando às mulheres fazerem marico de buriti.

Segundo a história contada pela anciã¹⁴, foi um homem que vivia e caçava sozinho e que também tinha brigas com a sua mulher que um dia encontrou uma palmeira diferente, beirando a serra e também encontrou o dono: “*Que coisa bonito, nunca vi na minha vida esse tucumã não. Aí ele falou assim: - Eu vou experimentar, aí tirou a frutinha que tava [...]ele pegou a palha e tirou, aí o dono do tucum falou pra ele: - Que tu tá procurando aí? - Tô olhando esse tucumã, pezinho pequeno, nunca vi. - Esse daí não é tucumã não, é tucum, na língua nunkio, diz que falou. Aí diz que ele falou: - Eu queria ver, que que é esse. - Você vai ver, [...] abriu capemba, dois pendurado assim, aí cheio de mariquinho, marico grande, todo tipo de marico. Aí ele foi mostrando, o dono do tucum [...] abriu a capemba do tucum aí viu, aí mostrou, aí abriu. - Esse*

¹³ Tal utilização associada, reflete a interconexão entre o tucum e o marico.

¹⁴ Uma versão mais curta da história foi contada pela cacique Analicia Makuráp, filha da anciã Menkaiká. Segue a história: “*Agora é a tradição das mulheres, mas antigamente era os homens que tiravam. Essa é uma história longa [...] as mulheres não podiam, quem podia tirar eram os homens...conversava com o Dono da Serra, do tucum [...] e já quando vinha já encontrava os mariquinhos tudo feito assim, era de todo tamanho, aí eles conversavam, traziam artesanato para o Dono do tucum, aí levava o tamanho do marico que queria, pequeno, grande de todo tamanho, aí sempre tem pessoas curiosos, e um homem levou a sua mulher para a serra grávida, a gente quando está grávida não pode ficar subindo serra, com aquela barrigona, aí ele pegou e levou a mulher dele para a serra, e o Dono do Tucum falou que não era para ele ter trazido a mulher dele, ele ia levar o marico de volta, mas a mulher dele ia ficar, até hoje existe o pau, que tem o símbolo de uma mulher grávida, daí o homem falou daqui pra frente não vai mais ser os homens que vão vir pegar, vai ser as mulheres, e ensinou como que se fazia o preparativo pra tirar...a história é longa..”.* Entrevista concedida por Makuráp, Analicia. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

aquí é assim pequeno, tem tudo tipo [...] aí abriu um grandão. Aí ele escolheu, aí ele pegou um desse tamainho [mostrou com as mãos o tamanho] [...]. Aí ele tirou colar, aqueles que antigamente tem, e a cinta que antigo tem, brinco dele, tirou tudinho, deu para o dono do tucum, marico né. Aí ele ficou alegre e foi embora”¹⁵. Segundo a história, está aí o evento que desencadeou o princípio da negociação entre os humanos e o dono do tucum.

Entretanto, ao chegar na aldeia, depois de algumas conversas, o jovem homem contou para seu pai o que havia encontrado. Seu pai curioso, também quis conhecer o dono do tucum-marico. O jovem falou então para seu pai: “*Só se o senhor fazer arco, cocar, colar, pra levar pro Dono*”, e assim foi. No outro dia, depois de realizarem as trocas, quando já haviam retornado para a aldeia com os maricos negociados durante o encontro com o Dono, “[...] *a mulher dele pegou marico, foram pra roça, aí trouxe aquele lenha [...] assim, cará, essas coisa da roça, aí viram né, todo mundo*”. A história deixa transparecer o interesse que surgiu na aldeia, a ponto de um homem subir a serra para encontrar o dono do tucum, para conseguir marico para sua mulher. Mas esse não havia sido o acordo entre o Dono e o jovem homem que havia encontrado inicialmente, Menkaiká assim contou: “[...] *sempre aparece gente teimoso, né!* - Não, eu mesmo vou lá, *pegar marico pra minha mulher. - Rapaz não vai não, não vai não, [...] ele falou, o Dono falou muito que depois, se correr tudo bem ele vai mostrar como que é [jovem homem que havia encontrado inicialmente o dono]. - Não! Deixa que eu vou. - Então vai! Chegou lá, muito diferente, não era o pai e o filho não. Aí ele [o dono] custou responder ele. - Quem é você? - Sou eu, vim atrás de marico pra minha mulher*¹⁶. - *Cadê o pagamento? - Tem não! Então você tira tudo que tu tiver, aí no teu corpo. Aí ele levava só um colar e o brinco né. - Aí cadê mais? Cadê cocar, cadê a flecha? - Não tenho não, deixei tudo lá. Pois é, por que tu veio? Aí quando ele foi pegar, queria pegar o marico, furou a mão dele, inchou dos dois lados, aí quando ele queria sair, furou o pé, pisou em um espinho do tucum né, aí inflamou, como que ele ia, aí*

¹⁵ Entrevista concedida por Makuráp, Juraci Menkaiká. [09 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo. Toda a história sobre o encontro dos Makuráp com o tucum-marico, faz parte da entrevista aqui referenciada, assim, a partir de agora não mais referenciarei.

¹⁶ Em fevereiro de 2018, durante trabalhos de campo, novamente a história foi narrada, dois detalhes novos foram acrescentados nessa parte da história. Conforme a história da anciã, o homem “curioso” sobe a serra com sua mulher grávida “[...] *eu que quero, eu vim trazer minha mulher [...] aí ele [dono] deu assim, não quis devolveu, aí foi indo, foi indo. – Eu quero desse tamanho pra minha mulher carregar lenha. Aí ele [dono] disse: - Mas rapaz isso daqui não dá pra pagar não. Aí ele [o homem curioso] mesmo pegou a capemba do tucum, abriu, um monte de marico, abriu capemba pegou e deu pra mulher dele [...]. Aí quando ele já vinha voltando a mulher dele virou, por isso aquele árvore é assim barriguda, aí ele, já parece que virou paca, aí mulher ficou ali mesmo, em pé, foi buchuda né, ficou, até hoje tá lá pra todo mundo ver.*”

foi mancando, mancando, foi até, inchou dos dois lados [do pé], até que ele chegou de quatro pé, longe, chegou de noite, aí passou, passou.” O dono do tucum-marico não ficou contente da presença do homem, pois havia negociado que poderiam voltar somente depois de duas, três luas, além disso, o homem não levou presentes suficientes. Após o acontecido, o jovem homem, que primeiro estabeleceu as negociações com o dono do tucum, retorna para um encontro. Nesse encontro, o dono diz: *“Olha, derradeiro eu vou te dar esse daqui de presente pro teu filho. [...] Ele tinha um filhinho assim [gesticula para mostrar o tamanho pequeno da criança]. - Mas não vai pensar que vai acontecer mais como eu queria fazer não, hoje em diante as mulher vão sofrer tirando o tucum, vão sofrer furando o dedo, por causa daquele homem que você mandou, [...] não era pra mandar, eu falei que era pra passar duas, três luas, pra poder vir qualquer uma pessoa aqui, mas adiantou?”*.

Nesse primeiro encontro entre Makuráp e o dono do tucum-marico, houve um rompimento das relações, tendo em vista que um homem foi ao encontro fora do “tempo” combinado, além de nada levar para o dono. As mulheres passam a sofrer tirando o tucum, e não mais recebendo os maricos prontos. Entretanto, o tucum desaparece após esse último encontro com o jovem homem, mas o saber-fazer do marico foi aprendido pelas mulheres. Segundo a história de Menkaiká, durante o período que o tucum sumiu, as mulheres faziam o marico de buriti.

Segue, abaixo, a segunda parte da história, na íntegra. Segundo Menkaiká, após um período fazendo marico do olho do buriti, o tucum é novamente encontrado pelos guerreiros que andavam pelo território: *“[...] fazendo marico do olho do buriti, começaram a fazer, sumiu tucum desse daqui, sumiu. Aí depois começou de novo. Andando todo mundo, os guerreiro andando, caçando por aí né, encontrou, homem encontrou de novo, aí até hoje. Diz que é ali, não sei pra lá de um tal de Serra do Burro, eu já fui até lá, até isso eu já fui, chama na língua Pereketé. Ele é desse tamanho, foi achado o tucum [...]. Aí começou de novo, os Makuráp vinham de lá, de lá, descendo, descendo, até que encontraram esse tal de Pereketé, que fala. Tucum, desse tamanho assim comprido [gesticula com as mãos e o braço para evidenciar o tamanho grande], os pé é tudo baixinho assim. Eu já fui lá, então, tudo baixinho, é só você puxar pra cima assim o olho dele, tira tucum. Agora tira com terçado. Aí começou, aí acharam aqui perto de novo, caçando, aí o homem levou, aí o homem falou: - Desse eu já ouvi falar, aí ele tirou o olho assim né, aí ele tirou fez assim. - Eu vou vim buscar, não vou falar nada pra ninguém agora não, falou alegre. Estavam fazendo só com olho do buriti, pra fazer um marico, não dura né, apodrece logo [...] - Hum achei! Então foi embora, não falou nada. Aí ele falou, falou pra um amigo dele. Eu achei um negócio lá, vamo olhar? Nós vamos pra dormir [...], aí foram embora os dois, aí chegou lá, esse que eu falei. -Vamo catá, era os homem, os dois home, aí foram, tiraram né, catando assim muito, até hoje tá lá, chama lá tal de colocação Pereketé, lugar desse tucum que foi achado, os antigo [com*

ênfase na afirmativa] quando? Nem eu não sabia, depois que eu fui saber, eu fui lá, porque é bom a gente saber essas coisas, pra depois a gente contar pros filho, pros netos. Aí eu foi, saber desse tucum aí. Aí homem foram [...], eles não dormiram, passaram a noite todinha tirando. Foi os home, não foi as mulher não. Aí foi tirando né, foi tirando, aí de madrugada, aí eles tiraram aquela fruta, como é que é, bacuriti anta, não tem fruta que é desse tamanho [mostra com os dedos o tamanho da fruta] amarelinha? Aí que derrubaram pra fazer suco dele na capemba [...] Aí escutou o dono. O dono do tucum de novo apareceu, mas esse daí não era gente não, era o dono da serra mesmo, aí apareceu por de trás desse home que achou o tucum, bem no ouvido dele, falou pra ele. - Você achou aonde? - Achei aqui! Passou a noite perturbando ele, só falando aonde tu achou? - Achei aí tucum, aqui beirando a pedra, beirando a serra. Aí de novo: - Aonde tu acho esse daqui? Só perturbando ele. Aí ele falou assim, cochichou pro outro. Esse daí não é gente não. Aí o outro falou: - Tô sabendo que não é mesmo não, aí eles pra aqueta, já de madrugada, acho que era, que índio só vê a madrugada quando ele sai e vê na estrela né. Aí ele saiu, saiu assim fora do tapiri, rabo de jacu [formato específico de tapiri] igual esse assim, aí saiu fora. Aí disse: - Já tá amanhecendo, pro outro, aí que ele pegou essa fruta, quebrou assim na perna, toc. Aí esse bicho [o dono] [...] começou a perguntar como que ele tinha feito [quebrado a fruta] pra poderem se salvarem. Aí ele disse: - Ensina ele, faz de conta que tu quebrou assim a bagagem do homem, aí ele falou: - Quebrei assim, você aperta bem tua bagagem [supõe-se que seja o órgão genital masculino], que você vai ver como que quebra, falou pro bicho [fala uma palavra na língua Makuráp]. Aí na hora que ele cai, ele já tava pronto, já tinha tirado assim [mostra as fibras da folha do tucum, demonstrando que os homens já haviam colhido as folhas e feito o processo da retirada da fibra], aí deixou tudo num tal de cofo, chama cofo. Aí ele foi e quebrou [o dono], aí ele desmaiou. Aí que eles fugiram, vamos embora, enquanto ele tá desmaiado, vamos embora, aí eles pegaram o tucum e se mandaram. Aí eles correram foram embora, aí amanheceram, aí chegaram de manhãzinha, aí quando conseguimos esse negócio aqui [mostra o tucum em cima da mesa ao lado de onde narra a história], aí foi homem quem achou, não foi mulher não, quem achou tucum não, foi dois homem, esse que é história”.

Os dois momentos da história, engendram inúmeras possibilidades para entendermos as relações entre os Makuráp e o saber-fazer do marico. Destaco, inicialmente, a experimentação dos Makuráp com/pelo território. O tucum, conforme a história, apresentou-se no território e a mobilidade Makuráp propiciou o encontro. A anciã fala de um território conhecido, onde os Makuráp teriam encontrado o tucum, no segundo momento da história, localiza e nomeia o lugar, além de enunciar que já esteve nesse lugar. Percebemos a história de vida do tucum-marico entrelaçando-se com a história de vida de Menkaiká. Essas andanças e experimentações pelo território significam as relações entre plantas

e mulheres. Dessa forma, o território é espaço das performances indígenas, na sua complexidade e dinâmica, que se relacionam com o contar e também com o experienciar.

Em toda história inicial, quando o marico é apresentado, tendo em vista que na segunda história o encontro é apenas com o tucum, pois a técnica já teria sido apropriada pelas mulheres Makuráp, os aspectos do negociar com o dono do tucum-marico estão presentes. O relacionar-se com o dono do tucum, engendra agência, pois na primeira história o não cumprimento de uma relação de troca, estabelecida pelos homens com o dono do tucum-marico, foi o agenciador do castigo às mulheres. Os elementos de troca com o dono, sendo eles, segundo a história: flechas, brincos, cocar (...) parecem estabelecer uma relação simétrica, entre humanos e não humanos.

Negociar com o dono é tarefa fundamental nessa relação. Durante a coleta das folhas do tucum, Analicia Makuráp, contou sobre a sua experiência de relacionar-se com o Dono “[...] aqui mesmo era pouco tucum, pra gente, aí nós começamos a tirar tucum, fazer marico, trazer marico novo para a serra, e a gente viu que aquilo começou a aumentar, acho que o Dono ficou alegre, a gente mesmo estava fazendo marico, não estava levando tucum para estragar [...]”¹⁷. O relacionar-se se dá na experiência de produzir o marico e apresentar-se a serra com marico novo, o dono, alegre, transforma, então, o lugar, antes com pouco tucum, agora com aumento perceptível pelas mulheres Makuráp. Assim, no processo do domesticar o tucum, *fazer marico, trazer marico novo pra serra, não estragar tucum*, o saber-fazer torna-se negociador com o dono.

Na história da anciã, o saber-fazer tornou-se uma tarefa feminina a partir de um não cumprimento de acordo entre homens e o dono do tucum-marico. O castigo para as mulheres, a partir de então, seria ter que fazer toda a cadeia operatória do marico e não mais recebê-los prontos. Dessa forma, a história possibilita entendermos que pensar a cadeia operatória e consequentemente os significados atribuídos pelo grupo (Silva 2000) ao processo da construção do marico é perceber que as mulheres ocupam nesse processo quase que uma situação fundante, pois é a partir da nova experiência, do não mais receber maricos prontos, que as mulheres passam à experiência da feitura do marico. Performance que engendra negociações com o dono, como vimos na história de Analicia Makuráp.

Subir a serra, coletar tucum e fazer marico: processos de sociabilidades

O território é construído no processo de relação entre humanos e lugares, assim a relação das mulheres Makuráp com os lugares está engendrada de

¹⁷ Entrevista concedida por Makuráp, Analicia. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

significados e experimentações e também de mobilidades em que estas se envolvem ao longo da vida. Para coletar o tucum é necessário subir a serra e em vários momentos do trabalho de campo a tríade *subir na serra, coletar tucum, fazer marico* eram enunciadas conjuntamente, como um processo conectado, que também engendra relações significativas com os lugares.

As mulheres indígenas possuem um conhecimento profundo do território e subir a serra é um saber-fazer a partir da relação que se estabelece em uma longa duração com a paisagem, plantas, humanos e não humanos, é uma memória cultural composta de passado e presente, conhecimentos que são apreendidos, experienciados no decorrer das histórias de vida dessas mulheres.

Qualquer pessoa pode subir a serra, isto é, não é uma atividade exclusivamente das mulheres, entretanto, quando a subida está relacionada a coleta do tucum para a produção do marico, então, a organização é das mulheres, geralmente em grupo, a partir das suas redes de parentescos e sociabilidades. No interior da mata, os caminhos, já percorridos em outros momentos, dão o sentido da orientação. Tudo é observado, as mudanças na paisagem, os locais de coleta do breu, os remédios do mato. O território da serra é um território conhecido, pois esse ato de buscar tucum já foi feito anteriormente inúmeras vezes. As mulheres levam junto ao corpo o marico, na sua função primordial, servir aos trabalhos das mulheres na coleta, na roça. Em uma das mãos levam um facão para abrir o caminho, quando este está fechado pela vegetação que cresce e também utilizado para cortar o olho do tucum.

Ainda na base da serra as mulheres retiram a casca de uma árvore, a fibra retirada é chamada por elas de embira, que é tão logo guardada no marico. Depois, já no alto da serra, antes de começar a coletar as folhas do tucum, desta casca extraída ainda no pé da serra, retiram fibras que serão utilizadas para amarrar as folhas do tucum. Na árvore de onde foi retirada a casca, ficam as marcas da ação humana: território habitado, território vivido.

A coleta da matéria prima para a confecção do marico é feita a partir das folhas do tucum ainda fechadas, antes do processo de abertura, comumente chamado pelas mulheres de “*olho*” da folha. Primeiro as mulheres localizam o pé do tucum, com o auxílio do facão, cortam o olho, em seguida, são retiradas as folhas menores (folíolo), em um processo delicado e cuidadoso, tendo em vista que as folhas do tucum são também compostas por espinhos. A preocupação com os espinhos além de aparecer na história do encontro com o tucum-marico, também está presente nas oralidades das mulheres indígenas “*tem que tirar com cuidado pra não furar a mão*”.

Após tirarem os espinhos das folhas menores, as mulheres as amarram com a fibra de embira, obtendo assim, um macinho de folhas, que logo é guardado dentro do marico. E então, inicia-se a coleta novamente e assim sucessivamente, entre conversas e observações da mata. Depois, sentadas nas pedras que

compõem a paisagem da serra, ou em troncos de árvores caídos, as mulheres retiram a fibra das folhas. Esse processo da retirada da fibra também pode ser realizado posteriormente na aldeia. A fibra, depois de seca, será utilizada para compor o fio do tucum.

O corpo da mulher engendra-se ao fazer do marico, em todas as etapas da cadeia operatória. O corpo da mulher e a matéria prima envolvem-se em técnica que transforma, assim sendo a cadeia operatória é feita de corpos ativos. Darlice Makuráp, explicou a etapa da retirada da fibra do tucum, atividade essa em que os pés são fundamentais: “[...] tira no pé [risada] que nossa mãe ensinou, ponha no pé assim, aí vai tirando, [...] pronto, aí não arrebenta [mostrando a capacidade de suportar peso da fibra retirada]”¹⁸. (VER FIGURA 2).

Figura 2: Processo de retirada da fibra das folhas do tucum



Foto Roseline Mezacasa

Depois, na aldeia, as fibras do tucum são deixadas para secar naturalmente por alguns dias. A etapa que se segue é transformar a fibra do tucum em fio. Essa etapa é marcada por uma técnica que também envolve o corpo da mulher, cuja base é a perna da mulher, em um processo sincrônico entre a fibra do tucum que, no movimento de rolar entre os dedos ativos e a superfície passiva da coxa da mulher, transforma-se em um fio uniforme e rígido. Essa etapa dura bastante tempo. O fio é enrolado, formando um novelo (VER FIGURA 3).

¹⁸ Entrevista concedida por Makuráp, Darlice. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

Figura 3: Processo de transformação da fibra do tucum em fio

Foto Roseline Mezacasa

Estando o fio pronto, o marico já pode ser iniciado. No processo de tecer, além da linha e dos dedos ativos, usa-se uma espécie de madeira bem fina e flexível (VER FIGURA 4). Com as mãos em gestos sistematizados, os pontos vão se entrelaçando, em uma trama que compõe o marico. O tempo para a conclusão do marico depende do tamanho e do tempo que a mulher dedica para sua confecção, pode durar “*duas semanas, pegando direto*”, segundo contou Fatima, neta de Menkaiká.

Figura 4: Processo de tecer o marico

Foto Roseline Mezacasa

O fazer marico dá-se em uma rede de ensino-aprendizagem envolvida na relação entre mulheres e suas redes de parentesco. Em uma entrevista sobre o sentido do saber-fazer do marico, Analicia, filha de Menkaiká, assim externalizou: *“igual, agora aí a gente vem no mato, tá escutando os canto dos pássaros [ao fundo muitos pássaros cantam no momento da entrevista], vendo a natureza alegre também, junto com a gente. Eu acho muito lindo, eu como uma pessoa indígena Makuráp, eu acho lindo esse tipo de trabalho né, a gente tá tirando pra gente mesmo, tá podendo fazer uma coisa que não precisa ninguém tá ensinando, que a gente já aprendeu da mãe [...]”*¹⁹. Analicia, sugere intenções distintas entre aprender e receber ensinamentos. O aprender dá-se nas relações cotidianas, na relação com a mãe e seu saber-fazer que se desenrola nas experiências de vida, sendo ela referência para o saber-fazer.

Em outro momento, Analicia contou a seguinte história *“[...] antigamente eu não me interessava, aí minha mãe começou a falar pra mim que seria bom eu me interessar, pra aprender fazer, porque isso daqui ia servir pra mim mesmo né [...], num futuro serve pra você fazer pros seus filhos, pro seu marido, não precisa você tá comprando das outras, você sendo índia comprando das outras, comprar sabendo fazer, isso aqui eu acho uma coisa muito interessante, depois que eu aprendi a fazer eu me interessei vim na serra tirar tucum [...]”*²⁰. A rede feminina de ensino-aprendizagem perpassa as vidas dessas mulheres, aprender a fazer o marico é também preparar-se para a sustentação das suas atividades dentro do grupo. O aprendizado dá-se através da experiência, pois, como disse Analicia, quando aprendeu a fazer e então experienciar o processo, passou a ter interesse em subir a serra para tirar tucum.

O marico é feito também pelas mulheres das outras etnias que vivem na Terra Indígena Rio Branco. A partir desse saber-fazer a antropóloga Maldí (1991) denominou o conjunto de etnias que viviam na margem direita médio Guaporé de “complexo cultural do marico”. Entretanto, parece existir uma alteridade significativa entre as mulheres dessas etnias que tecem o marico, pois em conversas com as mulheres apareceram aspectos de diferenciação, tais como a grossura da linha, as formas de fazer a boca. Menkaiká quando perguntada sobre o saber-fazer do marico das mulheres de outras etnias, assim contou *“[...] Tupari faz, mas diferente, faz do mesmo jeito desse daqui, mas ela faz mais grosso a linha [...] nossa é pequeno, pra mariquinho pequeno é*

¹⁹ Entrevista concedida por Makuráp, Analicia. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

²⁰ Entrevista concedida por Makuráp, Analicia. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

assim [está tecendo um mariquinho pequeno, enquanto conta a história] linha fina, que vai tecendo [...]”²¹. Os detalhes da confecção do marico parecem ser perceptíveis entre as mulheres que tecem, e são esses detalhes que expressam identidades étnicas ao saber-fazer.

A serra é território de acesso a um conjunto de matérias primas que compõem a vida e suas relações com humanos e não humanos. Na coleta que acompanhei, Darlice, filha de Menkaiká, também coletou, entre outras coisas, a resina de uma árvore. Com um galhinho pequeno, que pegou ali mesmo, retirou a resina da árvore e armazenou em uma folha de banana brava com que, após toda a coleta da resina, fez um moquém e guardou dentro do seu marico. A árvore havia sido “*pinicada*” alguns dias antes, quando ela e suas irmãs tinham subido a serra. Para retirar o breu é importante “*pinicar*” as árvores e esperar alguns dias para a resina escorrer.

O apreço pelo *akaptik* (breu) é notável entre os grupos étnicos da região, seus aspectos curativos são utilizados principalmente nos corpos das crianças. Quando perguntada sobre a utilização do breu, Darlice Makuráp contou que “[...] *é usado para criança logo que nasce, pra tirar o mau olhar, susto, pra criança não pegar susto, [...] susto é assim: a pessoa, a criança, passa assim um bicho, um espirito mau, aí a criança se assusta e começa a adoecer, aí é pra isso que a gente usa. A criança adoecer, fica doente, só fica chorando, e com esse cheirinho, desse pau aqui, ele já não encosta nada assim de bicho que nós fala*”²².

O preparo do breu é um saber-fazer vinculado à proteção e cura. Darlice explica que sua mãe, Menkaiká, sabe fazer o preparo “[...] *a minha mãe sabe preparar [...], depois ela vai preparar, se tirar [...] mistura com urucum, pra ficar vermelhinho, aí faz bem misturadinho e o cheiro não sai*”²³. Sobre o cuidar feminino, Machado (2012), ao pensar as relações entre mulheres e plantas em Caviana, comunidade ribeirinha do delta amazônico, destaca que as atividades de criar e cuidar, dessas mulheres estão intrinsecamente relacionadas ao papel feminino da criação de gentes, entretanto, cuidar das plantas, também ganha composição de “criação”, e por essas relações estabelecem os cuidados, em uma fusão de agenciamentos entre mulheres e plantas, para o criar e o cuidar. As plantas atingem potencialidades de curar lugares, curar pessoas, estabelecer relações entre humanos e não humanos. Entre as mulheres Makuráp, o cuidar também está presente, como na oralidade de Darlice e, também é um saber-

²¹ Entrevista concedida por Makuráp, Juraci Menkaiká. [09 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

²² Entrevista concedida por Makuráp, Darlice. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

²³ Entrevista concedida por Makuráp, Darlice. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

fazer que compõem-se a partir do conhecimento da mãe, Menkaiká. É comum encontrarmos as crianças indígenas da Terra Indígena Rio Branco, com a face pintada, a partir da mistura do breu com urucum.

O breu entra nas redes de trocas feitas pelas mulheres dentro das suas sociabilidades, conforme contou Darlice “[...] esse aqui [breu] é procurado em cada aldeia [...], lá pra baixo mesmo não tem a serra onde que tira esse daqui, aí eles encomendam muito pra gente, e trocam com galinha, colar, esses artesanatos. As outras etnias trocam com a gente, né. Eles não têm e eles troca”²⁴. Assim, o subir a serra também é agenciar uma rede de sociabilidade que se dá posteriormente, tendo em vista que a partir das coletas feitas, estas tornam-se “moeda” nas redes de trocas.

Pude observar, a partir da minha experiência de acompanhá-las na subida da serra, que no retorno para a aldeia os maricos, que no início da caminhada estavam vazios, estão cheios (VER FIGURA 5). Dentro, as mulheres não levam apenas folhas do tucum, o que poderia ser entendido enquanto objetivo máximo para a subida à serra, o percurso da coleta das folhas do tucum, envolve também o relacionar-se com lugares e dessa forma, levam para a aldeia coco de tucumã, moqueca com breu, sementes de angico para fazer rapé, algumas flores e mudas de plantas de remédio para serem plantadas no quintal da aldeia. No início da caminhada o marico, ainda vazio, era levado no ombro como uma bolsa, no retorno, após as coletas, a alça está posta no centro da testa, com o marico nas costas, para que o peso fique melhor distribuído.

Figura 5: Descida da serra



Foto Roseline Mezacasa

²⁴ Entrevista concedida por Makuráp, Darlice. [06 Outubro 2014]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em vídeo.

Como vimos, subir a serra para as mulheres Makuráp envolve experiências múltiplas, tendo em vista que o movimento de subir a serra é também envolver-se com outras experiências. A coleta do tucum não encerra em si o movimento. Nesse contexto, engendrado ao saber-fazer está uma rede de sociabilidade que compõe não apenas a confecção do marico, enquanto produto final, mas sim, todo o processo, desde a combinação entre as mulheres para a subida da serra, ao acordar, juntar-se, iniciar o caminho para a coleta, retirar a fibra, transformar a fibra em fio e tecer o marico. Chave para entendermos toda essa cadeia operatória (SILVA, 2000) do tucum-marico é compreendermos a transmissão cultural que se dá nessa experiência. Para Müller:

A transmissão cultural [...] parte do processo de socialização, ocorre simultaneamente nas experiências e expressões da vida social, pois é processo de interpretação, *retellings*. É através da expressão da experiência que as culturas articulam seus significados, articulam passado e presente [...] (Müller 2000:168).

Podemos pensar, a partir das palavras de Müller, que a transmissão cultural do saber-fazer do marico, dá-se no experienciar o saber-fazer. É da experiência do subir a serra, coletar a matéria prima, prepará-la, ouvir as histórias do tucum-marico, do tecer, como procurei mostrar ao longo deste texto, que estão os significados que compõem o marico. Assim, o marico é “constituído de diferentes dimensões de significados” (Silva 2000:29).

Se toda as etapas operatórias da constituição do marico são permeadas de significados, não poderia ser o descarte do marico, sem significações. Conforme contou a anciã, quando os maricos já estavam velhos, eles eram juntados e levados para a roça de mandioca, lá, colocava-se fogo. Segundo Menkaiká “*ajunta e queima na roça adonde tem macaxeira, plantada que cresceu, [...] aí depois que ele dá flor, aquela frutinha, então aí que vai tocar fogo, ajunta tudo de quem tiver; ajunta um monte, aí vai queimar, fica abanando a fumaça e fica falando, falando, falando, aí quando pensa que não, já vai atacando [lagarta]. Aí eles vão tudo, elas vão catá, cada um vai catando aquela lagarta. O marico queimado que vai formar aquela lagarta que vai subir comer a folha da mandioca*²⁵”. A lagarta coletada pelas mulheres e crianças era utilizada na alimentação, “[...] *com a lagarta torra, torra, come com milho torrado [...]*”.

Tal prática não foi acompanhada em nenhum momento dos trabalhos de campo, nos tempos atuais o marico é descartado de outras formas, como comentou a anciã “*agora não faz mais*”. Entretanto, quero destacar o princípio do equilíbrio que permeia a prática de queimar o marico, pois, as lagartas que surgem da fumaça, que são alimento para os indígenas, também podem

²⁵ Entrevista concedida por Makuráp, Juraci Menkaiká. [16 Fevereiro 2018]. Entrevistadora: Roseline Mezacasa. T.I Rio Branco – Alta Floresta do Oeste – RO – Gravação em áudio.

ser nefastas para a roça. Dessa forma, precisava-se de uma organização das mulheres e crianças que ao perceberem as lagartas, após a queima dos maricos, vão até a roça para coletá-las.

Conclusão

Ao longo do artigo, procuramos mostrar elementos da cotidianidade das mulheres Makuráp a partir das suas relações dinâmicas e complexas com o saber-fazer do marico e, conseqüentemente suas relações com o tucum. Não se pretendeu exaurir as possibilidades de análise entre as mulheres Makuráp e as plantas, mas sim construir uma abordagem a partir de uma experiência etnográfica realizada durante trabalhos de campo na Terra Indígena Rio Branco.

A partir da tentativa de aproximar biografias de mulheres e biografias de plantas, a história de vida da anciã Menkaiká, como vimos, entrelaçou-se à história de vida do tucum-marico, e poderíamos, ainda, perceber o entrelaçamento com muitas outras plantas. A confecção do marico é engendrada em um emaranhado de relações, estando entre elas redes de sociabilidade de saber-fazer, geralmente articuladas pelos vínculos de parentesco, saberes de longa duração no tempo, negociações com o não-humano, movimentos femininos através das serras, lugares onde é abundante a presença do tucum.

Saber-fazer feminino, saber-fazer que abarca além do movimento pelo território, também envolve os movimentos das mãos e dos dedos, ações ativas que transpassam as fibras do tucum até transformá-las em fios, rígidos e fortes, para tecer o marico. Os gestos faziam-se presentes no espaço da experiência, agiam e moviam-se a partir de um saber-fazer que atualiza saberes femininos ancestrais. Nas experiências, o marico é produzido; e nas experiências ele é significado enquanto um elemento de identidade cultural da mulher indígena na Terra Indígena Rio Branco.

Compreender o marico, não apenas enquanto um objeto utilitário na vida dessas mulheres Makuráp, mas sim interligado a uma teia de significações e experiências, ajuda-nos a ver/encontrar essas mulheres. Tal proposta de olhar liga-se ao necessário exercício acadêmico antropológico/historiográfico de encontrar as mulheres indígenas nas suas múltiplas maneiras de existir, superando assim, como discutido no início deste texto, o espaço de sombra de um discurso masculino, que não via as mulheres e conseqüentemente não as encontrava nas suas dinâmicas e sociabilidades, sobrando a elas apenas o “entre vírgulas”.

Referências

Fausto, Carlos. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana* [online]. vol.14, n.2, pp.329-366. ISSN 0104-9313. Acesso em: 20 maio 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>>, 2008.

- Machado, Juliana Salles. *Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2012. Tese (Tese em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 2012.
- Maldi, Denise. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Série Antropologia, Vol. 7 (2). Belém, 1991.
- Mentore, Laura. *The Intersubjective Life of Cassava among the Waiwai. Anthropology and Humanism*. Vol. 37, Issue 2, 2012.
- Moore, Christopher R.; Thompson, Victor D. Animism and Green River persistent plac-es: A dwelling perspective of the Shell Mound Archaic. *Journal of Social Archaeology*, 2012.
- Müller, Regina Pollo. Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo. *Revista de Antropologia*. Vol. 43, n. 2. São Paulo, 2000.
- Oliveira, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Vol.4, n.1. Rio de Janeiro, 1998.
- Silva, Fabíola Andréa. *As Tecnologias e seus Significados. Um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. São Paulo: USP, 2000. Tese (Tese em Ciência Social), Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2000.
- Zedeño, Maria Nieves. The Archaeology of Territory and Territoriality. In: David, Bruno; Thomas, Julian. *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California, 2008.