



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIEL BERNARDO ROCHA GUIMARÃES DE SOUZA

**A MATERIALIZAÇÃO DO ENCANTAMENTO:  
tecnologias de construção no Povo Indígena Xukuru do Ororubá**

Recife

2022

**DANIEL BERNARDO ROCHA GUIMARÃES DE SOUZA**

**A MATERIALIZAÇÃO DO ENCANTAMENTO:  
tecnologias de construção no Povo Indígena Xukuru do Ororubá**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em antropologia. Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink

Recife  
2022

Catálogo na Fonte  
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

S729m Souza, Daniel Bernardo Rocha Guimarães de.  
A materialização do encantamento : tecnologias de construção no povo indígena Xukuru do Ororubá / Daniel Bernardo Rocha Guimarães de Souza. – 2022.  
175 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Edwin Boudewijn Reesink.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Xukuru do Ororubá. 3. Tecnologias de construção. 4. Arquitetura indígena. 5. Revitalização cultural. 6. Pernambuco. I. Reesink, Edwin Boudewijn (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2023-084)

**DANIEL BERNARDO ROCHA GUIMARÃES DE SOUZA**

**A MATERIALIZAÇÃO DO ENCANTAMENTO:  
tecnologias de construção no Povo Indígena Xukuru do Ororubá**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.  
Área de concentração: Antropologia

Aprovada em: 06/09/2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

---

Prof. Dr. Fábio Mura (Examinador Externo)  
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer ao Povo Xukuru do Ororubá e aos encantados que me convidaram e me receberam em sua terra sagrada, onde pude aprender e compartilhar meus conhecimentos, assim como apoiar a luta do povo, além de realizar esse estudo. Agradeço, especialmente, ao cacique Marcos, ao vice-cacique Zé de Santana, a Dona Zenilda, a Iran Xukuru, a Adelson Silva, a Lurdinha, a Bela, a Cris, a Eduardo, a Felipe, a Raianire, a Giseuda, a João, a Pedro, a Isabela, a Alice, a Zé de Oflia, a Seu João de Afetos, a Seu Gilberto, a Seu Real, a Seu Edvaldo, a Dona Lica, a Dona Socorro, ao Pajé Zequinha e ao Pajé Márcio, além de a todos que participaram direta ou indiretamente desse processo.

Agradeço, também: à AstraZeneca pela vacina, que me fez mais preparado para resistir ao Covid-19; ao meu orientador, Edwin Reesink; aos professores Renato Athias e Vânia Fialho, pelas orientações e encaminhamentos realizados em minha qualificação e fora dela; a Fábio Mura, pelas conversas e trocas desde o RBA, a sua disciplina de Antropologia da Técnica; e a todos os professores e servidores do PPGA/UFPE, com especial agradecimento a Ana Claudia e Hugo Menezes, além dos amigos Alexandre Gomes, Lara Erendira, Jairo Hely, Luís Paulo, Elias Silva, Alexandre Teixeira, Luísa Nóbrega, Polly Cavalcanti.

Também agradeço: à FACEPE pelo apoio concedido em forma de bolsa de estudo, por meio da qual pude me dedicar ao mestrado; à Fiocruz, projeto “Medicina do Sagrado e fitoterapia com práticas tradicionais de cura Xukuru do Ororubá: integração entre os cuidados de saúde da medicina tradicional indígena e do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS)”, no qual pude dividir um pouco da minha experiência em Xukuru do Ororubá com os pesquisadores Paulo Leda, Mônica Souza e Itana Scher e pude me sustentar para finalizar esta dissertação; e ao prêmio Delmiro Gouveia de Economia Criativa realizado pela FUNDAJ, pelo reconhecimento do meu trabalho juntamente aos Xukuru do Ororubá.

Agradeço, ainda, a minha família: minha mãe, meu esteio, com o apoio de quem sei que posso sempre contar para uma ajuda; ao meu pai, pelo carinho e nossas longas conversas; aos meus irmãos, Bernardo e Sérgio; a minha tia Eliane, que sempre esteve disponível para me ajudar; e a Luiza de Farias, minha “companheira de fim de mundo”, com quem dividi esses últimos anos de tormentas e tempestades, com suas bonanças nos intervalos; a Normanda Beserra, pela revisão de língua portuguesa, que incluiu conversas e sugestões sobre a articulação entre as partes deste trabalho.

**Toante Xukuru: Se quiser ver a ciência, vá nas matas procurar**

Nas matas tem ciência, eu vou mandar chamar  
Nas matas tem ciência, eu vou mandar chamar  
Não é para todo mundo, eu vou mandar chamar  
Não é para todo mundo, eu vou mandar chamar  
O mestre rei do Orubá e o Cacique de Alencar  
O mestre rei do Orubá e o Cacique de Alencar  
(XUKURU, Ademar, 2016)

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo geral desenvolver um registro etnográfico sobre as tecnologias de construção utilizadas pelos indígenas do Povo Xukuru do Ororubá e por objetivos específicos: 1- Realizar uma breve apresentação do contexto histórico e político do povo; 2- Descrever algumas características relevantes acerca da cosmologia e da “visão de mundo”; 3- Identificar e descrever as tecnologias de construção utilizadas no território. Esta pesquisa utilizou o método etnográfico e os dados foram analisados com base nas noções de revitalização e recriação cultural e de tecnologia. A pesquisa histórica indicou que o Povo Indígena Xukuru do Ororubá sofreu um longo processo que proibiu a expressão de sua identidade indígena e os expulsou de seu território, o que causou mudanças culturais. A reelaboração cultural só pôde acontecer a partir da retomada do território, entre os anos de 1990 e 2005, que promoveu um processo de revitalização cultural por meio da indigenização de suas práticas. Atualmente, tal processo faz parte do “Projeto de Vida Xukuru do Ororubá” e se expressa pela “Cultura do Encantamento”, na qual os seres espirituais chamados por eles de “encantados” dizem o que deve ser feito e como. Nos últimos anos, houve uma busca pela rememoração e recriação de suas tecnologias de construção, as quais são descritas nesta dissertação. Durante a pesquisa de campo, um encantado desceu em terra e pediu que fosse realizada uma construção com as técnicas de “taipa com pedra” e cobertura em “palha-barro- palha”, técnicas essas que, inicialmente, se acreditava terem sido “apagadas”. Porém, durante a pesquisa, identificou-se que as técnicas estavam presentes no território, embora na invisibilidade. Na verdade, havia uma permanência de longa duração dessas técnicas, que eram executadas e transmitidas intergeracionalmente. A partir desse levantamento, foram projetados e construídos o “*Peji de Barro*” e o “*Xeker Jeti*” (Casa da Cura), ambos executados com as técnicas levantadas na fase inicial da pesquisa, em sistema de mutirões promovidos pelos próprios indígenas que utilizaram materiais em grande parte presentes no território. Concluindo-se que essas construções têm como principal objetivo simbólico a materialização da cosmologia do Povo Xukuru, que em sua cultura indígena específica é nomeada pela expressão “Cultura do Encantamento”. Destaque-se que as construções foram elaboradas como espaços para praticar a “Cultura Indígena Xukuru do Ororubá”, uma vez que o “*Peji de Barro*” é um pequeno altar para realizar oferendas aos encantados e o “*Xeker Jeti*” tem como objetivo servir de apoio ao terreiro, abrigar o sagrado e o ritual do toré, além de práticas de cuidado e cura Xukuru do Ororubá.

**Palavras-Chave:** Xukuru do Ororubá; tecnologias de construção; arquitetura indígena; revitalização cultural; Pernambuco.

## ABSTRACT

This dissertation has the general objective of developing an ethnographic record about the construction technologies used by the “*Xukuru do Ororubá*” (Xukuru of the Ororubá) indigenous people and for specific objectives: 1- Present a brief introduction of the historical and political context of this people; 2- Describe some relevant characteristics about the cosmology and “world view”; 3- Identify and describe the construction technologies used in their territory. This research has used the ethnographic method and the data was analyzed based on the notions of cultural and technological revitalization and recreation. The historical research indicated that the “*Xukuru do Ororubá*” people suffered a long process that prohibited the expression of their indigenous identity and expelled them from their territory, this has caused cultural changes. The cultural re-elaboration could only happen after the territory was retaken, between 1990 and 2005, which promoted a process of cultural revitalization through the indigenization of their practices. Currently, this process is part of the “Xukuru of the Ororubá Life Project” and is expressed by the “Enchantment’s Culture” where the spirits called by them “enchanted” tell what is to be done and how. In recent years, there has been a search for the remembrance and recreation of their construction technologies, which are described in this dissertation. During field research, an “enchanted” one landed on and requested to make a building with the techniques of “wattle and daub with stone” and “straw-clay-straw”, and, initially, we had believed that these techniques had been “erased”. However, during the research, has been identified that these techniques were present in the indigenous territory, but in the invisibility. In fact, there was a long-term permanence of these techniques, which were performed and transmitted intergenerationally. From this survey, has been projected and built the “*Peji de Barro*” (Earth Sanctuary) and the “*Xeker Jeti*” (Healing House), both executed with the techniques raised in the initial phase of the research, done by the indigenous themselves using materials a large extent from their territory. Concluding that the main symbolic objective of the constructions is the materialization of the cosmology of the Xukuru People, named by the expression “Culture of Enchantment” in their own culture specific indigenous. It should be noted that the constructions were designed as spaces to practice the “Indigenous Culture from Xukuru of the Ororubá”, once the “*Peji de Barro*” is a small altar to make offerings to the enchanted and the “*Xeker Jeti*” acts as a support to the “*terreiro*” (sacred land) and as a shelter for the enchanted and the “*toré*” ritual, also to make healing and care practices of the Xukuru’s.

**Keywords:** Xukuru do Ororubá; construction technologies; indigenous architecture; cultural revitalization; Pernambuco.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Mapa com a localização do Território Indígena Xukuru do Ororubá.....	64
Figura 2 - Mapa Geográfico do Território com Sub-regiões Climáticas.....	65
Figura 3 - Vista dos bairros Xucurus e Caixa d'Água – Pesqueira. ....	65
Figura 4 - Mapa com a localização das escolas no território.....	71
Figura 5 - Feira de Troca de Sementes .....	72
Figura 6 - Encontro de Sábios da Natureza .....	73
Figura 7 - Saída da caminhada de 20 de maio.....	75
Figura 8 - Toré no Terreiro da Boa Vista .....	91
Figura 9 - Conversa com os indígenas durante o intervalo do toré .....	92
Figura 10 - Panorama da Vila de Cimbres e Entrevista com o Mestre Canhotinho.....	93
Figura 11 - Casa de Pedra na Vila de Cimbres e Cerca de Pedra.....	93
Figura 12 - Desenho no chão e Maquete estrutural .....	94
Figura 13 - Reunião no terreno e Conversa entre os “mais velhos” .....	95
Figura 14 - Dona Maria Quitéria e desenho da “oca como os antigos moravam” .....	96
Figura 15 - Casa de “Inha” e “Inha” .....	97
Figura 16 - Estrutura da taipa sem barreamento e camadas construtivas .....	97
Figura 17 - Interior da casa e taipa barreada .....	97
Figura 18 - Galinheiros construídos com varas .....	98
Figura 19 - <i>Peji</i> do Terreiro da Boa Vista e “ <i>Peji</i> de Palha” .....	99
Figura 20 - “ <i>Peji</i> de Barro”.....	99
Figura 21 - Materiais utilizados: barro e madeira; pedra e cipó de balaio .....	100
Figura 22 - Palha de Coco Catolé e Adelson e Seu Mané.....	100
Figura 23 - Limpeza do terreno, marcação e escavação.....	101
Figura 24 - Fundação em areia e Corte de madeira com faca .....	101
Figura 25 - Estrutura do <i>Peji</i> em madeira.....	102
Figura 26 - Preenchimento do entramado com pedras .....	102
Figura 27 - Traço da massa e barreamento da taipa .....	103
Figura 28 - Virando a Palha e Palha Virada .....	103
Figura 29 - Colocando a palha na estrutura e amarrando a palha com cipó de cesto.....	104
Figura 30 - Membí, flauta ritualística e participantes do toré realizando o barreamento.....	104
Figura 31 - Colocação do barro por cima da palha.....	104
Figura 32 - <i>Peji</i> finalizado com palha por cima do barro .....	105

Figura 33 - Vista externa do <i>Xeker Jeti</i> .....	106
Figura 34 - Vista interna do <i>Xeker Jeti</i> .....	106
Figura 35 - Mapa com a localização da Aldeia Couro Dantas .....	107
Figura 36 - Maquete digital com estudos para o <i>Xeker Jeti</i> .....	109
Figura 37 - Estudos de esquemas estruturais para o <i>Xeker Jeti</i> .....	109
Figura 38 - Maquete Física.....	110
Figura 39 - Maquete digital com representação do “carretel” .....	110
Figura 40 - Coberta com sistema de carretel .....	111
Figura 41 - Diálogo com a maquete física e Marcação da obra .....	112
Figura 42 - Obra marcada no terreno .....	112
Figura 43 - Pátio central da escola da Aldeia Cana Brava .....	113
Figura 44 - Mapa com a Localização da Aldeia Lagoa.....	114
Figura 45 - Casa de Taipa próximo à mata de eucalipto na Aldeia Lagoa.....	114
Figura 46 - Ritual para pedir permissão para retirada da madeira.....	115
Figura 47 - Influência da lua no fluxo da seiva nas plantas .....	116
Figura 48 - Corte com machado e motosserra.....	116
Figura 49 - Retirada da casca do Eucalipto .....	117
Figura 50 - Transporte da madeira com caminhão .....	117
Figura 51 - Detalhamento do “carretel” .....	118
Figura 52 - Sistema de roldanas .....	118
Figura 53 - Transporte dos esteios dentro do canteiro de obra.....	119
Figura 54 - Transporte dos esteios e colocação nas escavações das fundações .....	120
Figura 55 - Base da madeira pintada com “óleo queimado” e sua colocação na escavação ..	120
Figura 56 - Madeiras “travadas” em prumo .....	120
Figura 57 - Execução das Fundações .....	121
Figura 58 - Terraplanagem .....	121
Figura 59 - Terraplanagem .....	121
Figura 60 - Andaimés construídos com madeira.....	122
Figura 61 - Zé de Otília cortando as “pontas” dos esteios com motosserra .....	122
Figura 62 - Mata de Couro Dantas .....	123
Figura 63 - Mapa com a localização da Aldeia Couro Dantas e da Aldeia Lagoa.....	124
Figura 64 - Casa de taipa na entrada da mata da Aldeia Lagoa.....	124
Figura 65 - Casa em cima de “lajedo”, na entrada da mata da Aldeia Couro Dantas .....	125
Figura 66 - Seu João de Afetos.....	125

Figura 67 - Catalogação das madeiras utilizadas na construção .....	126
Figura 68 - Transporte de “madeira de mata” .....	126
Figura 69 - Transporte da carga na estrada em caminhonete .....	127
Figura 70 - “Seu Demir”.....	127
Figura 71 - Manejo da madeira por “Seu Demir” .....	128
Figura 72 - Seu Gilberto e nó cearense .....	128
Figura 73 - Retirada da casca da “madeira de mata” .....	128
Figura 74 - Tratamento da madeira .....	129
Figura 75 - Estrutura independente dos fechamentos.....	129
Figura 76 - Fundação das “estroncas” em areia .....	130
Figura 77 - Coleta de “cipó de cesto” e cipós na caixa d’água .....	130
Figura 78 - Adelmo realizando a montagem do entramado .....	131
Figura 79 - Amarração em “Cipó de Cesto”.....	131
Figura 80 - Pajé Zequinha “limpando” os cipós.....	132
Figura 81 - “Cará do mato” .....	132
Figura 82 - Trator transportando pedras, participantes quebrando as pedras com marreta....	133
Figura 83 - Mulheres e crianças transportando pedras do “lajedo” da Boa Vista.....	133
Figura 84 - Preenchimento do entramado com pedras .....	134
Figura 85 - Seu Edvaldo .....	134
Figura 86 - “Seu Real”.....	135
Figura 87 - Velame (Croton heliotropiifolius) .....	136
Figura 88 - Arco de Pua.....	137
Figura 89 - Enxó, utilizada para esculpir a madeira .....	137
Figura 90 - Formão e serrote artesanal .....	138
Figura 91 - Detalhe do formão artesanal feito com longarina de caminhão.....	138
Figura 92 - Broca “alongada” por Seu Edvaldo .....	139
Figura 93 - Detalhamento das pontas dos esteios com encaixe em “L” .....	139
Figura 94 - Medição do vão da viga e transposição da medida para a peça de madeira .....	140
Figura 95 - Sequência de “caminho técnico” para realizar o detalhamento da viga .....	140
Figura 96 - Viga amarrada com corda e detalhamento final .....	141
Figura 97 - Viga pronta .....	141
Figura 98 - Zé de Otília ensinando Seu Edvaldo a usar a motosserra .....	142
Figura 99 - Detalhamento da linha .....	142
Figura 100 - Linhas prontas.....	143

Figura 101 - Caibros em “espinha de peixe” .....	144
Figura 102 - Mapa com a localização da Aldeia Sucupira .....	144
Figura 103 - Palmeira de Coco Catolé e coleta da palha.....	145
Figura 104 - Cacho com frutos e quebra do “coco catolé”.....	145
Figura 105 - Transporte da palha.....	146
Figura 106 - Passagem do caminhão na aldeia Vila de Cimbres .....	146
Figura 107- Construção indígena com “palha trançada” na Terra Indígena Kapinawá .....	147
Figura 108- “Palha virada” em Xukuru do Ororubá.....	147
Figura 109 - Amarração das palhas .....	148
Figura 110 - Cesto e esteira de palha.....	148
Figura 111 - Processo de cobertura da construção em palha.....	149
Figura 112 - Construção coberta com palha.....	150
Figura 113 - Toré do barreamento .....	150
Figura 114 - Estudantes da escola participando do barreamento .....	151
Figura 115 - Mistura do barro e barreamento com os “mais velhos”.....	152
Figura 116 - <i>Xeker Jeti</i> barreado .....	153
Figura 117 - Construções após o barro das paredes secarem .....	153
Figura 118 - Vista interna da construção finalizada.....	154
Figura 119 - Vista interna da construção finalizada.....	154
Figura 120 - Coberta com sistema de “carretel” e <i>peji</i> construído dentro da construção.....	155
Figura 121 - Toré de Inauguração do <i>Xeker Jeti</i> .....	155
Figura 122 – <i>Xeker Jeti</i> coberta com telha cerâmica do tipo telha canal .....	156
Figura 123 - Ritual do Toré .....	157
Figura 124 - Oficina de Audiovisual do Coletivo Teko Porã.....	157
Figura 125 - Cordel sobre a história da construção do <i>Xeker Jeti</i> .....	158
Figura 126 - Espaço <i>Mandaru</i> .....	159
Figura 127 - Espaço Museal sobre o Pajé Zequinha .....	160
Figura 128 - Cozinha e dormitório .....	160
Figura 129 - Perspectivas do Projeto da Cozinha de Riseuda .....	162
Figura 130 - Cozinha de Riseuda pronta .....	162
Figura 131 - “Casa do Mestre” de Adelson.....	163
Figura 132 - Queima dos tijolos .....	164
Figura 133 - Cozinha do Terreiro da Boa Vista pronta .....	165
Figura 134 - Placa indicando a demarcação da terra indígena .....	168

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>REFERENCIAL TEÓRICO .....</b>	<b>30</b>
2.1	Sobre o fazer etnográfico.....	30
2.2	Sobre Tecnologia, Tecnografia e Ambiente Construído .....	48
<b>3</b>	<b>CONTEXTO HISTÓRICO E POLÍTICO DO POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ.....</b>	<b>64</b>
<b>4</b>	<b>A SEMENTE DO “SER XUKURU”, ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A COSMOLOGIA E A “VISÃO DE MUNDO” DOS XUKURUS DO ORORUBÁ....</b>	<b>77</b>
4.1	Iran Xukuru .....	81
4.2	O encontro e a colaboração .....	82
4.3	A Semente do Ser Xukuru: entrevista com Iran Xukuru.....	83
4.4	Considerações do Etnólogo .....	89
<b>5</b>	<b>ESTANDO LÁ: NOTAS E DESCRIÇÕES DAS OBSERVAÇÕES NO CAMPO ...</b>	<b>91</b>
5.1	Convite ao território .....	91
5.2	Da pesquisa à ação, a construção do <i>Peji</i> de Barro .....	98
<b>6</b>	<b>A CONSTRUÇÃO DO “XEKER JETI”, A CASA DA CURA.....</b>	<b>106</b>
6.1	Concepção .....	106
6.2	Estrutura Principal em Madeira de Eucalipto.....	113
6.3	Madeira de Mata.....	123
6.4	Palha .....	144
6.5	Barreamento.....	150
<b>7</b>	<b>ENRAIZAMENTO NO TERRITÓRIO.....</b>	<b>159</b>
7.1	Construção do Espaço <i>Mandaru</i> .....	159
7.2	Cozinha de Riseuda e Seu Demir .....	161
7.3	“Casa do Mestre” de Adelson.....	163
7.4	Cozinha do Terreiro da Boa Vista .....	163
<b>8</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>166</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>169</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O interesse dessa pesquisa surgiu a partir da realização de trabalhos como arquiteto junto ao povo indígena Xukuru do Ororubá, que se iniciaram no ano de 2015, após o convite de Iran Xukuru para auxiliar no processo de revitalização de suas tecnologias de construção. Nesse momento, ele acreditava que tais tecnologias haviam sido apagadas pelo processo de dominação colonial. Ao realizar pesquisas bibliográficas para desenvolver esse trabalho, notei a ausência de produção etnológica sobre a temática das arquiteturas ou tecnologias de construção, presentes no Povo Indígena Xukuru do Ororubá ou em outros povos do estado de Pernambuco; na verdade, encontrei trabalhos apenas sobre construções ou arquiteturas indígenas referentes aos povos situados nos estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul ou da Região Amazônica.

A importância desta pesquisa está na realização da identificação e registro das tecnologias de construção utilizadas por um povo indígena localizado no estado de Pernambuco, na região Nordeste do Brasil, mais especificamente, o Povo Indígena Xukuru do Ororubá. Nessa perspectiva, a pesquisa amplia o conhecimento acadêmico na área etnográfica sobre esse povo, no que tange às “tecnologias de construção” que, para Portocarrero (2010), compreendem as técnicas construtivas, os materiais e as formas utilizadas nas construções executadas por um povo indígena, nesse caso, os Xukurus do Ororubá. Desse modo, a pesquisa realiza uma tecnografia (SIGAUT, 1994) que descreve e documenta esses conhecimentos, complementando o grande acervo de pesquisas sobre este povo.

O registro dos conhecimentos técnicos evidentes nas construções do Povo Xukuru pode ser utilizado por eles mesmos de diversas maneiras, constituindo uma contribuição ao esforço desses indígenas para revitalizar e fortalecer sua identidade cultural. Como, por exemplo, utilizar os dados deste levantamento para auxiliar na transmissão desses conhecimentos, podendo ser utilizados como material didático para auxiliar esse processo, tanto nas escolas indígenas do território quanto fora delas. Isso poderá facilitar a transmissão dos conhecimentos relacionados às tecnologias de construção as quais os indígenas consideram como “tradicionais”, auxiliando a promover visibilidade e valorização desses conhecimentos, além de possibilitar o seu intercâmbio entre os vários povos indígenas do Brasil. Naturalmente, esse registro pode auxiliar o esforço indígena no movimento geral de atribuir apreço e prestígio cada vez maiores aos conhecimentos nativos no Brasil e no mundo.

No caso Xukuru, como já visto, há um grande esforço do povo em revitalizar seus conhecimentos próprios, e foi neste contexto que entrei em contato com os Xukurus do Ororubá. Logo após eu me formar como arquiteto e urbanista, no ano de 2015, fui convidado por Iran

Xukuru para realizar um trabalho no território indígena Xukuru do Ororubá que visava auxiliar os indígenas que buscavam descobrir e reutilizar as suas antigas tecnologias de construção.

Esta busca pela reutilização de suas tecnologias de construção se iniciou em uma discussão no *Urubá Terra* – Encontro de Educação e Agricultura do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, no ano de 2013, quando Iran juntamente a outros indígenas observaram o Pajé Zequinha realizando “trabalhos de cura” e se questionaram como poderiam construir um espaço mais reservado para esses tratamentos. Baseados nessa discussão, se indagaram como os seus antepassados realizavam as suas construções, isto é, quais técnicas e materiais tinham estado presentes no território.

No ano de 2015, eu fazia parte de um movimento social chamado “Ocupe Estelita”, quando participei da organização do evento “Ocupe Campo Cidade”, no local do movimento, Cais José Estelita, cidade do Recife.

Alguns integrantes do Povo Indígena Xukuru do Ororubá foram convidados para participar desse evento, onde montaram a “Feira Orgânica Agroecológica Xukuru do Ororubá” e realizaram um ritual de “*toré*”. Também durante esse evento, Iran participou da “Oficina de Bioconstrução”, ministrada por Pedro Paes, e enxergou nela a possibilidade de executar aquele desejo discutido no *Urubá Terra*, de poder construir com técnicas de construção e materiais do território. A essa demanda também se somavam oficinas de audiovisual e de alimentação saudável e, a partir de tudo isso, integramos uma equipe multidisciplinar para a realização dessas oficinas.

Sem dúvida, o povo Xukuru do Ororubá sofreu um longo processo de expulsão de seu território e foi proibido de expressar sua “identidade indígena”, o que causou um processo de “apagamento” da sua “identidade étnica” (ATHIAS, 2007), que só pôde ser “reelaborada” a partir da retomada do território entre os anos de 1990 e 2005 e a conseqüente “revitalização cultural”, com a “indigenização” de seus costumes.

Esse processo mais geral da busca e revitalização do que é considerado por eles mesmos como “Cultura Indígena Xukuru do Ororubá” constitui, portanto, um processo de “sociocriação” da identidade indígena, em termos gerais e, em particular, a expressão de sua “indianidade singular” (CARVALHO; REESINK, 2018), que resultou no processo de rememoração e reutilização de suas tecnologias de construção, ao qual podemos chamar de “recriação sociocultural” (REESINK, 2020), as quais eu chamo de recriação das tecnologias de construção.

Neste processo de recriação das tecnologias de construção, inicialmente, realizei uma oficina de bioconstrução com o intuito de rememorar as formas, os materiais e métodos

construtivos que, para Portocarrero (2010), compreendem as “tecnologias de construção” presentes em um povo indígena. Começamos por realizar um “grupo focal” com o intuito de levantar quais as tecnologias de construção eram conhecidas entre os indígenas ou de quais delas havia relatos de utilização por seus antepassados. Como resultado, foram levantadas as técnicas construtivas de alvenaria em pedra e taipa de mão, assim como as formas circular e triangular com o telhado vindo quase ao chão. Como materiais de construção, foi levantado o uso de pedra, madeira, barro e palha de coco catolé.

Na cosmologia do povo indígena Xukuru do Ororubá, a espiritualidade indica o que deve ser feito e de qual modo. Por essa razão, posteriormente foi realizada uma “consulta aos encantados” mediada pelos especialistas do território, na qual a Cabocla Jaciere “possuiu uma médium”, descendo em terra, durante um ritual, e nos disse como eram as construções em sua época, ou seja, “como os antigos moravam”. Ela nos informou, ainda, que aquela construção “deveria ser construída para ela”, e que deveria ser deste modo: “de formato circular, paredes de ‘taipa com pedra’ e coberta de ‘palha-barro-palha’”. Com base nesse relato, um dos presentes disse que um vizinho estava construindo uma casa com a técnica de “taipa com pedra”. Como eu não conhecia essa técnica nem tinha encontrado referências sobre ela na literatura sobre construções com terra, fui no dia seguinte realizar uma visita *in loco* para conhecer essa construção, observar e perguntar como havia sido feita.

Foi a partir desse levantamento realizado em campo, nas indicações da Cabocla Jaciere e na visita à casa de “taipa com pedra”, projetamos e executamos, primeiramente, o “*Peji* de Barro”, a fim de realizar um teste em escala das técnicas; e, posteriormente, o “*Xeker Jeti*” (Casa da Cura). Essas construções foram realizadas de forma coletiva, em sistema de mutirões, pelos próprios indígenas do território. Como arquiteto e urbanista, busquei fazer um “diálogo intercultural”, realizando o detalhamento construtivo a partir dos conhecimentos dos mestres do “saber fazer” do território.

Esse processo de recriação das tecnologias de construção foi considerado pelo principal colaborador desta pesquisa, Iran Xukuru, como a “materialização do encantamento”. Pois, segundo ele, o encantamento existia na essência, na espiritualidade e nas ideias, mas ainda não na materialidade, o que foi realizado nessas construções. Assim, a “materialização do encantamento”, termo criado por Iran, tornou-se o título deste trabalho, que o sintetiza em toda a sua beleza simbólica.

Após o processo de planejamento, realizei o acompanhamento da obra a partir de imersões no território que duraram uma semana para o “*Peji* de Barro” e quarenta e cinco dias para o “*Xeker Jeti*”, processo documentado com fotografias e vídeos dos “gestos de construção”

referentes às técnicas construtivas, dos processos para a obtenção dos materiais, e das formas das construções presentes no território. A partir da construção do *Xeker Jeti*, o Cacique Marcos nos convidou para projetar e acompanhar a obra da Assembleia Xukuru (Espaço *Mandaru*) e, depois, seus anexos de cozinha e dormitório. Posteriormente continuei a prestar assistência técnica em arquitetura juntamente aos indígenas do território, projetando e acompanhando a obra de duas cozinhas “tradicionais” e uma “casa de mestre”.

Ao iniciar o mestrado em antropologia no ano de 2019, retomei a pesquisa sobre as tecnologias de construção do povo indígena Xukuru do Ororubá, visando realizar um relato etnográfico desse processo ocorrido em Xukuru para, assim, registrar e analisar esses conhecimentos, auxiliando na produção acadêmica etnológica, além de auxiliar os indígenas a projetar e realizar mais construções durante a pesquisa de campo.

Esta pesquisa situa-se no campo da antropologia indígena, tem como objeto de estudo as tecnologias de construção utilizadas pelos indígenas Xukurus do Ororubá e define como campo empírico de pesquisa a Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Justificam esse recorte a experiência anterior de trabalhar junto ao povo Xukuru e o fato de haver no local, nos últimos anos, uma busca pela revitalização de conhecimentos de seus antepassados que inclui a recriação de suas tecnologias de construção, processos de que participei prestando assistência técnica como consultor em arquitetura.

Diante da problemática levantada, durante os estudos no mestrado, foi realizada uma pesquisa do estado da arte sobre os temas abordados em bancos de dados de teses e dissertações, além de livros, capítulos de livros e artigos que incluíram quatro indicadores: Povo Indígena Xukuru do Ororubá; Tecnologia de Construção; Habitação Indígena; Arquitetura Indígena. Entre os trabalhos ou escritos encontrados, destaco, a seguir, aqueles que melhor dialogam com esta pesquisa.

Em um estudo pioneiro, destaca-se a dissertação de Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza “As fronteiras do ser Xukuru – estratégias e conflitos de um grupo indígena do NE”, defendida no ano de 1992, e que teve como objetivo analisar a relação entre o povo indígena Xukuru e as agências de contato (SPI e FUNAI), que fazem parte de um mesmo campo intersocietário. Por representar uma comunidade cujo contato com a sociedade envolvente data do século XVII, este povo está inserido em uma relação interétnica de dominação que determinou mudanças, ao mesmo tempo em que os indígenas articularam estratégias capazes de garantir sua sobrevivência. Esse caminho os fez chegar aos dias atuais com uma rica e complexa mobilização para afirmar sua identidade indígena. A autora procurou observar como critérios exteriores ao grupo e impostos pela sociedade envolvente interferem na noção que o

grupo tem do que venha a ser Xukuru e, por conseguinte, determinam os mecanismos utilizados para garantir seu território. Na sua pesquisa foram privilegiados os dados que terminam por constituir três exemplos de conflito, analisados como “dramas sociais” (TURNER, 1957). Portanto, foi necessário recorrer aos conceitos de “conflito” (SIMMEL, 1983), “região” e “*habitus*” (BOURDIEU; 1980, 1983), entre outros. Nesse trabalho a autora procurou ainda enfatizar o caráter político da construção e legitimação de uma etnia, além de promover uma análise crítica do tratamento dispensado aos grupos indígenas nordestinos.

Edson Silva, em sua tese de doutorado “Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988”, apresentada no ano de 2008, procurou discutir as conexões temporais a partir das memórias orais dos indígenas Xukuru e da pesquisa em registros escritos entre as mobilizações indígenas pelas terras, nos anos 1980, e as ocorridas na década de 1950, quando os Xukurus conquistaram o reconhecimento oficial com a implantação de um Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na Serra do Ororubá, em Pesqueira/PE. Os dados foram colhidos de relatos individuais e de memórias autobiográficas que fazem parte de uma história individual e coletiva. Assim, as reflexões apresentadas procuraram evidenciar como os Xukurus do Ororubá, apoiados na memória e na história que compartilham sobre o passado, fazem a releitura de acontecimentos que escolheram como importantes para afirmar seus direitos enquanto povo indígena, a partir do vivido, do concebido e do expressado.

Edson Silva (2007), em seu artigo “História, memórias e identidade entre os Xukurus do Ororubá”, pontua os marcos históricos eleitos pelos Xukurus como fundantes do povo, construídos com base na análise de narrativas colhidas por meio de entrevistas que nos permitem perceber como os acontecimentos históricos foram relidos pelos Xukurus em determinados contextos e situações, além de analisar como essas leituras foram atribuindo significados para a afirmação da identidade indígena.

Kelly Oliveira, em sua dissertação “Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru”, defendida no ano de 2006, analisa o processo de organização política do povo indígena Xukuru do Ororubá, de Pernambuco, atendo-se ao processo de formação de lideranças e aos modos de elaboração simbólica formulados e reformulados por esse grupo, com a finalidade de fortalecer a identidade étnica do povo, em um movimento duplo de valorização étnica e aprendizagem dos meios para a ação, diante da burocracia da política oficial. A autora se apropriou da definição de cultura empregada pelo antropólogo Eric R. Wolf que afirma que “entidades sociais e culturais e identidades não são dadas, mas constituídas no próprio turbilhão de mudanças” (WOLF, 2003, p. 245), para apresentar como se deu essa construção da identidade étnica Xukuru e evidenciar as relações

diretas acarretadas pelas modificações das ações estatais indigenistas sobre a realidade ritual, econômica, política e organizativa deste grupo.

Rita de Cássia Maria Neves, em sua tese “Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos”, defendida no ano de 2005, trata da reelaboração da identidade étnica indígena, em momentos de extremo conflito, com base nas performances culturais observadas nas festas, nos rituais e nos eventos públicos dos índios Xukurus, em Pernambuco, um trabalho de campo realizado em 2003. A pesquisadora observou um processo de disputa interna entre dois grupos da mesma etnia: os Xukurus do Ororubá (lideranças tradicionais) e os Xukurus de Cimbres (grupo dissidente). Em 2003, o conflito atingiu seu ápice com o atentado ao cacique Marcos e a morte de dois índios que estavam com ele. Em seguida, os Xukurus do Ororubá expulsaram da terra indígena os índios pertencentes ao grupo dissidente. Assim, as festas, os rituais e os eventos públicos de 2003 foram importantes ocasiões para observar os Xukurus do Ororubá em processo de reestruturação das relações de poder e de suas tradições, e ocasionaram a oportunidade de analisar um “novo” processo de etnogênese que se constituiu através de mais um “drama social” (TURNER, 1975, 1981), como o que ocorreu com a expulsão dos Xukurus de Cimbres. Os conflitos geraram estratégias simbólicas que, dramatizadas nas performances das festas e rituais, aprofundaram nos Xukurus do Ororubá as noções de comunidade. Esse processo se deu a partir da redefinição de sua identidade étnica e, principalmente, da elaboração de sinais diacríticos (BARTH, 2000, p.32) que os distinguem da sociedade envolvente. Como afirma Castells (1999), do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. Por fim, a pesquisadora procurou demonstrar que as performances culturais exerceram um importante papel na compreensão dos dramas sociais de 2003, bem como possibilitou observar a construção cultural da identidade Xukuru, através do “metateatro da vida social” (NEVES, 2005).

A obra “Filhos da Mãe Natureza – uma história de resistência e luta” (ALMEIDA, 1997) foi escrita pelos professores e professoras Xukurus do Ororubá, como resultado de um processo de formação idealizado pelo cacique Xikão. O livro foi planejado como um subsídio para auxiliar a discussão da proposta curricular específica e diferenciada das escolas das aldeias, preenchendo de certa forma a lacuna de material didático específico para se trabalhar na sala de aula, pois conta a história do ponto de vista do Povo Xukuru como sujeitos de sua própria história, a qual foi ocultada nos registros oficiais. De fato, a história do Povo Xucuru tinha sido contada pelos colonizadores como “história única”, a dos vencedores, uma vez que esse povo havia sido considerado extinto pelos órgãos oficiais, a partir da “Lei de Terras” no século XIX. A obra faz parte do longo processo de reelaboração da identidade étnica e indigenização de seus

costumes, uma vez que este povo reconhece que a conquista da escola intercultural passa pela luta para a demarcação das terras e a garantia dos direitos conquistados, principalmente a partir da Constituição Federal de 1988, que permitiu a demarcação das terras, a liberdade religiosa, e a escola específica e diferenciada.

Não obstante haver uma imensa literatura sobre o Povo Indígena Xukuru do Ororubá, os estudos citados visam apresentar brevemente o contexto sociocultural para a pesquisa nesta dissertação. No que tange à literatura a respeito de técnicas de construção indígenas e seus desdobramentos, alguns estudos merecem menção por sua relevância para o caso em foco.

Primeiramente, Fábio Mura, em sua dissertação “Habitações Kaiowá: formas, propriedades técnicas e organização”, defendida no ano 2000, estuda as transformações da maneira de habitar dos indígenas Kaiowá do Mato Grosso do Sul, grupo que, a partir do “contato interétnico”, abandonou as grandes malocas que abrigavam as famílias extensas completas. Posteriormente, essas construções voltaram, porém com dimensões e função modificadas, passando do antigo uso habitacional para o uso religioso. O autor analisou os dados com base nos conceitos de “encapsulamento tecnológico”, “simbiose tecnológica”, “repertório de possibilidades” e “tendências técnicas” e considerou que os sistemas sociotécnicos podem ser interétnicos e favorecerem, assim, uma abordagem baseada na circulação de ideias e de objetos materiais, visando livrar-se de todo preconceito em relação à presumida “originalidade” (no duplo sentido de original e originário) de uma ou outra técnica de construção e material utilizado.

José Afonso Botura Portocarrero, em sua dissertação “Bái, a casa Bóe: Bái, a casa Bororo, uma história da morada dos índios Bororo”, defendida no ano de 2001, realizou o estudo das modificações ao longo do tempo nas habitações dos indígenas Bororo, baseando-se nas evidências documentais da extensa bibliografia disponível sobre os Bororo, complementadas com visitas de campo às aldeias. O pesquisador embasou sua análise nos estudos de etnoarqueologia de Irmihild Wüst e aponta um provável caminho pelo qual teria passado o Bái, a casa Bororo. A partir das ideias de Nordenskiöld que, em seu estudo sobre as origens da habitação popular no Brasil, considerou a casa como um dos elementos das culturas indígenas mais facilmente alterados pelos processos de colonização, a sistematização e análise dos dados levantados possibilitou conhecer as mutações sofridas pela habitação Bororo, desde a planta pré-colonial de suas casas, sua forma pós-contato e o seu desenho atual, apresentando, também, neste estudo, a descrição do esquema construtivo e dos materiais utilizados, além de sua rica cosmologia e da abordagem do significado da casa Bororo dentro da espacialidade da aldeia.

Em 2010, em seu livro “Tecnologia indígena em Mato Grosso: habitação”, Portocarrero trata do desenho e dos aspectos construtivos das habitações tradicionais de dez povos indígenas em território mato-grossense, apresentando a sua experiência sobre o estudo de construções indígenas desde 1992. Esse interesse se iniciou a partir do convite para projetar a sede da Associação dos Docentes da Universidade Federal do Mato Grosso (Adufmat), no Campus de Cuiabá, pesquisa que continuou no mestrado, com os estudos da casa Bororo. Durante o doutorado, o pesquisador realizou o estudo das habitações de várias etnias para a elaboração do projeto de uma unidade de saúde para os povos indígenas do Mato Grosso. Para o autor, as tecnologias compreendem as formas, os materiais e os métodos construtivos e, uma vez que a cultura não é estática, esses fatores são mais estáveis, diferentemente da organização espacial que se modifica muito rapidamente com o contato com a sociedade nacional.

Machado *et al.* (2010), apresenta o projeto de extensão “Tecnologia e design indígena: bases para uma antropologia aplicada à arquitetura”, que ocorre há vários anos na UFMT e reúne pesquisadores das áreas de antropologia, arquitetura e engenharia civil, sensibilizando e envolvendo jovens estudantes de arquitetura na construção de um espaço institucional de interlocução. Dessas conexões, emergiram releituras do design e da arquitetura indígena passíveis de se transformarem em instrumentos de intervenções alternativas na cidade. O grupo de pesquisa Tecnoíndia surgiu da experiência acumulada em projetos de pesquisa dos departamentos de Antropologia, e de Arquitetura e Urbanismo, ambos da UFMT, e pretendeu iniciar um debate necessário e urgente entre os estudantes do curso de arquitetura e a sociedade mato-grossense a respeito da real identidade enquanto habitantes do Mato Grosso.

A respeito das técnicas de construção em uso pelos indígenas e pelos não indígenas, Pedro Artur Paes Vieira Reis, em seu trabalho de conclusão de curso em Arquitetura e Urbanismo, apresentado no ano de 2017, “Construindo a trama da taipa: entre o conhecimento historiográfico sobre a construção em terra e a vivência de resgate da memória construtiva do povo Xukuru”, estudou historicamente a utilização das técnicas construtivas de terra crua que datam de 9.000 a.C., perpassando pelo Egito, e a sua disseminação pelo Brasil durante o período colonial. O autor também realizou a análise do estado de conservação de antigas casas de engenhos tombadas pelo IPHAN e relatou experiência do “resgate” da memória construtiva com terra do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, baseado na metodologia do arquiteto Hassan Fathy (1982), registrada no livro “Construindo com o povo: arquitetura para os pobres”. Ao final, elabora um manual de taipa de mão – “O fazer da taipa”, com o compartilhamento de critérios técnicos para executar a construção de uma edificação duradoura e de qualidade com taipa e seu potencial emancipatório quando transmitida e assimilada.

No livro “Habitações Indígenas”, Novaes (1983) observa que a casa é uma das referências para a elaboração da identidade e para a localização no espaço, entretanto, segundo a autora, entre os povos indígenas que estudou, normalmente a casa isolada não é o principal ponto central de referência: este ponto está sempre associado a um espaço mais amplo, que pode ser a casa comunitária, no caso dos Waiampi, ou a aldeia, no caso dos Bororo, Xavante, Wayana, Xinguanos, Xikrin, ou o território da ocupação do grupo, como nos Parakanã. Assim, a casa constitui um elemento sempre presente, contudo secundário do quadro da vida, apenas relacionado a sua parte mais íntima. Nos desenhos das crianças Bororo, por exemplo, nunca aparece uma casa isolada, mas sempre um conjunto de casas, a aldeia circular. O inverso, a casa como um elemento único e central da vida, só ocorreria em só um lugar, na aldeia Meruri, que foi um local objeto de grande dominação cultural, com 80 anos de catequese por parte de missionários salesianos, onde as únicas atividades comunitárias são as missas, terços, filmes e bingo, um local onde os índios não se reconheciam mais como autênticos bororo, devido ao contato com a dominação da sociedade envolvente. Apesar disso, a autora relata a escassez de estudos sobre o tema da casa indígena do ponto de vista arquitetônico, sociocultural, econômico e simbólico.

Na obra “Arquitetura dos índios da Amazônia”, Van Lengen (2013) expõe os resultados de sua pesquisa acerca de um modelo de construção de baixo impacto ambiental, com o objetivo de apresentar soluções para aqueles que pretendem planejar ou construir na Amazônia, a partir do que já foi feito pela tradição indígena por muito tempo, e inspirado nesses conhecimentos. O autor chama a atenção para os etnocentrismos realizados pelos arquitetos e apresenta o exemplo do Espírito Santo em que o governo local edificou pequenas casas para os guaranis daquela região conforme o modelo de construção da classe média brasileira, sem que os idealizadores do projeto considerassem que possivelmente aqueles povos tinham outro jeito de morar. O autor observou que, quando voltaram ao local, os banheiros tinham sido refeitos do lado de fora da casa e que havia um buraco no meio da sala para fazer um fogo no chão. O pesquisador destaca que desde a chegada dos europeus, no século XVI, que funciona deste modo: existe uma mentalidade soberba de superioridade cultural em determinados grupos que simplesmente ignoram que outras culturas também possuem as suas tecnologias, as suas arquiteturas, as suas cosmovisões, as suas ciências; e que essas, por sua vez, não nasceram de um dia para o outro, são milenares. Isto é, há etnocentrismo até nos processos de planejamento do espaço construído com base em preconceções culturais.

Na etnologia sobre os povos indígenas do Nordeste brasileiro, há uma grande produção que discute as questões políticas nos processos de retomada e gestão dos territórios, assim como

os processos relacionados à reelaboração da identidade étnica. Entretanto, há escassez de material recente, estando os escritos limitados aos estudos de antigos sertanistas, como Hohenthal e Nimuendaju, que discorrem sobre a “cultura material” dos povos indígenas do Nordeste, e ao trabalho de Pedro Paes, um rápido relato sobre construções de terra. Isso demonstra a carência de estudos sobre construções indígenas ou arquiteturas indígenas no nordeste do Brasil.

Em contrapartida, foram encontrados vários estudos voltados a povos amazônicos, como, por exemplo, Novaes (1983) e Van Lengen (2013); ou sobre os povos da região do centro-oeste, como os trabalhos de Portocarrero (2001, 2006, 2010, 2020) e Machado (2010), voltados aos indígenas do Mato Grosso; ou sobre o Mato Grosso do Sul, com os trabalhos de Costa (1989) e Mura (2000), o que demonstra uma predileção aos estudos de indígenas não situados na Região Nordeste devido ao alto grau de contato interétnico e dominação cultural.

Nessa perspectiva, os trabalhos voltados para os povos do Nordeste têm grande foco na etnicidade, que são os processos que dão base para a condição de pertencimento e reconhecimento de um determinado grupo, mediante as suas características culturais comuns, utilizando-se bastante a teoria das “fronteiras étnicas” (BARTH, 2000). Para o autor, grupo étnico é um tipo organizacional no qual uma sociedade se utiliza de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua singularidade em oposição e em relação aos outros povos, e assim elaborar as suas fronteiras. Por conta disso, o autor considera que esse processo só pode ocorrer em grupos que estão em interação social permanente. Contudo, Reesink (2017) demonstra outro limite de Barth, uma limitação na sua própria definição em que, segundo o autor, uma das várias questões seria a necessidade de enfatizar processo de “eticização”, ao invés de “identidade”, o que poderia, assim, abranger outras identidades, não necessariamente étnicas.

Para Athias (2017), as culturas indígenas são “identidades concretas”, uma vez que são criadas socialmente, como resultado de relações interétnicas que buscam, inclusive, reelaborar suas tradições, baseadas em uma ancestralidade reconstituída, devido ao processo de apagamento dessas identidades. Segundo o autor, posteriormente, a partir dos anos de 1990, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve “ressurgência” de povos indígenas que haviam sido considerados extintos, processo conhecido como “emergências étnicas”.

Para Oliveira (1999), devemos perceber o fenômeno da “etnogênese dos índios do Nordeste” como um movimento que busca fortalecer a cultura e a identidade étnica, assumindo que todos os fatos sociais e situações etnográficas são resultados de processos históricos que devem ser explicitados. Assim, a fixação de uma sociedade em uma base territorial é o ponto-chave para mudanças, tanto em suas manifestações culturais quanto no funcionamento de suas

instituições. Esse processo, denominado de “territorialização”, implica, entre outros processos, a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Para o autor, o processo de territorialização pode ser identificado no Brasil a partir do movimento dos povos indígenas, os quais vêm se transformando em coletividades organizadas, que instituem mecanismos de tomada de decisão e representação, além de formularem as suas identidades reestruturando as suas formas culturais, inclusive as relacionadas ao universo religioso e suas relações com o meio ambiente e natureza.

Em resumo, os estudos anteriormente apresentados fornecem informações e parâmetros de análise para o caso em foco, tanto em termos históricos e na situação sociocultural enfrentada pelos Xukurus do Ororubá, como sobre as construções indígenas entre outros povos indígenas do Brasil, percebendo-se que há, dentro da etnologia sobre o Nordeste brasileiro, uma grande produção sobre os processos de reelaboração da identidade étnica; contudo, evidencia-se escassez de estudos mais ligados a “cultura material” ou a “tecnologias” assim como sobre construções indígenas no Nordeste brasileiro.

Em síntese, pelo levantamento realizado, foram encontrados trabalhos sobre tecnologias indígenas e construções indígenas, sobre identidade étnica, reelaboração étnica, além de estudos relacionados diretamente à identidade do Povo Xukuru do Ororubá; contudo, não foram encontrados trabalhos que realizassem o estudo etnográfico sobre as tecnologias de construção entre povos indígenas situados no estado de Pernambuco nem, especificamente, sobre o Povo Xukuru do Ororubá. Diante do resultado desse levantamento, evidenciou-se a necessidade de se realizar um trabalho que visasse a descrição etnográfica das tecnologias de construção entre os indígenas do povo Xukuru do Ororubá, o que se tornou objeto desta pesquisa.

A partir do levantamento do estado da arte e da definição do objeto de estudo, montamos a questão de estudo, observando o que já foi estudado e refletindo sobre o que esta pesquisa pode acrescentar aos estudos realizados anteriormente. Nessa perspectiva, definiu-se como questão deste estudo a seguinte pergunta: Quais tecnologias de construção são utilizadas pelos indígenas do Povo Xukuru do Ororubá na atualidade?

Na atualidade, porque não temos estudos históricos sobre essas construções, uma vez que o povo Xukuru do Ororubá se encontra dentro de um processo complexo de longa duração de mudanças socioculturais, desde a conquista colonial e, também, em razão da dominação interétnica constante exercida sobre este povo, em que pese as suas estratégias de resistência até a atualidade. Devido a esse longo processo de mudanças culturais, não temos elementos concretos para assegurar que as tecnologias utilizadas atualmente, mesmo com este processo de rememoração e recriação, sejam as mesmas utilizadas há mais de 500 anos, antes da invasão

e dominação colonial, pois, como diz Oliveira (1999), a viagem da volta nunca é para o mesmo ponto.

A partir da territorialização realizada por meio de retomadas, houve a possibilidade de reelaboração da identidade étnica, que incentivou a busca coletiva da revitalização da “indianidade”, em especial, da “indianidade Xukuru do Ororubá”. Mais especificamente, portanto, esta pesquisa tem por objetivo geral desenvolver um registro etnográfico das tecnologias de construção utilizadas pelos indígenas do Povo Xukuru do Ororubá e como objetivos específicos: 1 – Realizar uma breve apresentação do contexto histórico e político do povo indígena Xukuru do Ororubá; 2 – Descrever algumas características relevantes sobre a cosmologia e a “visão de mundo” dos Xukurus; 3 – Identificar e descrever as tecnologias de construção utilizadas no território.

Com esses objetivos definidos, montamos os rumos do esforço etnográfico, sendo delimitado como campo empírico da pesquisa a Terra Indígena Xukuru do Ororubá, a que eu já tinha acesso e autorização das lideranças para a realização desta pesquisa, devido a trabalhos realizados anteriormente.

Esta é uma pesquisa de longa duração, iniciada no ano de 2015, a partir do convite do Povo Xukuru do Ororubá para auxiliar como arquiteto e urbanista na recriação de suas tecnologias de construção, e que foi retomada no mestrado em antropologia, com o intuito de desenvolver um registro etnográfico sobre essas tecnologias.

Primeiramente foi realizada uma pesquisa bibliográfica sobre as categorias da etnografia e tecnologia, além de produções sobre o contexto histórico e sociocultural do Povo Indígena Xukuru do Ororubá. Para a pesquisa de campo, foi utilizado o método da “observação participante” (MALINOWSKI, 1978), através de visitas *in loco*, tendo sido feita uma imersão no campo com participação na vida cotidiana dos indígenas, assim como observação e participação nos ritos religiosos e sagrados do povo Xukuru do Ororubá, visando compreender melhor a relação da cosmologia com a identidade do povo.

Além disso, delimitamos como foco da observação os processos de construção do povo, a fim de identificar e descrever as “tecnologias de construção” que, para Portocarrero (2010), compreendem as “técnicas construtivas, materiais e formas”. Contudo, uma vez que não podemos observar as técnicas em si, observamos “as pessoas fazendo coisas” que são os “fatos técnicos” que compõem uma “tecnografia” (SIGAUT, 1994). Esses fatos técnicos relacionados à construção foram nomeados por Mauss (1926) de “gestos de construção”. Esse autor considerou, também, que a tecnologia é a ciência social que estuda as técnicas, além de visar

entender quais são os significados que compreendem os ambientes construídos (RAPOPORT, 1994).

Para essa etapa de observação dos processos de construção, foi realizada uma “pesquisa ação” (PERUZZO, 2003), uma vez que fui convidado por Iran Xukuru como arquiteto, a projetar e executar obras em um processo colaborativo junto ao povo que buscava a recriação de suas tecnologias.

Visando complementar as observações, pude visitar outras obras que estavam ocorrendo no território ou mesmo fora do território, mas que estavam sendo executadas pelos indígenas, o que permitiu identificar o conjunto de conhecimentos relacionados às tecnologias de construção do Povo Indígena Xukuru do Ororubá. No registro dos dados, foram realizadas inscrição de notas em caderno de campo, elaboração de croquis, e registro fotográfico e fílmico dos gestos de construção.

Para esta dissertação foi realizado um recorte focal nas construções do *Peji* de Barro e do *Xeker Jeti* (Casa da Cura), que aconteceram no ano de 2016, processos que coordenamos juntamente com o bioconstrutor e estudante de arquitetura e urbanismo, Pedro Paes. Participaram também desse processo uma equipe multidisciplinar composta por Diana Nobre (bióloga), Fabrício Brugnago (cozinheiro), Thiago França (marceneiro), Bruno Ribeiro (músico), Bruno Figueiredo (bioconstrutor), Rodrigo Holanda (agroecólogo), Luan Melo (estudante de Arquitetura e Urbanismo), Frida (estudante de Arquitetura e Urbanismo), Anna Nova (designer), João Pedro (agroecólogo), Gabriel Monte (agroecólogo), Nemo Augusto (agroecólogo), Jéssica Virgínia (ativista), Arthur (estudante de Direito).

Essas construções foram realizadas em sistema de mutirões nos quais houve a participação de indígenas de todas as aldeias do território que se organizaram em grupos por regiões do território (Serra, Agreste e Ribeira), os quais se revezavam em cada dia para facilitar o deslocamento. Além da participação diária de Seu Edvaldo, mestre construtor e marceneiro do território, morador da Aldeia Cana Brava, que ficou como o responsável pela construção, e de seu ajudante Seu Real, construtor e agricultor morador da Aldeia Cana Brava.

Minha primeira ida ao território foi no dia 12 de outubro de 2015 para a festa de aniversário do Terreiro da Boa Vista. Durante um intervalo em meio ao ritual conhecido como *toré*, Iran pediu para que eu me apresentasse e explicasse o objetivo de minha ida ao território. Após as apresentações, realizei conversas informais e entrevistas com os indígenas presentes para investigar quais eram as suas demandas e compreender como poderia auxiliá-los. Nessas conversas, foi levantada como demanda uma oficina de bioconstrução no intuito de lembrar e recriar processos de suas tecnologias de construção.

Saliente-se que o processo de recriação dessas tecnologias faz parte de um movimento maior de revitalização cultural, ocorrido em Xukuru após a territorialização, e visa recriar e fortalecer a identidade indígena do povo, necessidade surgida em decorrência dos apagamentos ocorridos durante a dominação colonial. Esse mesmo processo causou modificações em sua cultura construtiva, uma vez que estavam construindo com formas, técnicas e materiais modernos, industriais, de construção como o concreto, aço, tijolos cerâmicos e telhas cerâmicas.

Em uma segunda visita, Iran articulou a participação de um grupo maior para realizar a oficina de bioconstrução na qual foi realizado um grupo focal. Nesta oficina foram demonstradas imagens com as técnicas construtivas que conhecíamos como a taipa de mão (pau a pique), taipa de pilão, tijolos de adobe e COB. Contudo, foi explicado que não queríamos levar novas técnicas para o território, pois estávamos na busca das técnicas presentes no território. A partir disso, questionamos ao grupo presente quais eram as técnicas que eles conheciam e reconheciam como técnicas presentes no território na atualidade ou no passado, as técnicas com que os seus avós ou os mais velhos construíram.

Em suas memórias e narrativas, foram levantadas as técnicas de paredes de pedra, paredes de taipa de mão e cobertas de palha de coco catolé, sendo levantado também o formato arredondado. Houve, ainda, relatos de que os “mais velhos” falavam sobre abrigos de base quadrada, com um telhado de duas águas que vinham quase até o chão e coberto de palha e barro, que eram feitos para passar a noite na mata quando estavam caçando; contudo, os presentes não haviam visto esse tipo de construção, somente ouvido falar dele.

Disseram, ainda, que eram construídas casas de taipa denominadas “ranchos”, que são pequenas casas de apoio junto às roças. Além disso, disseram que as casas mais antigas da região estavam na Aldeia Vila de Cimbres; então, fomos visitá-la no dia seguinte, quando fomos recebidos por alguns dos presentes no dia anterior, que eram moradores dessa aldeia. Lá pudemos conhecer casas feitas com as técnicas de alvenaria de pedra aparente e casas de taipa; contudo, essas últimas estavam rebocadas e não era possível observar que eram construídas nessa técnica nem observar os detalhes construtivos. Nessa visita, também conheci e entrevistei alguns mestres construtores que moravam nessa aldeia.

Após essa visita, realizei mais duas idas ao território, a primeira, para participar do Encontro de Educação e Agricultura (*Urubá Terra*), em novembro de 2015, a fim de compreender o contexto sociopolítico do povo, além de entender a relação da escola específica e diferenciada com o fortalecimento da identidade étnica e a luta política. Posteriormente, uma segunda ida, para participar do Ritual do Dia de Reis, no dia 6 de janeiro de 2016, no intuito de compreender melhor a cosmologia deste povo e vivenciar o “sagrado”. Ao final desse ritual,

em reunião com Iran, foi definido que voltaríamos ao território em março para começar a construir.

Retornei ao território no dia 12 de março de 2016, a fim de iniciar o planejamento das construções. Ao chegar no local, realizei conversas informais com os indígenas presentes durante o período da manhã. Na ocasião, me mostraram, com desenhos e maquetes, formas, técnicas e detalhamentos conhecidos por eles. No período da tarde, durante o ritual do toré, Seu Chico Jorge, o mestre que estava conduzindo o ritual, chamou o encantado da Jurema Branca que, ao possuir uma médium, nos informou que aquela construção era para ela e que “deveria ser como uma casa que os antigos moravam”, de formato circular, parede de taipa com pedra e coberta de palha-barro-palha e com a porta virada para o nascente.

Eu não conhecia essa técnica da taipa com pedra nem a coberta em palha-barro-palha. Contudo, Seu Mané Dez Conto, que estava presente no ritual, nos informou que um jovem que morava próximo a casa dele havia construído uma casa de taipa com pedra e nos levou para ir conhecê-la no dia seguinte. Nesse local, conheci a construção, fotografei seus detalhes construtivos e entrevistei o jovem “Inha” que havia construído a sua casa com base no relato de sua mãe de como os “mais velhos” construíam, utilizando materiais que ele coletou próximo à construção, necessitando somente de comprar pregos na cidade de Pesqueira.

Devido à complexidade das construções, em reunião com os envolvidos, resolvi, inicialmente, construir um “*Peji* de Barro” com as técnicas levantadas, que era uma demanda anteriormente pedida pelos encantados. Em seguida, participei da execução do *Xeker Jeti* empregando as técnicas e os detalhamentos conhecidos pelos mestres construtores presentes nos mutirões.

Durante essas construções, foi realizada a “observação participante”, além do registro fotográfico e filmico dos “gestos de construção” para poder observar os “fatos técnicos”. Assim, pude observar as técnicas construtivas, os materiais e as formas, para poder identificar e descrever as “tecnologias de construção”.

Para complementar a coleta de dados, foram realizadas diversas conversas informais durante a estadia no campo, além de utilizar a técnica de “entrevistas” (BAUER; GASKELL, 2002), coletivas e individuais, gravadas por meio de gravador digital, que foram elaboradas com base nos resultados da observação participante.

Foram entrevistadas pessoas que participaram desses processos de construção e que são detentores do “saber fazer” das técnicas de construção, além de lideranças do povo, entre eles: Iran Xukuru, cuidador do CAXO da Boa Vista, que me convidou para realizar esse trabalho no território e é a liderança religiosa do Terreiro da Boa Vista, onde se encontra o *Xeker Jeti*; Bela

Xukuru, cozinheira e bacurau (puxadora do toré) do terreiro da Boa Vista; Cris Xukuru, agricultor e construtor que participou do processo; Adelson Silva, agricultor e construtor que participou do processo; Dona Maria Quitéria, liderança religiosa que participou do processo; Inha, o jovem que construiu uma casa com as mesmas técnicas apresentadas pelo encantado; Edvaldo, agricultor, mestre marceneiro e construtor que foi o responsável pela obra do *Xeker Jeti*, e pelo detalhamento e execução da marcenaria durante a construção; Zé de Oflia, professor de arte indígena, artesão e construtor, que ficou responsável pelo corte da madeira com motosserra durante a construção do *Xeker Jeti*; João, um jovem que participou do mutirão do tapeamento do *Xeker Jeti*, que aprendeu a construir casas com o seu pai e trabalhava junto com ele e o tio construindo casas com a técnica de taipa com pedra; Zé Neguinho, mestre em marcenaria e construção, que foi o responsável pela construção do Espaço *Mandaru*, mestre em marcenaria e construção; o Cacique Marcos, líder político do povo e o idealizador do projeto do Espaço *Mandaru* e seus anexos; por fim, o Pajé Zequinha, líder religioso do povo, que participou ativamente da construção do *Xeker Jeti*.

Com essa etapa foi realizada a identificação dos conhecimentos relacionados às tecnologias indígenas de construção, além da compreensão dos processos históricos e políticos dos indígenas e da cosmologia do povo Xukuru do Ororubá.

Além disso, durante esses sete anos de pesquisa, participamos de diversos encontros que fazem parte do calendário político do povo, como a Assembleia Xukuru, a Assembleia Jovem dos Indígenas do Nordeste (que ocorreu em Xukuru no ano de 2016), e o Encontro *Urubá Terra* (Educação e agricultura), além dos rituais que fazem parte do calendário mágico-religioso, como o Dia de Reis, São João, Mãe Tamain, Dia das Crianças, Aniversários de Terreiro e Encontro de Sábios.

Particpei, também, de outros rituais, frequentando o Terreiro da Boa Vista, o Terreiro de Cimbres, o Terreiro de Sucupira e o Terreiro de Pedra d'Água, assim como reservados ou quartos de mestre que ficam dentro das casas das pessoas, ou rodas de “cachimbada” em alguns pontos de “força”. Também frequentei a Feira Orgânica Agroecológica Xukuru do Ororubá, que acontece semanalmente na cidade de Pesqueira, e os diversos encontros ocorridos no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá (CAXO da Boa Vista), na Aldeia Couro d'Antas.

Foi uma imersão em que fui afetado (FAVRET-SAADA, 2005) no campo, tanto pela relação com o sagrado quanto pelo engajamento na luta política dos povos indígenas. Ao “estar aqui” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), durante a pesquisa do mestrado, fiz a escuta das entrevistas e das filmagens realizadas, transcrevendo as partes mais importantes para a pesquisa,

além de selecionar as fotos que se relacionavam com este estudo e fazer a exportação de “frames” das filmagens, buscando demonstrar com as imagens os “gestos de construção”.

Em seguida, realizei o processo de textualização dos fenômenos socioculturais observados “estando lá” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), com a tradução dos dados experienciais para um texto escrito antropológico (CLIFFORD, 1998) e a sua interpretação, a fim de elaborar uma “etnografia” (MAUSS, 1926; PEIRANO, 1992).

Por fim, realizei a análise com base nas noções de revitalização e recriação cultural e de tecnologia na qual busquei compreender os “significados do ambiente construído” (RAPOPORT, 1994) que estão presentes nessas construções que fazem parte de um processo mais amplo da sociocriação étnica Xukuru do Ororubá e seu processo atual de revitalização da cultura indígena Xukuru do Ororubá.

Esta dissertação está estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo, uma breve introdução, retrato a problemática percebida que levou ao desenvolvimento da pesquisa; no segundo capítulo, apresento sinteticamente as bases teóricas que orientaram o estudo e que foram utilizadas para compreender os dados levantados na pesquisa de campo; no terceiro capítulo, faço uma breve apresentação do contexto histórico e político do Povo Indígena Xukuru do Ororubá; o quarto capítulo é reservado à descrição de algumas características relevantes sobre a cosmologia e a “visão de mundo” dos Xukurus do Ororubá; o quinto capítulo é o relato etnográfico da construção do *Peji* de Barro com o objetivo de identificar e descrever as tecnologias indígenas de construção; já o sexto capítulo é o relato etnográfico da construção do *Xeker Jeti* (Casa da Cura), igualmente com o objetivo de identificar e descrever as tecnologias indígenas de construção; no sétimo capítulo, são apresentados os “enraizamentos no território”, a partir da apresentação das construções realizadas após as intervenções do *Peji* de Barro e do *Xeker Jeti*; no oitavo capítulo, são apresentadas as considerações finais da pesquisa.

## 2 REFERENCIAL TEÓRICO

### 2.1 Sobre o fazer etnográfico

Este capítulo tem por objetivo resumir algumas abordagens teóricas que orientaram esta pesquisa, discorrendo sobre o fazer etnográfico nos séculos XX e XXI. Nesse sentido, apresento, inicialmente, um breve relato sobre o desenvolvimento da Antropologia e de seu “método etnográfico”, baseado no “trabalho de campo”. Posteriormente, apresento as teorias de alguns autores sobre as “mudanças culturais” a partir de imposições externas da “sociedade envolvente”, que geram diversas “respostas ao sistema mundial”, a partir da “criação” e “recriação” de suas “realidades socioculturais”, na busca de transformar o “real social” em “fato”, sendo investido uma “objetificação” a partir da “materialização”. Ao final, apresento a crise da etnografia a partir da “crise de *conscience*” e proponho caminhos para o fazer etnográfico no século XXI, a partir do “compartilhamento da autoridade etnográfica”.

A disciplina da antropologia se desenvolveu no final do século XIX a partir da corrente evolucionista que buscava montar um esquema evolutivo linear dos diferentes povos do mundo e suas “culturas”. Conforme esse esquema baseado no estágio evolutivo, as sociedades europeias eram consideradas as mais “evoluídas”, porque já haviam passado pelos diversos estágios, como a era da pedra, a era do metal, etc. e os “outros povos” pertenciam a estágios evolutivos mais “atrasados” que o dos europeus e, portanto, ainda estavam a caminho para chegar ao “civilizado europeu”.

Outra corrente da época era a “difusionista”. Seus seguidores acreditavam que as inovações, tanto as tecnológicas quanto as artísticas ou as crenças religiosas, haviam sido criadas em um tempo e local específico, e tinham sido repassadas para as populações vizinhas, a partir da imitação, negociação ou conquistas militares. De acordo com essa corrente, esses movimentos geravam rotas nas quais os pontos de partida eram os locais de criação dessas inovações, que depois eram difundidas pelo mundo.

Durante todo o século XIX, a antropologia foi considerada “antropologia de gabinete”, na qual os antropólogos, em seus gabinetes, recolhiam informações “de segunda ou terceira mão” sobre os povos estudados com base nos relatos de viajantes, autoridades coloniais ou missionários religiosos. O início da mudança desse “*modus operandi*” se deu com a Expedição ao Estreito de Torres, no ano de 1898; contudo, a essa época, “o etnógrafo era mestre em inquirir mais do que observar” (PEIRANO, 1992, p. 05), quando o pesquisador convidava os nativos a

responder suas perguntas, normalmente nas varandas das autoridades coloniais ou em navios em trânsito local.

A forma atual da pesquisa de campo na qual o etnógrafo realiza uma imersão no universo social e cosmológico do “outro”, é relativamente recente, data da década de 1920, quando o mito da pesquisa de campo foi legitimado. Este “mito fundador” da pesquisa de campo foi escrito na introdução do livro “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” por Malinowski, em 1922, que adotou o trabalho de campo etnográfico. Este trabalho de campo tinha por objetivo uma longa estadia no local de estudo e a “observação participante” (MALINOWSKI, 1978), que visa à participação na vida cotidiana juntamente aos nativos, podendo o pesquisador, assim, compreender a língua e os costumes dos povos estudados.

O modelo da “observação participante” e da “interpretação das culturas” foi adotado na primeira metade do século XIX, visando construir “etnografias”, ao invés de longos compêndios de descrição, e institucionalizou a antropologia realizada por *scholars* treinados nas universidades para chegarem ao cerne da cultura mais rapidamente, buscando “testar e fazer teoria a partir da pesquisa de primeira mão”, e na qual “o trabalho de campo estava centrado na experiência do *scholar* que observava/participava” (CLIFFORD, 1998, p. 23).

O trabalho de campo também era considerado como essencial para Marcel Mauss, na França, uma vez que seus estudantes tinham que primeiramente estudar a etnografia e o trabalho de campo como etnólogo, para que depois pudessem dissertar e teorizar sobre os povos estudados a partir da antropologia.

Nos Estados Unidos da América, Franz Boas também visava ao trabalho de campo em seus estudos e na formação de seus estudantes; contudo, focava em expedições de curta duração e um acompanhamento a longo prazo. Esta opção deve ter sido escolhida devido à proximidade com o campo de pesquisa nos Estados Unidos e Canadá, o que não era possível na Europa, devido às longas distâncias entre as “metrópoles” e os povos estudados.

Nos anos de 1960, a proposta estruturalista lévi-straussiana buscava os elementos duradouros e as correspondências estruturais entre sociedades de tipos diferentes para descobrir se existiriam estruturas fundamentais que seriam a “base da Antropologia”, nas quais os “acontecimentos singulares adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais” (CLIFFORD, 1998, p. 32). Neste modelo, “explodia teoricamente as diferenças entre pesquisador/nativo (‘os mitos se pensam em mim’), fazendo do antropólogo um legítimo intermediário desta relação.” (PEIRANO, 1992, p. 7).

Entre os anos de 1950 e 1970, há uma crise de “*conscience* da antropologia” após a “desintegração e redistribuição do poder colonial”, a partir das “teorias culturais radicais”, além

da “reversão do olhar europeu”, realizada pelo movimento da “negritude”. Esta crise levou ao questionamento: se a pesquisa de campo desapareceria pela recusa dos nativos devido ao maior grau de contato com a sociedade envolvente, além do acesso a bens de consumo e da autonomia política. Contudo, para Lévi-Strauss o que interessava à disciplina eram, principalmente, as diferenças, que nunca seriam eliminadas.

No final dos anos de 1960 e início dos 1970, surgem as correntes pós-estruturalistas que negavam essa visão dualista e estruturalista capitaneada por Lévi-Strauss, buscando outras alternativas para a antropologia. Esta corrente se iniciou com os textos “Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações”, de Louis Dumont (1966), e “Pureza e perigo”, de Mary Douglas (1966).

Entre as correntes pós-estruturalistas, está a antropologia simbólica, capitaneada por Clifford Geertz que, a partir de uma influência da semiose na linguística, via a cultura como um texto a ser lido no qual havia um sistema de símbolos e significados compartilhados entre os membros de uma mesma sociedade. Sua antropologia se preocupava com a “descrição densa” que objetiva proporcionar a compreensão das estruturas significantes, ou seja, os significados por trás de atos, como, por exemplo, uma simples piscadela e suas implicações na ação social observada. Assim, é necessário primeiramente apreender os códigos para depois compreender suas implicações.

Geertz, em um dos capítulos do seu livro “O Saber Local” (1998), discorre sobre o “Ponto de vista do nativo”, acerca do qual buscou responder a seguinte questão: “Como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?”. Ele apresentou o seu estudo sobre três povos que estudou e confirmou a possibilidade de se compreender o “ponto de vista do nativo” (GEERTZ, 1998, p. 86).

Marshall Sahlins, na introdução do seu livro “Ilhas de história” (1990), considera que “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico” (*Ibid.*, p. 8) que pode ser modificado; assim, a partir da reprodução prática da cultura, há uma alteração histórica na ação e, por essa razão, “os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais” (SAHLINS, 1990, p. 7). Essa “transformação estrutural” é realizada por “eventos” que são “uma atualização única de um fenômeno geral”, ou uma “realização contingente do padrão cultural”, uma vez que “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (*Ibid.*, p. 7).

O autor complementa que atualmente as “sociedades tradicionais” que os antropólogos habitualmente estudavam foram submetidas a “mudanças radicais” devido à expansão do

capitalismo ocidental e que, em razão de imposições externas, não é mais possível manter a premissa de que o funcionamento dessas sociedades está embasado em uma “lógica cultural autônoma”. Contudo, segundo o autor, é errado afirmar que há uma “ausência de sistema”; na realidade, são sistemas abertos que são capazes de dar “diversas respostas ao sistema mundial”, uma vez que, em alguns casos, o próprio sistema mundial faz “concessões à preservação de culturas satélites enquanto meios de reprodução de capital na ordem dominante europeia” (SAHLINS, 1990, p. 8).

O autor considera que ao adotarmos o ponto de vista dos povos “dominados”, “a riqueza europeia está atrelada à reprodução e até mesmo à transformação criativa da ordem cultural desses povos”; a autonomia das culturas nativas “só é demonstrada pelos enigmas das respostas históricas” (*Ibid.*, p. 8), uma vez que “as questões históricas não são nem longinquamente tão exóticas quanto tais ocorrências possam sugerir” (SAHLINS, 1990, p. 9).

As “mudanças culturais” podem ser induzidas por forças externas, contudo são “orquestradas de modo nativo”, e vêm ocorrendo há milênios, pois as “sociedades primitivas” nunca foram isoladas como os evolucionistas pensavam, houve sempre trocas entre os diversos povos, a partir do confronto ou da cooperação. “A história é construída da mesma maneira geral, tanto no interior de uma sociedade quanto entre sociedades” (*Ibid.*, p. 9).

Para Sahlins (1990, p. 9) a questão maior é “a existência e a interação dual entre a ordem cultural enquanto constituída na sociedade e enquanto vivenciada pelas pessoas: a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade”, na qual “os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos”, pois o simbólico é o sistema e a síntese da reprodução e da variação. Assim, “se a cultura for, como querem os antropólogos, uma ordem de significação, mesmo assim, os significados são colocados em risco na ação”.

Posteriormente há um questionamento sobre o conceito “cultura” como algo total e globalizante e uma clara separação entre o etnógrafo e o informante, que foi iniciado pelo livro *Writing Culture* (1986), editado por James Clifford e George Marcus, como o resultado de um seminário que buscou explorar a elaboração dos textos etnográficos, levantando questões sobre a produção do conhecimento e a questionável objetividade dos relatos etnográficos.

Contudo, para Lila Abu-Lughod, os argumentos apresentados em *Writing Culture* precisariam ser estendidos a uma conclusão mais radical. Em seu texto, nomeado de “A escrita contra a cultura” (*Writing Against Culture*), escrito em 1991 e traduzido para o português em 2018, a autora afirmou que ao invés de se contentar com novas estratégias textuais na etnografia, que reconhecem as qualidades “parciais” e “situadas” dos textos etnográficos, Abu-

Lughod defende estratégias de escrita totalmente contra o conceito “cultura”, o que causou respostas a favor e contra o seu ponto de vista.

Entre as respostas, está o texto de Christoph Brumann de 1999, “*Writing for Culture: Why a Useful Concept Should Not Be Discarded*”, que defende o uso do conceito cultura, contudo, de forma menos totalizante, preferindo utilizar o termo “cultural” ao invés de “cultura”, além de estudar os eventos ou atos pessoais não globalizantes, defendendo que “as pessoas compartilham alguma coisa” e que a cultura expressa a alteridade, “mas não está heterogeneamente distribuída pelas pessoas”, pois em uma mesma “cultura” pode haver diversas variações entre as expressões pessoais.

Roy Wagner (2010, p. 43), em seu texto “A presunção da cultura”, considera que as culturas são “inventadas” pelos antropólogos em “seus próprios atos e experiências”; contudo, “esta explicação somente se justifica se compreendermos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado”. Contudo, uma vez que crescemos na nossa própria cultura, ela não é “realmente visível”, pois “é tomada como dada”, sendo apreendida por meio do “contraste experienciado” com o diferente, e “ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida”. Sendo assim, o autor defende que “há um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (quem vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores)”, havendo uma “antropologia reversa” onde há uma dupla invenção por parte de um “eu” e por parte de um “outro”, considerando que ambos são antropólogos e inventam a cultura, sendo isto possível somente por conta do caráter relativo da cultura.

Edwin Reesink (2020), em seu artigo “A inconstância do mundo: brevíssimos apontamentos sobre identificações socioculturais e seus eixos”, visa oferecer uma sistematização do processo de “classificação sociocultural humana”, discutindo alguns aspectos da “construção social da realidade” a qual nomeia de “sociocriação da realidade sociocultural”. O autor considera que essa “realidade sociocultural” está sempre sendo criada e re-criada devido à “inconstância do mundo” e busca discutir a classificação social no sentido geral, além de oferecer um quadro sinóptico da “identificação e seus eixos de contínuos”.

O autor pretende, ainda, oferecer uma sistematização do processo da “classificação sociocultural humana”, a partir de um “itinerário teórico seletivo” que reúne alguns apontamentos que discutem aspectos de “onde e como conhecer a ‘realidade’ concreta, a chamada ‘construção social da realidade’, e, em particular, as características das categorias sociais classificatórias das pessoas” (REESINK, 2020, p. 256). O objetivo do autor é oferecer

uma brevíssima revisão da literatura antropológica e filosófica sobre este assunto e organizá-los de forma acessível em um único texto.

O texto tem como fio condutor a “unicidade e impermanência da realidade: da pessoa e do coletivo” e “a relação entre ambos”, presente na “inconstância do mundo em todas as suas facetas” (REESINK, 2020, p. 259). Esta unicidade é vista em Descartes, no desejo de mostrar a irreduzibilidade do ego, contudo, atualmente há uma dupla visão deste “ego corporal”, na qual “de um lado ‘indivíduos’ no sentido fisiológico, e, do outro, de ‘pessoas’, no sentido da ‘construção social’ da pessoa” (REESINK, 2020, p. 260). Entretanto, o autor considera que essa “oposição é inexistente”, mas, para haver uma categorização, “há de haver um limite e uma separação”. Para o autor, o corpo é uma “unidade relativa” que deriva de uma genética ou de um “transcurso epigenético”, no qual “a interação permanente entre o desenrolar do programa genético e o inevitável e necessário ambiente, social, físico e biológico gera as possibilidades e restrições do desenrolar contínuo do ser humano” (*Ibid.*, p. 260), gerando, assim, um ser “cognitivo-social inconstante e sempre em mutação”, havendo uma fluidez nas interações ambientais e genéticas.

Assim, durante toda a vida, desde antes da concepção até o momento corpóreo final, há interação, podendo-se afirmar que “tudo é, por assim dizer, interação”, que forma uma teia na qual são formados não só o “indivíduo” e uma “pessoa”, mas também um “corpo pessoal”, ou uma “pessoa corporal”, em interação permanente, gerando mudanças constantes, que é a “inconstância da pessoa” (REESINK, 2020, p. 260).

Considerando-se que o corpo humano é único, devido à unicidade do DNA, cada pessoa é um “ser único” com um “programa genético singular”. Além disso, durante a interação entre a “codificação genética” e o ambiente, durante a sua trajetória de vida, esta singularidade é expressada, pois mesmo gêmeos se diferenciam geneticamente, observando-se, assim, que essa unicidade pelo lado corporal é constituída no percurso do tempo e “sob influência do grupo de pessoas” nas quais as interações transformam “um ser humano potencial em um ser humano real”. Há, assim, um paradoxo, pois a “unicidade” é criada na interação do ser em formação com o meio e os seus semelhantes, uma vez que “sem um grupo não se desenvolve um ser humano em um ser humano” (REESINK, 2020, p. 260).

Consequentemente, esta “sociocriação” é corporal e individual e, a partir do patrimônio genético e da trajetória de vida única, produz uma “sociogenética”, ou seja, “um corpo único, dotado de uma capacidade e expressão sociocultural única” (*Ibid.*, p. 260). Esta unicidade pessoa-corpo é expressa em uma aprendizagem única do “ser sociocultural humano”, tanto do seu “próprio ser” quanto na “teia de relações em que se movimenta e em que interage”,

devendo-se examinar a “multiplicidade imensa das variações interativas”, pois “o que realmente conta é a ‘interação’” (REESINK, 2020, p. 261).

Reesink (2020, p. 261) explica que há uma proposição atualmente consolidada de que “há uma prática linguística única para cada pessoa”. Sendo assim, alguns linguistas, em particular, os sociolinguistas, consideram que “qualquer limite para marcar um dialeto, socioleto, ou língua, constitui uma prática sociocultural, e não é um dado linguístico em si”. Isso nos leva à noção de “ideoleto”, em que, em um indivíduo, há a variação de uma língua única. Contudo, o autor considera que “é forçoso concluir, qualquer ser humano é um falante de um socioleto único, ou seja, um praticante único de um ideoleto”. Ele complementa dizendo que “corpo, cultura e língua coincidem”, e nesta visão a prática conjunta e inter-relacionada transforma cada ser humano em um “ser único”.

Considerando que esta unicidade é paradoxalmente “totalmente dependente” das “relações circundantes”, pois para a formação e a realização do “ser humano” há um entrelaçamento de uma “teia de interações” na qual a “teia de significados” de Geertz (*apud* REESINK, 2020, p. 261), somente se realiza na “teia de interações significadoras”, há uma dependência total numa “multiplicidade de dependências” ou “interdependências”, a partir dos “fluxos pelas linhas de trocas que mantém com outros seres humanos”, estando essa “individualidade” sempre relacionada a uma “coletividade” (REESINK, 2020, p. 261).

Deste modo, nossa realidade é permanente e coletivamente pensada e repensada formando a “construção social da realidade” (BERGER; LUCKMAN *apud* REESINK, 2020) ou, segundo Reesink (2020), a “sociocriação da realidade”, havendo uma dialética imprescindível entre o “um” e o “outro” que pode, assim, com base em uma finalidade metodológica, partir da “pessoa” individual e examinar como se constroem suas relações classificatórias cogno-afetivas, para compor uma configuração de um conjunto de coletividades de todo tipo.

Contudo, devemos lembrar que são as “coletividades enquanto agregados sociais” que comandam o processo de confirmação e contestação, assim como a “transformação dos limites”, independentemente da natureza sociocultural dessas “unidades linguísticas e socioculturais”.

Por outro lado, essa criatividade é ao mesmo tempo pessoal e coletiva e, por isso, o autor considera que se trata da “sociocriação sociocultural da realidade sociocultural” e que a ela é simultaneamente inovadora e conservadora, expressando-se por vias de uma “recriação constante” e permitindo “uma quantidade quase infinita de mundos socioculturais” ou, utilizando o conceito clássico, “culturas” geradas pela “etnocratividade intrínseca humana”.

Reesink (2020) considera que Wagner tinha toda razão em chamar esse tipo de processo de “invenção”; contudo, complementa que nunca se cria algo do inteiramente nada, chamando, assim, esse processo de “recriação” para melhor caracterizá-lo.

No processo de tornar o “real social” um “fato”, “um ‘real’ incontornável” e recriado o tempo todo, a realidade social está sendo “objetivada”, valendo-se de uma “reificação” na qual é investida uma concretude, uma “materialização” ou um “concreto impositivo”, observando que: “O processo mais fundamental em todo e qualquer coletivo humano consiste em transformar o que é transitório impermanente, e resultante da própria interação social em uma realidade sociocultural ‘concreta’ e concebida como ‘realmente’ objetivamente real” (REESINK, 2020, p. 264).

Este processo “humano geral da humanidade” de constituir o “real”, o autor chama de “realização”, em que se busca “tornar real” e no qual os humanos realizam nas suas interações “a realização do seu mundo específico”. Contudo, vale a pena lembrar que “a categorização do mundo implica exatamente uma simplificação”, assim como uma “fixação e cristalização radical da diversidade da realidade que se encontra em fluidez constante”. Por essa razão, alguns autores consideram que “categorias bem escolhidas possibilitam pensar eficientemente sobre o real e analisar e compreender seus padrões” (*Ibid.*, p. 264).

Conclui-se que o que faz o ser humano ser único é a realização da “categorização” e “uma capacidade enorme de generalização e abstração”, numa “procura mental ativa para conceber padrões significativos com que se simplifica o real”, visando normalmente “o objetivo social de não perder algo da sua essência”, uma vez que o “descontínuo na fluência real” é “demasiadamente efêmero”, o que causa uma inevitável “perda de informação”, mas com ganho na “eficiência necessária para agir em um mundo em que a percepção, concepção e reação aos outros seres sejam condição absoluta para continuar vivo e se reproduzir” (REESINK, 2020, p. 264).

Outra discussão na antropologia foi gerada pelo “movimento contra a etnografia”, do qual faz parte o texto “*Against Ethnography*”, de Nicholas Thomas, publicado no ano de 1991, no qual o autor defende que a etnografia precisa passar por uma revisão de seus conceitos fundantes, antes de dar conta dos temas como nacionalismo e sincretismo, visto que considera a etnografia como um método inteiramente “exotista”, politicamente censurável e cientificamente inviável, porque, para o autor, a observação direta não forneceria ferramentas analíticas capazes de engajar os casos específicos a discussões conjunturais amplas.

A esse texto Mariza Peirano responde em “A Favor da Etnografia”, publicado no ano de 1992, em que considera que o movimento contra a etnografia é uma relembração da década

de 1930, “quando, então como agora, via-se um perigo na saturação dos textos etnográficos” (PEIRANO, 1992, p. 2).

A autora nos apresenta como exemplo os escritos de Geertz (*apud* PEIRANO, 1992) sobre o fazer etnográfico, além de demonstrar como são construídos os textos etnográficos que, em seu início, chamaram a atenção como novidade na antropologia, mas ainda ecoam preocupações do início do século XX, trazendo uma nova faceta substantiva para os velhos problemas de *verstehen* (entender ou compreender), ao dar atenção tanto à descrição dos processos culturais quanto às análises criadas pelos antropólogos.

Segundo Peirano (1992), observa-se também que na antropologia, de Malinowski a Geertz, passando por Levi-Strauss, havia uma preocupação com a consciência crítica na representação de outros povos e outros lugares, pois “a antropologia tem como projeto formular uma ideia de humanidade construída pelas diferenças”, a partir do contraste dos “conceitos ocidentais” (tanto os teóricos quanto os de senso comum) com os “conceitos nativos”, havendo um *feedback* entre pesquisa e teoria, o que constitui o procedimento básico do conhecimento científico em geral.

Contudo, a autora assume uma dimensão mais dramática na antropologia, devido à pesquisa nessa área ter como característica a “pesquisa de campo”, em que reside a questão principal. Para a autora, a pesquisa de campo, assim como outros fenômenos sociais, é ao mesmo tempo “mito” e “evento histórico” no desenvolvimento da antropologia. Ela foi desenvolvida como “método” por excelência da disciplina, mas também é considerada como “rito de passagem” na formação dos especialistas, ou ainda, meramente como “técnica” de coleta de dados, sendo a pesquisa de campo o procedimento básico da antropologia há um século.

Atualmente, após um século de práticas em pesquisa de campo, parece haver um consenso de que os dados de pesquisa não são apenas “observados”, pois eles oferecem a possibilidade de que se possa revelar no pesquisador:

Aquele ‘resíduo’ incompreensível que é potencialmente significativo, entre as categorias nativas apresentadas pelos informantes e a observação do etnógrafo, que muitas vezes é inexperiente na cultura estudada e apenas familiarizado com a literatura teórico-etnográfica da disciplina. (PEIRANO, 1992, p. 7)

Sendo assim, “as impressões de campo não são, portanto, apenas recebidas pelo intelecto, mas exercem um verdadeiro impacto na personalidade total do etnógrafo” (*Ibid.*, p. 7-8) ou, como diria Favret-Saada, em que ele é “afetado” (2005), porque o etnógrafo se comunica com diferentes culturas em sua experiência, que não se reduz como uma mera

“ilustração” no texto etnográfico. O texto antropológico é resultado da combinação de uma ambição universalista da disciplina com a singularidade dos dados detectados pelo pesquisador em um contexto etnográfico específico.

Com isso a “pesquisa de campo” na pesquisa antropológica não se limita a uma técnica de coleta de dados, mas a um “procedimento com implicações teóricas específicas” (PEIRANO, 1992, p. 8), uma vez que “técnica e teoria não podem ser desvinculadas”, pois “a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada a partir da pesquisa etnográfica”, baseada no confronto entre os conceitos estabelecidos na teoria e no senso comum que o pesquisador leva ao campo com a observação entre os nativos que estuda.

A suposição de que a etnografia possa apenas reproduzir os chamados “diálogos etnográficos empíricos” (PEIRANO, 1992, p. 10), aos quais Geertz ironicamente chamou de “*words, the whole words, and nothing but the words*” (1988, p. 96, *apud* PEIRANO, 1992) é considerada por Peirano como ingênua “dentro do pressuposto da universalidade da experiência humana” (1992, p. 10), pois que a antropologia e a pesquisa de campo se baseiam na alteridade e no confronto das diferenças com o outro.

Para Evans-Pritchard (1972), essas diferenças promoviam impacto na personalidade do pesquisador, contudo elas não eram percebidas uma a uma como traços distintos, mas surgiam como totalidades tanto cosmológicas quanto ideológicas e sociológicas.

Peirano (1992, p. 13) afirma que “existe uma vasta e atual literatura sobre pesquisa de campo na antropologia, contudo, pouco se fala sobre a ‘magia’ da pesquisa de campo, uma vez que há um impacto profundo da pesquisa de campo no etnólogo”.

Outro aspecto que é visto como *tabu* entre os antropólogos é a conversão religiosa de vários antropólogos que, durante as suas carreiras, se converteram às crenças dos povos estudados, o que parece indicar que a antropologia pode favorecer uma “reestruturação da visão de mundo desses pesquisadores” (PEIRANO, 1992, p. 13), sobre o que a autora questiona: “Até que ponto tal fato resulta do impacto da pesquisa de campo e suas consequências é uma questão em aberto”, uma vez que não existem depoimentos sobre essas conversões. Victor Turner confessa em uma introdução que: “Eu não estava imune aos poderes simbólicos que eu invoquei na investigação de campo” (TURNER, 1975, p. 31, tradução nossa).

Assim como M. N. Srinivas que afirmou que os antropólogos são *thrice-born*, ou seja, nascem uma vez a mais que os brâmanes hindus, que são *twice-born* uma vez que: “os antropólogos deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo se familiarizado ao exótico, exotizam sua cultura familiar onde sua identidade social renasce” (SRINIVAS *apud* TURNER, 1975, p. 32).

Para Peirano, talvez os mistérios sejam uma condição própria da pesquisa etnográfica, por isso não são esclarecidos, considerando que a pesquisa de campo deve ter uma obrigação com o lado científico, correspondendo ao lado sistematizante e generalizador da antropologia. Entretanto, para a autora, é necessária a “incompletude da pesquisa que poderá servir de indicação, quem sabe, para se desvendar uma 'nova faceta' para esta rodada de repetições históricas” (PEIRANO, 1992, p. 14).

A autora considera que “as etnografias constituem mais que os sistemas teóricos que elas suscitam”, e que são “a verdadeira herança da antropologia”, e acrescenta: “Darcy Ribeiro também confirmou: seus diários de campo sobreviveriam a todas as teorias que ele propôs, no seu entender, exatamente para serem refutadas”. Essa ideia está de acordo também com “Frazer, quando este notou a perenidade dos dados etnográficos em contraste com o caráter efêmero das conquistas teóricas” (*Ibid.*, p. 14).

Contudo, devemos ter cautela para não “fortalecer o estereótipo empirista que a sociologia e a ciência política têm da antropologia”. Mas podemos considerar que os “dados etnográficos frequentemente são alvo de reanálises na disciplina”, o que não é comum nas outras ciências sociais. Essa reanálise se dá normalmente quando “outro antropólogo descobre um ‘resíduo’ inexplicado nos dados”, o que permite realizar uma nova “configuração interpretativa” ou uma reanálise a partir de outras orientações interpretativas (PEIRANO, 1992, p. 14).

Como conclusão, Peirano apresenta duas notas as quais considera provocadoras: “primeiro, de que toda etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais”, na qual os dados não sejam utilizados apenas para “esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico” (PEIRANO, 1992, p. 14-15). A autora acrescenta que “haverá sempre a ocorrência de novos indícios”, uma vez que “dados falarão mais que o autor, e que permitirão uma abordagem diversa”, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, “a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo menos com respeito à totalidade do experimentável”. Some-se a essas características das línguas nativas a preocupação com a diferença, que frequentemente se transforma no “exótico”, e “haverá sempre mais informações que as necessárias para um relato etnográfico apenas correto” (PEIRANO, 1992, p. 15).

A segunda provocação está na ideia de que, então, “a reanálise de um corpo etnográfico é medida e prova da adequação e qualidade da etnografia e não, como uma apreciação imediata de senso comum poderia indicar” a incapacidade analítica do pesquisador. Em suma, “rigor analítico” e “ruído” etnográfico não são incompatíveis na antropologia. Constatando assim que

a “antropologia é a disciplina dos artesãos, microscópica e detalhista e que reconhece, na sua prática cotidiana, a temporalidade das explicações. Ela dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da “eterna juventude das ciências sociais” (PEIRANO, 1992, p. 15).

James Clifford, em sua obra “Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX”, publicada em português no ano de 1998, apresenta um capítulo intitulado “Sobre a Autoridade Etnográfica”, no qual o autor discorre sobre o processo de “formação e desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX” (CLIFFORD, 1998, p. 18), e em que categoriza a autoridade etnográfica em 4 modelos: o experiencial, o interpretativo, o dialógico e o polifônico.

O autor avalia que os contornos da teoria da autoridade etnográfica são problemáticos, “uma vez que a prática de representação intercultural está hoje mais do que nunca em xeque” (CLIFFORD, 1998, p. 18) após a “crise de *conscience* da antropologia” devido ao status liberal no contexto da ordem imperialista.

Isso gerou uma mudança de perspectiva, na qual o Ocidente não é mais caracterizado como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, gerando assim um mundo de etnografia generalizada no qual devido à expansão dos meios de comunicação e à influência intercultural, “as pessoas interpretam os outros e a si mesmas numa desnorteante diversidade de idiomas” (CLIFFORD, 1998, p. 18), a qual o teórico Michael Bakhtin (1981) chamou de “heteroglossia”.

Um dos dilemas atuais é a preocupação para que a escrita etnográfica não seja inteiramente reducionista com o uso de dicotomias e essências, havendo a preocupação para “evitar representar ‘outros’ abstratos e a-históricos”. Este processo vem da busca de diferentes povos para formar imagens complexas uns dos outros, além de observar as “relações de poder e conhecimento que os conectam”. Essas imagens são elaboradas a partir da crítica aos “modos de representação colonial”, demonstrando as relações históricas específicas de “dominação” e “diálogo” (CLIFFORD, 1998, p. 19).

Clifford (1998, p. 20) considera o “trabalho de campo etnográfico” como um “método notavelmente sensível”, uma vez que a observação participante “obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução”, pois esse processo necessita de “um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e de conversação, e frequentemente um ‘desarranjo’ das expectativas pessoais e culturais”.

O autor explica que há o “mito” do trabalho de campo no qual a experiência real cercada pelas contingências raramente consegue sobreviver a esse ideal, mas a etnografia mantém um

“status exemplar”, devido a um “intenso envolvimento intersubjetivo”. O trabalho de campo foi durante muito tempo associado à disciplina da antropologia que buscava ser uma ciência totalizante e singularmente ocidental, porém essas associações não são necessariamente permanentes, pois “os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses” (CLIFFORD, 1998, p. 20)

O autor considera que o debate político-epistemológico sobre a escrita e a representação da alteridade está relacionado ao desenvolvimento da ciência etnográfica. A atual crise ou dispersão da autoridade etnográfica está relacionada à prática da pesquisa de campo que foi concebida entre os anos de 1900 e 1960, e a estabeleceu como norma para as antropologias americanas e europeias nas quais “o trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos” (*Ibid.*, p. 20) ou seja, o outro, não europeu ou norte-americano.

A partir disso, Clifford (1998, p. 21) afirma que “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita”, e que “esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para o textual”, sendo este processo complicado devido a “ação de múltiplas subjetividades, além de constrangimentos públicos que estão acima do controle do escritor”.

Com base nessas novas experiências, novas versões da oficina de escrita de Lafitau estão surgindo, e com isso novos paradigmas de autoridade, que não estão mais relacionados com personagens transcendentais, quase como uma deidade, ou o “Homem e a Cultura” que eram o foco do século XX. O que se mantém é “a imagem desbotada do antropólogo num espelho” (CLIFFORD, 1998, p. 22), na qual várias vozes heteroglotas, o ruído da escrita de outras penas, canetas ou teclados, e o diálogo horizontal com os interlocutores quebram o silêncio da oficina etnográfica.

Para Clifford, se a observação participante for entendida de modo literal como uma fórmula, ela é paradoxal e enganosa, “mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação” (CLIFFORD, 1998, p. 32).

Posto isso, o que acontece no campo é um “aprendizado de linguagem” em seu sentido mais amplo, com a criação de uma “esfera comum” que é estabelecida e reestabelecida “a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os ‘fatos’, ‘textos’, ‘eventos’ e suas interpretações serão construídas” (CLIFFORD, 1998, p. 34), podendo ser encarada como “a construção de um mundo comum de significados” (*ibid.*), uma vez que “a etnografia é a interpretação das culturas” (CLIFFORD, 1998, p. 38).

Na atualidade a escrita etnográfica “está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade e os informantes”, visto que “grande parte da escrita de Malinowski foi realizada a partir de textos ditados por trobriandeses, sendo o papel do antropólogo a inscrição física” (CLIFFORD, 1998, p. 46).

Para Clifford (1998, p. 46), Malinowski foi um complexo caso de transição, no qual “suas etnografias refletem uma coalescência ainda incompleta da moderna monografia” (*ibid.*), pois se “por um lado foi centralmente responsável pela fusão de teoria e descrição na autoridade do pesquisador de campo profissional, por outro lado, ele incluiu material que não sustentava diretamente sua nítida perspectiva de interpretação”, o que o torna um texto aberto e sujeito a múltiplas interpretações. Contudo, Peirano (1992) considera que uma boa etnografia deva ter mais material etnográfico do que o interpretado, para ser posteriormente reinterpretado, sendo isso uma qualidade.

Assim como não há unidade em uma cultura, sendo ela “concretamente, um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não membros, de diversas facções”, o mesmo acontece com uma “língua” na qual há “a interação e a luta de dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos etc.” (CLIFFORD, 1998, p. 47), ou até os “socioletos”, como expõe Reesink (2020).

Os etnógrafos têm evitado atribuir crenças, pensamentos e sentimentos aos indivíduos, contudo, não hesitam em atribuir estados subjetivos a culturas. Clifford (1998, p. 20) questiona “a habilidade do pesquisador de campo em habitar as mentes nativas”, pois isso sempre suscita dúvidas e “isto é um problema permanente, não resolvido, do método etnográfico”.

Para Clifford (1998, p. 48), o trabalho de Turner sobre os *Ndembu* é um bom exemplo de polifonia, sendo considerado “um exemplo revelador”, no qual vale a pena investigar como “um caso de interação entre a exposição monofônica e a polifônica”, pois que as etnografias de Turner “oferecem retratos soberbamente complexos dos símbolos, rituais e crenças Ndembu”.

Além disso, os trabalhos de Turner dão “um lugar visível às interpretações nativas dos costumes, expõem concretamente esses temas do dialogismo textual e da polifonia”, e que para realizar a encenação do discurso nativo numa etnografia, “o necessário grau de tradução e familiarização são complicados problemas práticos e retóricos” (CLIFFORD, 1998, p. 50).

Vários antropólogos reconhecidos descreveram os “etnógrafos indígenas” com quem eles “dividiram, em algum grau, uma visão distanciada, analítica e mesmo irônica dos costumes”. Esses indivíduos foram bastante valorizados pelos antropólogos, pois eles entenderam “o que implica uma atitude etnográfica diante da cultura” (CLIFFORD, 1998, p. 50). Auxiliando assim a “inventar a cultura”, como Roy Wagner (2010) chamaria.

Clifford (1998, p. 51) considera importante o impacto metodológico da coletânea de Casagrande, sendo ele percebido na atualidade, principalmente em relação à “produção dialógica dos textos e interpretações etnográficas”.

A atual crise na autoridade etnográfica revela o que está por trás das obras dos autores, possibilitando a alteração do “modo como elas podem ser lidas”, sendo a etnografia uma “atividade plural e além do controle de qualquer indivíduo” (*Ibid.*, p. 51).

Para contornar essa crise, é cada vez mais comum “realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico”, a partir da citação dos informantes extensa e regularmente. Contudo, “esta tática apenas começa a romper a autoridade monofônica. As citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores” (CLIFFORD, 1998, p. 51).

Uma polifonia mais radical pode ser feita a partir da representação dos nativos e o etnógrafo com vozes diferentes, mas, para o autor, isso apenas “deslocaria a autoridade etnográfica”, pois o texto continuaria a ser feito por “um só autor de todos os discursos presentes” (*Ibid.*, p. 51), ao qual Bakhtin (1981) chamaria de “heteroglossia domesticada”, assim como é feito em um romance.

Devemos entender que os informantes são pessoas reais e indivíduos específicos, cujos nomes devem ser citados e cujas intenções são sobredeterminadas, sendo as “suas palavras, política e metaforicamente complexas”. Suas palavras devem ser alocadas num “espaço textual autônomo” e “transcritas de forma suficientemente extensas”, podendo, assim, as declarações nativas fazerem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo tenha organizado, e com isso “a etnografia ser invadida pela heteroglossia” (CLIFFORD, 1998, p. 52).

Surge, assim, uma “estratégia textual alternativa”, a qual Clifford (1998, p. 52), considera como uma “utopia da autoria plural”, na qual é atribuída o status de escritores aos colaboradores, não somente como enunciadores independentes. O autor a considera utópica por dois motivos: primeiro, por haver, em sua época, “poucos experimentos recentes de trabalhos de múltiplos autores”, e que parecem requerer “como uma força instigadora, o interesse de pesquisa de um etnógrafo que no fim assume uma posição executiva, editorial”.

Além disso, a estratégia da alteridade de “dar voz” ao outro não seria plenamente transcendida, até porque os nativos já possuem suas vozes, então estamos buscando como “trazer a voz”. O segundo motivo está relacionado à dificuldade no mundo ocidental em se aceitar uma “autoria plural”, cujo padrão textual normalmente é organizado pela “intenção de um único autor” (CLIFFORD, 1998, p. 52, o que é uma poderosa imposição da crítica à escrita etnográfica).

Contudo, o autor considera que são observados experimentos que demonstram movimento nessa área, na qual os antropólogos têm buscado cada vez mais partilhar os seus textos e as folhas de rosto dos seus livros com os seus “colaboradores nativos”, não sendo o termo “informante” mais considerado como adequado, se é que já foi algum dia.

Um exemplo é o livro de Ralph Bulmer e Ian Majnep, *Birds of my Kalam country* (1977), no qual são utilizados tipos de letras diferentes para distinguir as contribuições justapostas do etnógrafo e dos nativos de Nova Guiné (BULMER; MAJNEP, 1977). Outra importante referência é o *Piman shamanism and staying sickness (Ka:cim Munkidag)*, um estudo de 1974 produzido coletivamente no qual constam na folha de rosto 4 autores, entre eles, 3 indígenas da etnia Papago: Donald M. Bahr, antropólogo; Iuan Gregorio, xamã; David I. Lopez, intérprete; e Albert Alvarez, que assina como editor. Este livro tem por objetivo “transferir a um xamã, tanto quanto possível, as funções normalmente associadas à autoria” (BAHR *et al.*, 1974, p. 7 *apud* CLIFFORD, 1998, p. 53). O livro adota um determinado estilo explanativo no qual o próprio xamã realiza as interpretações e explicações, além de julgar o que é importante ou não para o texto, havendo a separação das vozes de Gregorio e de Bahr “na transição das enunciações individuais para as generalizações culturais” (CLIFFORD, 1998, p. 53).

Além de tudo que já foi exposto, este livro contribuiu para a invenção literária dos Papago, uma vez que o linguista Alvarez “corrigiu as transcrições e traduções atentando para seu uso no ensino da língua Piman, utilizando uma ortografia que ele desenvolvera com este propósito” (CLIFFORD, 1998, p. 53), tendo este trabalho auxiliado em relação à própria cultura local.

Esta ruptura da autoridade monológica faz com que “as etnografias não mais se dirijam a um único tipo geral de leitor”, pois a “consciência ‘etnográfica’ não pode mais ser considerada monopólio de certas culturas e classes sociais no Ocidente” (CLIFFORD, 1998, p. 54), o que gera uma multiplicação das leituras possíveis.

Mesmo que nas etnografias não haja a transcrição dos textos em língua nativa, os leitores indígenas irão “reconhecer e decodificar diferentemente as interpretações e o conhecimento nativo textualizados” (CLIFFORD, 1998, p. 54). Mesmo nos textos de Malinowski, os leitores trobianeses podem considerar as interpretações equivocadas ou cansativas, mas podem “considerar seus exemplos e extensas transcrições evocativas” (*Ibid.*, p. 54). Ao invés do que é feito nas etnografias clássicas, em que só é possível “captar os significados que o pesquisador deduz a partir dos fatos culturais representados” (*Ibid.*, p. 54),

havendo na autoridade polifônica um olhar “com renovada simpatia para compêndios de textos em língua nativa” (CLIFFORD, 1998, p. 55).

A partir dos recentes questionamentos sobre “estilos coloniais de representação”, vêm se construindo na atualidade novas possibilidades de leitura e de escrita das descrições culturais. Todos os modelos de autoridade estão imbuídos de “pressupostos políticos e epistemológicos” que o escritor etnográfico não pode mais se permitir ignorar.

Entre os modelos de autoridade: experimental, interpretativo, dialógico e polifônico, nenhum é obsoleto ou puro, e todos estão disponíveis para todos os escritores de textos etnográficos, tanto os ocidentais quanto os não ocidentais, assim como esses modelos são encontrados de forma discordante em cada etnografia. Contudo, para Clifford (1998, p. 54), “a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade”, o seu argumento é que “essa imposição de coerência a um processo textual sem controle é agora inevitavelmente uma questão de escolha estratégica”.

O autor finaliza o texto considerando que tentou “distinguir importantes estilos de autoridade na medida em que se tornaram visíveis nas décadas recentes”, concluindo que “se a escrita etnográfica está viva, como acredito que esteja, ela está em luta no limite dessas possibilidades, ao mesmo tempo que contra elas” (CLIFFORD, 1998, p. 55).

A partir das teorias dos autores debatidos no texto, chegamos à conclusão de que, com fundamento em Sahlins (1990), as culturas estão sempre em eterna renovação pelas “mudanças culturais”, pois a partir da reprodução de suas práticas culturais, há uma atualização histórica e que, mesmo nas sociedades em extremo contato com o “sistema mundial”, as respostas locais têm enorme diversidade, uma vez que cada povo responde diferentemente e teve contatos diferentes.

No que toca a Reesink (2020), a “construção social da realidade” está em constante transformação devido a uma eterna “criação” e “recriação” sociocultural, à qual chama de “sociocriação da realidade sociocultural” devido à “inconstância do mundo”, em que as individualidades “individuais” e “coletivas” estão se “construindo socialmente”, a partir da interação com o ambiente social, físico e biológico, gerando um ser “cognitivo-social” em constante mutação, pois a recriação constante permite “uma quantidade quase infinita de mundos socioculturais”, ou utilizando o termo clássico “culturas”.

Na opinião de Peirano (1992), devemos continuar a utilizar a etnografia como um conceito útil, a partir de suas metodologias e da escrita etnográfica, sendo esta uma das bases do conhecimento antropológico, um estilo literário criado para responder às necessidades da disciplina a partir da descrição e interpretação das culturas. Contudo, para a autora, a boa escrita

etnográfica deve apresentar mais descrição do que interpretação, uma vez que as interpretações são temporárias, mas os registros dos dados ficam eternizados e podem ser reinterpretados a partir de outras orientações interpretativas.

Clifford (1998) considera que é essencial para a antropologia a autoridade etnográfica, a qual demonstrou a sua transformação ao longo do século XX. O autor considera que nenhum dos quatro tipos de autoridades definidas por ele são puras ou obsoletas, contudo, devido à “heteroglossia” atual, as etnografias têm sido “invadidas” por outras vozes, quebrando o silêncio das oficinas etnográficas, além de a etnografia estar sendo lida e debatida por diferentes pessoas, de diferentes classes sociais e origens.

Acrescentamos que as “estratégias textuais alternativas”, como a “autoria plural”, que Clifford (1998) em sua época considerava como uma utopia, têm se tornado uma realidade no século XXI. A partir de textos como “A queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), que dividem conjuntamente a autoria do livro, além do acesso dos indígenas às tecnologias de produção de textos, que possibilitou a autoria em textos como “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”, escrito pelo indígena Ailton Krenak (2019), ou a formação acadêmica dos indígenas como antropólogos, como, por exemplo, o texto “Algumas reflexões sobre Antropologia nativa: trajetória acadêmica de um pesquisador Fulni-ô”, de Romério H. Z. Nascimento e Wilke T. de Mello (2018), o segundo, um indígena antropólogo do povo Fulni-ô.

Essa formação acadêmica possibilitou a realização de críticas à academia antropológica realizada por indígenas antropólogos, como, por exemplo, o texto: “Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena”, de Gersem Luciano Baniwa (2019), no qual o autor expressa a sua dificuldade de diálogo com seus pares, os “outros antropólogos”; e “Wai-Mahsã: Peixes e Humanos: um ensaio de Antropologia Indígena”, a dissertação de João Paulo Lima Barreto (2013), um indígena da etnia Wai-Mahsã, que refuta a teoria anteriormente gerada por antropólogos que diziam que, nas concepções do seu povo, “peixes eram gente”; contudo, o autor explica que esta tese foi gerada a partir de um erro de tradução.

Acredito que o trabalho do antropólogo deva se aproximar cada vez mais com o diálogo e a coprodução de textos juntamente aos nossos colaboradores indígenas, além de, como disse Clifford (1998), nos acostumar a partilhar os nossos textos e as folhas de rosto dos nossos livros com os nossos “colaboradores nativos”, construindo conjuntamente textos que representem o mais fielmente possível o “ponto de vista do nativo”. Contudo, como demonstra o artigo de Reesink sobre a “inconstância do mundo”, a antropologia também possui outras preocupações que ultrapassam a “visão dos nativos”.

## 2.2 Sobre Tecnologia, Tecnografia e Ambiente Construído

Não obstante os conceitos apresentados sobre etnografia, recriação, cultura e autoridade etnográfica, este subcapítulo tem como objetivo apresentar uma pequena seleção de alguns autores e conceitos, referentes à tecnologia e à antropologia da técnica, a partir de obras representativas que orientaram e auxiliaram esta pesquisa, e serviram de base à identificação e descrição das tecnologias de construção presentes entre os indígenas Xukuru do Ororubá. Posteriormente é feita a análise dos significados por trás dos ambientes construídos estudados.

O estudo da tecnologia faz parte de uma história recente, do final do século XIX. A partir dos Enciclopedistas, destacam-se os estudos realizados no Museu Pitt Rivers em Oxford, no Museu Horniman no subúrbio de Londres e no Museu de Colônia, que oferecem excelentes exemplos da história da tecnologia. Contudo, esses estudos foram abandonados pelos antropólogos e etnólogos do começo do século XX.

Um marco na retomada desses estudos sobre tecnologia é realizado por Marcel Mauss em 1926, em seu livro “Manual de Etnografia”, publicado originalmente no ano de 1926, que teve por objetivo responder a questões práticas de como se “deve aprender a observar e classificar os fenômenos sociais”, e apresenta as instruções necessárias para “construir cientificamente os arquivos das sociedades estudadas” (MAUSS, 2006, p. 4). Para o autor, a ciência etnológica tem como objetivo a observação das sociedades e o reconhecimento dos “fatos sociais”, que devem ser registrados a fim de preparar documentos que ofereçam o máximo de precisão e completude. Para o estudo da “tecnologia” devem ser observados os “fatos técnicos”, que possuem a mesma relevância dos “fatos sociais”.

Mauss (2006) considerou que as teorias apresentadas em seu livro teriam a real função de auxiliar a pesquisa para um “objetivo de verificação”, que nos permitiria investigar e compreender os fatos, devendo o pesquisador, anteriormente à ida ao campo, realizar o levantamento bibliográfico sobre o que já é conhecido das pesquisas anteriores para, em sua pesquisa, trazer à tona o que ainda é desconhecido.

Para o autor, “os fatos sociais são antes de tudo históricos, portanto, irreversíveis e irrevogáveis”, sendo o fenômeno social “a regra ideal”, podendo, assim, haver diferença entre o “fato” e a “norma” (MAUSS, 2006, p. 4). Ou seja, assim como Sahlins (1990), Mauss já considerava que na reprodução da cultura pode haver diferenças entre os fatos observados e a norma estabelecida, havendo diferenças entre o que é visto e o que é o padrão da cultura observada.

Entre os princípios de observação, Mauss (2006) considera que se deve buscar uma “objetividade na observação e na exposição”, expondo tudo o que é conhecido, evitando hipóteses as quais considera desnecessárias e muitas vezes perigosas. Para o autor, o texto deve buscar uma completude e não esquece nenhum detalhe, sendo necessário não só descrever algo, mas proceder a uma análise aprofundada, em que ficará marcado o valor do pesquisador, devendo a escrita buscar clareza e sobriedade na apresentação dos fatos observados.

Sobre os “métodos de observação”, Mauss (2006) os divide em dois. O primeiro é o “método extensivo de pesquisa” que visa “ver o máximo de pessoas possível em uma grande área em um determinado momento”, que possui, assim, uma grande abrangência e, em muitos casos permite determinar os locais onde será realizada uma pesquisa mais detalhada. Esta pesquisa mais detalhada é realizada pelo segundo método, que é o “método intensivo”, e que consiste na observação profunda, tão completa quanto possível, sem omitir dados. O autor considera que é necessária uma etnografia extensiva, entretanto isso não é suficiente, devendo-se preferencialmente complementar com o método intensivo.

Como método de observação, Mauss (2006) define primeiramente a realização de um diário de campo e arquivos sobre os objetos recolhidos, além de um inventário dos itens coletados, considerando que para muitos viajantes, a maior parte do trabalho etnográfico consiste em coletar e organizar uma coleção de objetos, a fim de realizar um trabalho museográfico, registrando os produtos de uma civilização. As coleções são, portanto, importantes para conhecer a economia do povo estudado.

Mauss (2006, p. 10) defende que a “morfologia social” é o “estudo da sociedade como massa humana e em seu terreno”, o que inclui a demografia e a geografia humana. Esse estudo é complementado pela “fisiologia social” que examina os fenômenos em si mesmos e em seus movimentos, estando dentro dessa subdivisão da fisiologia social a “tecnologia”, que Mauss alega ser “todas as artes e ofícios da produção, sem exceção”. O autor acrescenta que “as técnicas têm como o seu máximo as ciências” e que “não existe uma sociedade dita ‘primitiva’ que seja totalmente desprovida de ciência”. Tema, aliás, retomado, ampliado e comprovado posteriormente por Lévi-Strauss (1962), na obra “Pensamento Selvagem”.

A tecnologia pode colocar o pesquisador no caminho das indústrias, melhor do que qualquer outra pesquisa, demonstrando a inventividade e engenhosidade do povo estudado. Para os objetos coletados, deve ser realizado um dossiê descritivo, acompanhado com anexos de fotos e filmagens cinematográficas, além de desenhos que demonstram o manuseio do objeto, com o movimento de mão ou do pé. Além disso, o pesquisador deverá explicar o valor do objeto além do técnico, como também os valores religiosos ou mágicos.

Mauss (2006) também levanta a necessidade de se anotar a localização dos objetos coletados, as técnicas observadas, e a região onde estão em uso. Entretanto, a realização dos mapas de distribuição deve ser realizada somente ao final da investigação, preferencialmente ao retornar do campo, considerando que este é o culminar de um trabalho e não uma metodologia em si. Contudo, este pode ser um dos objetivos do trabalho do pesquisador: um mapeamento.

Para o método de “observação e registro material”, primeiramente, deve ser aplicado o “método morfológico e cartográfico”, que visa saber “de quem se fala”; para isso deve ser realizada uma cartografia da sociedade observada com sua localização.

Mauss (2006) chama a atenção de que quando as “estruturas sociais” são muito elaboradas, elas estão continuamente assentadas na materialidade, sendo o “registro material” parte de uma base indispensável de qualquer trabalho, e essa base poderá ser complementada pelo “método fotográfico”, no qual todos os objetos devem ser fotografados, considerando que nunca haverá fotografias demais, desde que todas sejam comentadas e localizadas. Essas informações deverão ser anotadas no diário de campo. Além disso, as fotografias podem ser complementadas com filmagens, uma vez que o cinema permitirá que você fotografe a vida, lembrando da importância do áudio para complementar essa gravação.

Também deverá ser elaborado um conjunto dos textos ouvidos com transcrição de cada palavra e deve-se tentar encontrar compêndios indígenas e informantes capazes de dar uma tradição constante.

O método sociológico “deve consistir principalmente na história da sociedade”, tentando montar em detalhes a história de um povo, visando remontar a pelo menos três ou quatro gerações, ou seja, 100 a 150 anos. Para fazer isso, interrogue os mais velhos, cuja memória geralmente é “perfeitamente precisa”, buscando também precisão em localizações geográficas fornecidas. Por último, utilize o “método de interrogação” por meio de entrevistas (MAUSS, 2006).

Mauss (2006) considera que a utilização simultânea desses diferentes métodos permitirá alcançar não só a fixação de massas, mas também a fixação de indivíduos dentro de massas, sendo esse conhecimento individual muito útil, devendo uma observação ser completa: onde, por quem, quando, como e por que tal coisa é feita ou foi feita, buscando reproduzir a vida do povo estudado.

Para Mauss (2006, p. 21), as tecnologias se definem como “atos tradicionais coletivos com objetivo de um efeito mecânico, físico ou químico”, e que demonstram a criatividade do

povo estudado. Contudo, o autor indica que uma das dificuldades do estudo das tecnologias é o estudo da “eficácia religiosa”, pois depende de como os indígenas concebem a eficácia.

Segundo o autor (*Ibid.*), o “conjunto de técnicas” formam as “indústrias” e “ofícios”, formam o “sistema técnico de uma sociedade” que são essenciais para cada sociedade. Para Mauss (2006):

A precisão absoluta é essencial na observação das técnicas. A menor ferramenta deverá ser nomeada e localizada: por quem é manuseada, onde foi encontrada, como é usada, para que serve, e o seu uso geral ou específico (exemplo: o uso de uma faca); além disso, devem ser fotografados: a ferramenta na posição de uso, o objeto ao qual ela é aplicada ou o produto feito por ela. As fotografias devem mostrar as várias etapas de fabricação do produto. Dessa forma, se notará em que sistema de indústria ou manufatura o objeto ocorre; o estudo de uma única ferramenta normalmente supõe o estudo do ofício como um todo (MAUSS, 2006, p. 21, tradução nossa).

O autor complementa expondo-nos que a técnica condiciona a economia da sociedade, uma vez que do ponto de vista da indústria e dos ofícios nos permitirá uma descrição viva da sociedade, como, por exemplo, a descrição de um serviço de jantar incluirá a história de sua fabricação e suas condições de uso.

Mauss considera ainda que a habitação está incluída na subdivisão das “indústrias de conforto e proteção” (*Ibid.*, p. 57) e que “a habitação caracteriza mais uma civilização do que um território”. Para o autor, a arquitetura é uma arte típica, ou modelo, criadora por excelência e que, a rigor, a habitação pode ser entendida como um modo de consumo, uma vez que visa satisfazer uma das necessidades mais básicas dos humanos, que é o abrigo da chuva, do clima e dos predadores, assim como também visa satisfazer necessidades relacionadas aos costumes, que variam culturalmente.

Na investigação, o pesquisador não deve procurar à primeira vista a “casa típica” de uma sociedade, uma vez que cada casa “tem seus próprios significados”, sendo absurdo classificar uma sociedade por um único tipo de moradia. Por essa razão, é preciso “ver todos os modelos desta sociedade” e suas variações individuais e locais. Além disso, há casas para usos gerais ou especiais, assim como para uso humano e não humano, observando-se aqui que o conceito “casa” para Mauss não compreende somente a moradia humana, mas engloba também abrigos para animais, além de edifícios para usos políticos e religiosos (MAUSS, 2006).

Sobre os métodos de construção, devemos lembrar que “métodos antigos podem ser adaptados a novos usos ou propósitos” (*Ibid.*, p. 59), pois uma vez que o ambiente mude, ou um povo mude de local, os métodos e os usos podem se modificar, devendo também observar os detalhes construtivos, como, por exemplo, a colocação de seixos nas bases das casas, que

serve para impedir que os ratos subam na casa. Isto pode pertencer a um “conjunto considerável de fatos geográficos e históricos” pelos quais os povos passaram.

Uma das possibilidades para estudar a casa é a partir do “estudo funcional e morfológico”. Para realizar esse estudo, “deve-se proceder como um arquiteto” e se possível, peça para que os carpinteiros locais realizem maquetes dos diferentes tipos de construção; essas maquetes devem demonstrar a fundação, a elevação e o telhado, contudo o principal é estudar as relações entre as diferentes partes (MAUSS, 2006).

Segundo Mauss (2006) também deve-se observar como é realizada a escolha do local para construir, pois muitas vezes é determinada por “razões mágicas ou religiosas”, e isso deve ser dito no estudo. Também deve ser observada a relação com a inclinação no terreno. Se o terreno é inclinado, é feita a terraplanagem? Ou é deixado como está? Há ritos específicos para a fundação? Outras perguntas importantes são: Quais os materiais utilizados? Quem realiza as construções? A construção vai ser utilizada para fins coletivos ou individuais?

Devem ser observados, em todos os momentos, cada um dos detalhes e cada um dos “gestos da construção”, devendo-se realizar a “tecnologia de construção” e a “ideologia desta tecnologia”, além de se observar os detalhes construtivos: Como são as fixações? Esperas, nós, cavacos, pregos, vigas, escoras, e guarnições de madeira? A viga de cumeeira forma uma ventilação tipo uma água furtada? Ou não se sobrepõe? Uma vez que a forma dos telhados pode ser mais típica do que a forma da casa (MAUSS, 2006).

Mauss (2006) considera que não devemos dar atenção exclusiva à maior ou menor solidez dos materiais, uma vez que certas casas de terra seca podem durar muito tempo, mas que devemos estudar a planta da casa, pois isso indicará sua orientação; além disso, muitas vezes, são muito importantes detalhes como, por exemplo: como é a cozinha? Como é o fogo, como a fumaça escapa? Qual a relação da casa com o jardim ou com os campos agricultáveis? Quais são os sistemas de vedação e fechamento das casas? Como são as paliçadas? E as cercas? Entre outras coisas.

Outra questão a ser observada são os usos destinados às construções, pois além de se examinar as casas de uso privado, também deverão ser examinadas as casas públicas: se são casas para homens ou para as mulheres; se são de sociedades secretas ou são templos religiosos; se são abrigos para animais ou oficinas de trabalho (MAUSS, 2006).

Ao final do estudo (MAUSS, 2006), o investigador estará apto a realizar a “geografia tecnológica”, estabelecendo estatisticamente os diferentes tipos de habitação, observando se há um “cânone arquitetônico”; contudo, como qualquer “fenômeno social”, há o cânone, a regra, o ideal e o que é observado.

Assim como foi dito por Mauss (2006), essas teorias apresentadas neste texto têm a função de auxiliar a pesquisa, contudo, como toda “norma”, há o “fato” observado, uma vez que, em campo, não há a possibilidade de ser executado tudo literalmente. Inclusive, porque estamos trabalhando com um texto de quase 100 anos, com uma forte visão estruturalista, a qual buscava uma “precisão absoluta” e uma “completude” sobre o povo estudado. Atualmente percebemos que é impossível e irreal, uma vez que um estudo sempre terá um recorte maior para um tema ou assunto, assim como foi desconstruído o conceito de cultura e sociedades como algo total e globalizante. Contudo, não podemos descartar os clássicos, servindo este texto como orientações que muito serviram para a investigação que segue. Mesmo que não tenhamos conseguido abarcar todos os pontos descritos para a investigação, buscamos seguir as orientações como guia.

Complementando o estudo de Mauss, Sigaut, em seu capítulo nomeado “Tecnologia”, publicado no ano de 1994, buscou definir o objeto de estudo da “tecnologia” como uma “disciplina científica”, sendo o seu objeto o “estudo das técnicas” (SIGAUT, 1994, p. 1).

Sigaut (1994) considera que, na primeira metade do século XX, a antropologia da técnica foi inegavelmente negligenciada, uma vez que os antropólogos não se sentiam à vontade ao estudar as técnicas, e que isso tem acontecido em diversos meios intelectuais porque, desde o aparecimento da escrita, nas sociedades cuja estrutura hierárquica foi suficientemente desenvolvida para incluir uma elite isenta de algumas tarefas manuais, houve essa separação dicotômica entre “trabalho manual” e “trabalho intelectual”.

Entretanto, “o papel da técnica na história da humanidade e na diferenciação das sociedades é tão óbvio que nenhuma mitologia, ideologia ou filosofia conseguiu ignorá-la por completo” (*Ibid.*, p. 1), havendo razões para se acreditar que desde o seu surgimento como espécie, “os seres humanos ficaram intrigados com aquela coisa estranha chamada técnica”, sendo “algo que adquirem sem saber como, que possuem, mas que os possui ainda mais, que não é uma parte deles, mas sem a qual não seriam o que são” (SIGAUT, 1994, p. 2).

Para Sigaut (1994, p. 3), não devemos observar os fatos técnicos a partir do “bom senso ou doutrinas”, “devemos observá-los e descrevê-los como são, pois não há ciência além daquela que pode ser observada”. O autor alega que “está apenas começando a tarefa de qualquer ciência – isto é, construindo seu objeto”, para que a antropologia da técnica possa se tornar, ela mesma, uma ciência.

Seguindo os passos de Mauss, e sendo fiel a um antigo costume etnológico europeu, Sigaut (1994) utiliza do termo “tecnologia”, contudo, não no sentido de tecnologia como aquelas técnicas que são informadas por um conteúdo e métodos relativamente científicos, pois,

segundo o autor, não há como distinguir na prática entre uma técnica científica e uma não científica, pois na antropologia vamos além das aparências comumente aceitas sobre o que é ciência.

Para não haver ambiguidade, ele argumenta que “a tecnologia é uma ciência porque os fatos técnicos são fatos da atividade humana”, sendo assim, “é uma ciência humana, um ramo da antropologia”. A tecnologia está para com a técnica, “o que toda ciência é ou seria para o seu objeto” (*ibid.*), ou seja, a tecnologia é a ciência que estuda a técnica, assim como a linguística é para a linguagem, portanto, “as técnicas são um aspecto do comportamento, ou melhor, são ao mesmo tempo um produto, uma parte e um pré-requisito da cultura, tal como Levi-Strauss disse sobre a linguagem” (SIGAUT, 1994, p. 3).

Sigaut apresenta duas definições de “técnica”, uma de White que a considera como “a maneira como as pessoas fazem as coisas” (WHITE 1940, p. 142 *apud* SIGAUT, 1994, p. 3), que o autor julga ser uma definição mais ampla; e a definição de Mauss, como a mais elaborada: “Uma técnica é qualquer conjunto de movimentos ou atos, geralmente e na maioria das vezes manuais, organizados e tradicionais, combinados para atingir um objetivo físico, químico ou orgânico conhecido” (MAUSS, 1948, p.73 *apud* SIGAUT, 1994, p. 3). Entretanto, declara que “tais definições são apenas muitas declarações de intenção”, e que embora sejam úteis para guiar o olhar, “elas não podem nos dizer o que veremos” (SIGAUT, 1994, p. 3).

Sendo assim, essas definições não substituem a construção do nosso próprio objeto através da observação e descrição, isto é, através do trabalho da “tecnografia” (SIGAUT, 1994, p. 4) que é um termo usado por Reuleaux (1884, p. 76 *apud* SIGAUT, 1994, p. 4) e Mason (1888, p. 515 *apud* SIGAUT, 1994, p. 4) para o estudo etnográfico das tecnologias a partir de uma antropologia científica, considerando que “sem tecnografia, não pode haver tecnologia verdadeiramente científica” (SIGAUT, 1994, p. 4). Todavia, devemos tomar cuidado pois: “descrever os fatos de uma cultura com o detalhe necessário resultaria em um catálogo ilegível” (HEIDER, 1970, p. 241 *apud* SIGAUT, 1994, p. 4).

Assim, devem-se compreender fatos técnicos pelo que são, nomeadamente fatos sociais, sendo o ponto de partida a “observação dos fatos”. Para Sigaut (1994):

Mas que fatos? Não podemos simplesmente sair e observar técnicas, já que ainda não sabemos como elas são. O que vemos, parafraseando White (1940), é observar pessoas fazendo coisas: um vizinho pintando suas persianas, o encanador consertando um vazamento no banheiro, o barbeiro cortando o cabelo de um cliente, uma pá mecânica cavando uma trincheira na rua, e assim por diante. (SIGAUT, 1994, p. 5)

Apesar dessas atividades serem bastante diferentes, o autor observa que há pontos em comum pois “são ações”. Além disso, “são ações materiais, no sentido de que todas elas fazem

uma mudança material em alguma coisa”, e por fim “são intencionais” (SIGAUT, 1994, p. 5). Entretanto, o autor (*Ibid.*) nos explica que de certa forma, todas as atividades humanas são respostas a esses objetivos sucessivos, que, passo a passo, afetam todos os aspectos da vida em sociedade. Portanto, essa característica não pode distinguir as atividades técnicas de todas as outras.

E o que talvez distinga seja que:

Os objetivos sociais assumiram a forma de necessidades materiais, e essas se tornaram os verdadeiros objetivos do agente. As atividades que nos preocupam não são simplesmente materiais, são intencionalmente materiais. Esse é talvez o traço mais característico delas. (SIGAUT, 1994, p. 5, grifo do autor).

Portanto, é importante observar que as “mudanças materiais são intencionais” e em razão disso podemos identificar essas mudanças como “o principal fator que dá significado às ações técnicas”, pois em nenhuma sociedade são separáveis os “objetivos sociais” e “materiais finais”; contudo, existem algumas atividades nas quais os objetivos sociais se tornaram “imperativos materiais” para seus agentes; e estes são o que costumamos chamar de “técnicos” (SIGAUT, 1994, p. 5).

Na prática, isto significa que: “O objetivo de cada ação é trazer um sistema físico de um estado para outro”, nomeando assim de “ato técnico” o correspondente a uma “operação”, sendo esta operação “alguém fazendo algo” quando este algo é “a menor mudança material que pode ser observada de forma útil” (SIGAUT, 1994, p. 6). Assim, define-se a “operação” como o primeiro tipo de “fato técnico que pode ser observado diretamente”.

A partir dessa definição, para Sigaut (1994), a tarefa da Tecnologia como ciência começa a tomar forma, pois ela consiste em “identificar e descrever as operações realizadas dentro do grupo humano com o qual estamos estudando”. É necessário que essas mudanças sejam “observáveis pelos métodos das ciências naturais”, a fim de realizar a identificação das operações, podendo ser utilizadas “as ‘nossas’ ciências ou conhecimentos ‘nativos’” (SIGAUT, 1994, p. 6).

Não obstante, devemos observar que são apenas “a nossa interpretação pessoal das práticas indígenas, e seria um erro atribuí-la ao povo que observamos”. Todavia, sem essa interpretação realizada pelos antropólogos, há uma grande dificuldade em realizar a observação etnográfica, podendo os resultados, muitas vezes, serem inutilizáveis e persistindo, assim, o problema do “acesso ao conhecimento indígena”. No entanto, o autor considera que devemos utilizar “os métodos de observação das ciências naturais [que nos] proporcionam o acesso ao

conhecimento indígena” ou devemos renunciar a “toda a esperança de resolvê-lo” (SIGAUT, 1994, p. 6-7).

Para Sigaut (1994, p. 7), por via de regra, as operações não ocorrem isoladamente, mas “como partes de uma sequência que pode ser chamada de ‘caminho’” do francês “*filiere*”, um caminho de passagem obrigatória, formado por diversas “operações” específicas. Cada caminho pertence a uma parte de um processo maior, como, por exemplo, para fazer cerveja, é preciso cultivar o lúpulo e as leveduras, que também são “caminhos” formados por diversas “operações” e diversos “dispositivos”. Numa sociedade, todos os caminhos estão entrelaçados de uma forma ou de outra, em uma espécie de “rede”, “que é de fato a organização econômica de uma sociedade” (*Ibid.*, p. 7)). Sendo assim, temos “operações” que formam “caminhos”, que estão entrelaçados em uma “rede” que forma a “organização econômica” de uma sociedade.

Sigaut (1994) conclui que a noção de rede é uma noção de limite, o seu propósito é demonstrar que os caminhos não podem ser considerados como unidades isoladas e o papel do pesquisador é localizar os fatos técnicos dentro do espaço social, porque os conceitos “operação”, “caminho” e “rede” são apenas instrumentos com os quais se pode fazer isso.

Para complementar esta pesquisa, após ter realizado uma abordagem sobre dois autores que nos ajudaram grandemente a pensar a categoria “tecnologia”, e depois de todo um complexo de associações relevantes para a pesquisa nesta dissertação, acreditamos que vale a pena ampliar a discussão focando na categoria “ambiente construído” (RAPOPORT, 1994), uma vez que esta pesquisa visa compreender as “tecnologias de construção” do povo indígena Xukuru do Ororubá.

Amos Rapoport, em seu capítulo “Organização espacial e o ambiente construído”, publicado na “*Companion Encyclopedia of Anthropology*” no ano de 1994, abordou o tema “ambiente construído” que considera “altamente interdisciplinar”; contudo, julga que “falta uma abordagem taxonômica ou conceituação comumente aceita sobre o tema” (RAPOPORT, 1994, p. 460). O autor tem como objetivo apresentar uma “síntese de ideias” que desenvolveu em várias publicações anteriores.

Rapoport (1994, p. 460) observa que “uma característica marcante dos ambientes construídos é sua extraordinária variedade, principalmente quando considerados transculturalmente ou historicamente” e como resultado desta grande variedade “muitos ambientes de outras culturas e períodos parecem não apenas estranhos e desconhecidos, mas até caóticos”.

No entanto, o autor alega que os ambientes construídos são resultado das atividades humanas “intencionais” e “culturais” e, por conta disso, “eles nunca podem ser caóticos, no

sentido de serem aleatórios”, havendo sempre uma ordem presente. Todavia, os ambientes que são considerados caóticos são aqueles que não são compreendidos por não termos as “chaves culturais” para traduzir seus significados, sendo necessário “compreender a ordem particular e sua organização espacial e conceitual subjacente” (RAPOPORT, 1994, p. 460).

Como, por exemplo, os ambientes construídos “ocidentais”, tendem a ser caracterizados pelo “desenho geométrico”, de base racionalista e utilitarista. Entretanto, as sociedades não ocidentais estruturam seus ambientes a partir de outros princípios que “podem ser de natureza social, ritual ou simbólica”, e que também podem ser expressos por meio de padrões geométricos evidentes. Contudo, podem ser utilizadas lógicas ou padrões geométricos diferentes, como, por exemplo, “observadores americanos acham difícil compreender a cidade islâmica”, assim como “os observadores franceses ficam desolados com a cidade americana” (*Ibid.*, p. 461).

Rapoport (1994) adverte que qualquer consideração sobre os ambientes construídos deve levar em conta não apenas o “*hardware*”, as questões físicas, mas também as pessoas, suas atividades, desejos, necessidades, valores, estilos de vida e outros aspectos da cultura.

O pesquisador acrescenta que o “*hardware*” é complementado pelas “*settings*”, que pode ser traduzido para: “cenários” ou “configurações”. A noção de um “cenário” para o autor, é uma combinação da ideia de um “cenário de comportamento” (*Ibid.*, p. 461).

Um cenário compreende um meio com um sistema contínuo de atividades, onde o meio e as atividades estão ligados por regras sobre o que é apropriado e esperado no cenário. Essas regras, embora sempre específicas para o ambiente e a situação, também variam com a cultura. Os atributos físicos do cenário são pistas que atuam como mnemônicos, lembrando as pessoas sobre a situação e, portanto, sobre o comportamento apropriado, tornando possível uma co-ação efetiva (RAPOPORT, 1994, p. 462, tradução nossa).

Não obstante, esses cenários não podem ser considerados isoladamente, pois estão “organizados em sistemas dentro dos quais as atividades, também, estão sistematicamente organizadas” (*ibid.*), e esta organização não está somente no espaço, mas também no tempo, “em termos de sua ordenação sequencial”, além de ser “culturalmente variável” (RAPOPORT, 1994, p. 462).

O autor observa que “a extensão de qualquer sistema e as configurações que o compõem, em qualquer caso específico, não podem ser assumidas a priori, mas precisam ser descobertas” (*Ibid.*, p. 462). A partir disso, “a própria habitação também pode ser mostrada como um sistema de cenários dentro do qual ocorrem determinados sistemas de atividades” (*ibid.*). O autor complementa que “a menos que isso seja levado em consideração, as comparações

interculturais de moradias provavelmente serão altamente enganosas” (RAPOPORT, 1994, p. 462).

Para estudos transculturais, o autor ressalta que “à medida que as regras culturais mudam, também mudam as atividades apropriadas a vários ambientes, que podem existir no mesmo espaço”, complementando que para o estudo de habitações não podemos comparar os edifícios somente como habitações, “as unidades apropriadas de comparação são os sistemas de cenários, que primeiro precisam ser descobertos antes de poderem ser comparados”, uma vez que essa descoberta ajuda a evitar os problemas devido a discrepância entre os nossos próprios conceitos analíticos e os conceitos dos povos que estudamos, ou seja, “entre os modelos ‘éticos’ e ‘êmicos’” (RAPOPORT, 1994, p. 463).

Para Rapoport (1994, p. 465), o “ambiente construído” é definido como uma “criação humana” que envolve a organização de quatro elementos: “espaço, tempo, significado e comunicação”, complementando que “esses quatro elementos podem ser estudados separadamente até certo ponto, mas as interações e relações entre eles também devem ser consideradas”.

Rapoport (1994) destaca que o mesmo espaço pode se tornar diferentes cenários, ser usado de maneiras diferentes e significar coisas diferentes em momentos diferentes, o que equivale a organização do tempo.

Além disso, o autor considera que a organização do espaço influencia na organização da comunicação, assim como os padrões de comunicação e interação são afetados pela aglomeração no espaço e como a “organização do significado” influencia “não apenas o espaço e o tempo, mas também a comunicação” (RAPOPORT, 1994, p. 466).

Desta forma, a organização do espaço e do significado influencia o comportamento e por dificultar o movimento, o acesso, os fluxos de informação e conhecimento, também afetam a “organização da comunicação” que, por sua vez, reforçam a “organização do significado”, sendo este trabalho em conjunto, que aumenta a redundância, para que os efeitos sejam ampliados (RAPOPORT, 1994).

Esses significados podem ser representados por uma mudança muito sutil, contudo, ao aumentar a clareza e a força das pistas, é reforçada a organização dos significados a partir de expressões físicas mais claras e fortes das normas.

Para Rapoport (1994, p. 466), em geral, os animais humanos e não humanos organizam os seus espaços a partir da “disponibilidade de recursos”, havendo “uma ligação entre a natureza, abundância e previsibilidade de recursos e a forma de organização espacial” (*ibid.*). Contudo, “para os humanos são dominantes os recursos simbólicos e sociais”.

O autor considera que há “uma sequência evolutiva de três etapas” iniciando pelos animais, passando pelos hominídeos, e chegando aos humanos, na qual “à medida que se move por essa sequência, os recursos se tornam cada vez mais latentes (simbólicos), em oposição aos manifestos (instrumentais)” (*ibid.*), assim como, à medida que as sociedades humanas se tornem maiores, mais diferenciadas e mais complexas “o papel dos aspectos latentes dos recursos continua a aumentar” (RAPOPORT, 1994, p. 466).

Por essa razão, na organização espacial entre os seres humanos, os fatores latentes (ou simbólicos) exercem uma influência cada vez maior. Não obstante, os aspectos latentes podem ser os responsáveis pela grande variação nos ambientes criados pelo homem. Além disso, as construções que não possuem a função de abrigo são tão importantes quanto as que possuem essa função, possivelmente até mais.

A organização espacial de um grupo pode ser estudada em termos de “status, poder, pertencimento a grupos e redes sociais” (*ibid.*), assim como em relação a “significado cultural expresso em mito, ritual e simbolismo” (RAPOPORT, 1994, p. 469).

Essa visão torna-se ainda mais provável se aceitarmos o argumento de que o sagrado serviu inicialmente para legitimar formas de organização espacial que são elas próprias baseadas em critérios ecológicos e de recursos. (RAPOPORT, 1994, p. 469, tradução nossa).

Rapoport encontra, assim, um elo entre a organização do espaço e o significado e considera que “o uso sistemático do espaço gera e é de fato equivalente a organização espacial, baseada em regras, estilos de vida e significados e, portanto, em última análise, na cultura”. Em razão disso, “o espaço é culturalmente classificado e socialmente regulado” (RAPOPORT, 1994, p. 469-470).

Do mesmo jeito, o ambiente construído é “a expressão física da organização do espaço, a organização espacial tornada visível” (*Ibid.*, p. 470), sendo a organização espacial baseada na cultura; então, podemos concluir que o ambiente construído é a espacialização da cultura ou dos significados dela.

Rapoport (1994, p. 470) sugere, ainda, que “na evolução humana, aspectos latentes (isto é, simbólicos) ganham importância em relação às funções manifestas e instrumentais, mesmo que estas sejam os determinantes originais da organização espacial”. Por causa disso, diferentes aspectos podem vir à tona, dependendo do ponto como um sistema é estudado e de quais questões estão sendo colocadas.

O autor acrescenta que “as funções latentes tendem a enfatizar o significado. Isso as torna importantes, pois à medida em que se passa das funções instrumentais para as latentes das atividades, a variabilidade aumenta” (*Ibid.*, p. 470, grifos do autor).

Esses significados variam culturalmente e podem envolver status, ritual, padrões de enculturação, entre outros, considerando que isso leva a uma necessidade de configurações muito diferentes e específicas da cultura. Além disso, esses significados são construções sociais que variam ao longo do tempo.

Por conta disso, ao responder aos aspectos latentes de atividades, funções e objetos, “os ambientes construídos tornam-se não apenas mais variáveis, mas também cada vez mais específicos da cultura”, podendo, assim, as diferenças culturais serem transmitidas e, portanto, reforçadas e perpetuadas, o que “torna mais fácil para grupos, culturas e línguas manterem sua distinção cultural”. Além disso, a “variabilidade pode existir e pode aumentar à medida que as variáveis culturais desempenham um papel maior” (RAPOPORT, 1994, p. 271).

Ao enfatizar a importância dos aspectos latentes na organização humana do espaço e dos ambientes construídos, o autor destacou “o papel do sentido”. Contudo, a noção de significado é excessivamente ampla e ao considerar os significados comunicados pelos ambientes construídos, Rapoport (1994) os distingue em três níveis diferentes:

1- Os significados de “alto nível” que estão relacionados a: cosmologia, esquemas culturais, visões de mundo, sistemas filosóficos e assim por diante.

2- Os significados de “nível médio”: aqueles que comunicam identidade, status, riqueza, poder e assim por diante, isto é, os aspectos latentes, e não os instrumentais, das atividades, comportamento e ambientes.

3- Os significados instrumentais de “nível inferior” que compreendem pistas materiais para identificar os usos para os quais os ambientes se destinam.

Rapoport (1994, p. 474-475) considera que “o conceito de cultura é claramente central em nosso assunto”; contudo, para o autor, a definição de cultura é “controversa e complexa”, podendo ser dividida em três grandes classes: “a cultura como modo de vida típico de um grupo; cultura como um sistema de símbolos, significados e esquemas transmitidos por meio da enculturação; e a cultura como um conjunto de estratégias adaptativas para a sobrevivência em relação aos recursos e à ecologia”, sendo a enculturação o processo através do qual uma pessoa aprende as exigências da cultura na qual ela está inserida, e adquire valores e comportamentos que são tidos como apropriados ou necessários naquela cultura.

O autor destaca que podemos também perguntar “o que a cultura faz, ou para que serve, em vez de o que ela é”. Para essa pergunta, ele considera que há, novamente, três tipos de respostas que podem ser encontrados: “o papel da cultura é distinguir entre os grupos e manter suas identidades; a cultura carrega informação, ou seja, é um conjunto de instruções para montar

componentes (o que se poderia chamar de ‘design para viver’); a cultura fornece uma estrutura que dá significado a contextos particulares” (RAPOPORT, 1994, p. 475).

Contudo, para Rapoport (1994, p. 475), essas definições do que a cultura é e o que a cultura faz não são conflitantes, mas complementares. Além disso, “cada classe de definições é relevante para a compreensão do ambiente construído como uma expressão material da organização espacial”. Entretanto, o autor considera que o conceito de cultura ainda é muito geral e muito abstrato, sendo “virtualmente impossível até mesmo começar a discutir ou analisar a relação entre ‘cultura’ e ‘ambiente construído’ nesse nível de generalidade e abstração”, tornando-se necessário “desconstruir” o conceito de cultura para que seja “menos geral e menos abstrato”.

Rapoport (1994) considera que existem diversas maneiras de “desconstruir o conceito de cultura” a fim de torná-lo mais útil quando se trabalha com os conceitos de “organização espacial” e “ambiente construído”. Em sua abordagem, a desconstrução pode ser visualizada ao longo de dois eixos: uma que aborda a visão de que o conceito de cultura é muito abstrato, outra, que cultura é muito global ou geral.

O eixo vertical assume a posição de que “a cultura é um conceito ideacional e que se manifesta em expressões sociais mais concretas, as estruturas sociais reais – grupos, estruturas familiares, instituições, redes sociais, papéis, relações de status (por exemplo, por idade ou gênero), e assim por diante” (RAPOPORT, 1994, p. 475). Além disso, essas estruturas sociais geralmente têm “cenários” associados a elas; tais cenários são influenciados ou podem ser reflexos da organização espacial e da forma construída. Podem, assim, ser identificados, estudados e analisados com muito mais facilidade.

O eixo horizontal “assume a posição de que cultura é um conceito geral, que pode ser desdobrado em expressões mais específicas, como visões de mundo, valores, estilo de vida e atividades”. O autor considera que “os valores, o estilo de vida e as atividades podem ser relacionados de forma relativamente fácil e direta aos componentes dos ambientes construídos” (RAPOPORT, 1994, p. 475).

Nesse sentido, o autor conclui que:

Enquanto a ‘organização espacial’ e os ‘ambientes construídos’ (como conceituados acima) podem estar relacionados a sistemas de atividades, estilos de vida e até valores, por um lado, e a status, papéis, instituições, grupos sociais e redes, por outro, eles não podem estar relacionados com a ‘cultura’ como tal. (RAPOPORT, 1994, p. 475, tradução nossa).

Para o autor, o espaço pode ser simbólico, contudo, “exceto para aqueles que entendem o simbolismo, tal espaço pode ser indistinguível de outras formas de espaço e pode nem mesmo parecer organizado” (RAPOPORT, 1994, p. 478).

Além disso, a organização espacial e sua expressão parcial em ambientes construídos, paisagens culturais e cultura material “é um aspecto inescapável da vida, que é um processo que ocorre no espaço”. Por causa disso, os ambientes construídos “desempenham um papel importante na enculturação”, não sendo somente meros recipientes para a cultura, mas “são usados ativamente pelas pessoas nos contextos dos processos culturais” (*ibid.*). Nessa perspectiva, a antropologia pode utilizar os seus conhecimentos na área de “compreensão cultural” para ajudar a “mudar e melhorar a organização espacial e ambientes em benefício das pessoas que neles habitam” (RAPOPORT, 1994, p. 496).

Rapoport (1994, p. 496) considera que “a organização espacial reflete, reforça e depois orienta a organização da comunicação” e que “a expressão física da organização espacial é um aspecto da organização do significado”, sendo que a própria organização espacial, como a localização de objetos, indivíduos e grupos no espaço, também comunicam significados em todas as escalas. Igualmente, a “organização temporal também se reflete nas organizações do espaço, do significado e da comunicação, podendo, às vezes, substituí-los”, uma vez que “os ambientes construídos como sistemas de cenários são organizados não apenas no espaço, mas também no tempo”.

O autor conclui que uma vez que os sistemas de atividade incluem seus aspectos latentes, podemos começar a explicar a variabilidade dos ambientes construídos e das paisagens culturais. E subjacente a tudo isso estão os “esquemas cognitivos” que, embora culturalmente específicos, eles evoluíram juntamente com a própria cultura (RAPOPORT, 1994).

Com base nos autores debatidos, conseguimos englobar alguns conceitos importantes para o nosso objetivo geral, que é realizar um registro etnográfico, além de compreender a importância de nossos objetivos específicos, uma vez que é levantada a importância dos processos históricos e políticos, para poder compreender um povo e as mudanças culturais que ocorrem ao longo do tempo, assim como a importância do estudo da cosmologia e visão de mundo para compreender seu modo de vida e de estar no mundo, que são a base da sua cultura.

Neste trabalho, os “procedimentos de construção” serão descritos como “operações técnicas”, a fim de identificar as técnicas de construção por meio da observação das pessoas “fazendo coisas”. Essas operações técnicas fazem parte de “caminhos” que são os processos de construção, como, por exemplo, fazer uma fundação, executar uma parede ou construir um

telhado; tudo isso faz parte de uma “rede” que compreende a construção em si, em escala menor, assim como toda a economia do povo Xukuru do Ororubá, em escala maior.

Por fim, chegamos aos significados do ambiente construído que Rapoport (1994) considera como de alto nível, que são os significados referentes a cosmologia e visões de mundo, uma vez que essas construções possuem como principal significado a expressão da *indianidade* Xukuru do Ororubá, já que são espaços construídos para abrigar e expressar a sua “cultura indígena específica”, nomeada de “cultura do encantamento”.

### 3 CONTEXTO HISTÓRICO E POLÍTICO DO POVO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ

Neste capítulo, apresento um breve relato sobre o contexto histórico e político do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, desde o processo de invasão e dominação colonial, à perda do território e apagamento da identidade étnica, e o posterior processo de retomada do território, seguido do movimento de revitalização cultural.

O Povo Indígena Xukuru do Ororubá tem uma população de 12.139 indígenas, que atualmente é considerada a maior população indígena em Pernambuco (LEAL; ANDRADE, 2012). Estão localizados na Terra Indígena Xukuru do Ororubá, que está demarcada, e que corresponde a uma área de 27.555 hectares, na região agreste do estado de Pernambuco, no nordeste do Brasil, municípios de Pesqueira e Poção, e a uma distância de 220 km da cidade do Recife, a capital do estado, e tem como principal via de acesso a BR-232.

Figura 1- Mapa com a localização do Território Indígena Xukuru do Ororubá.

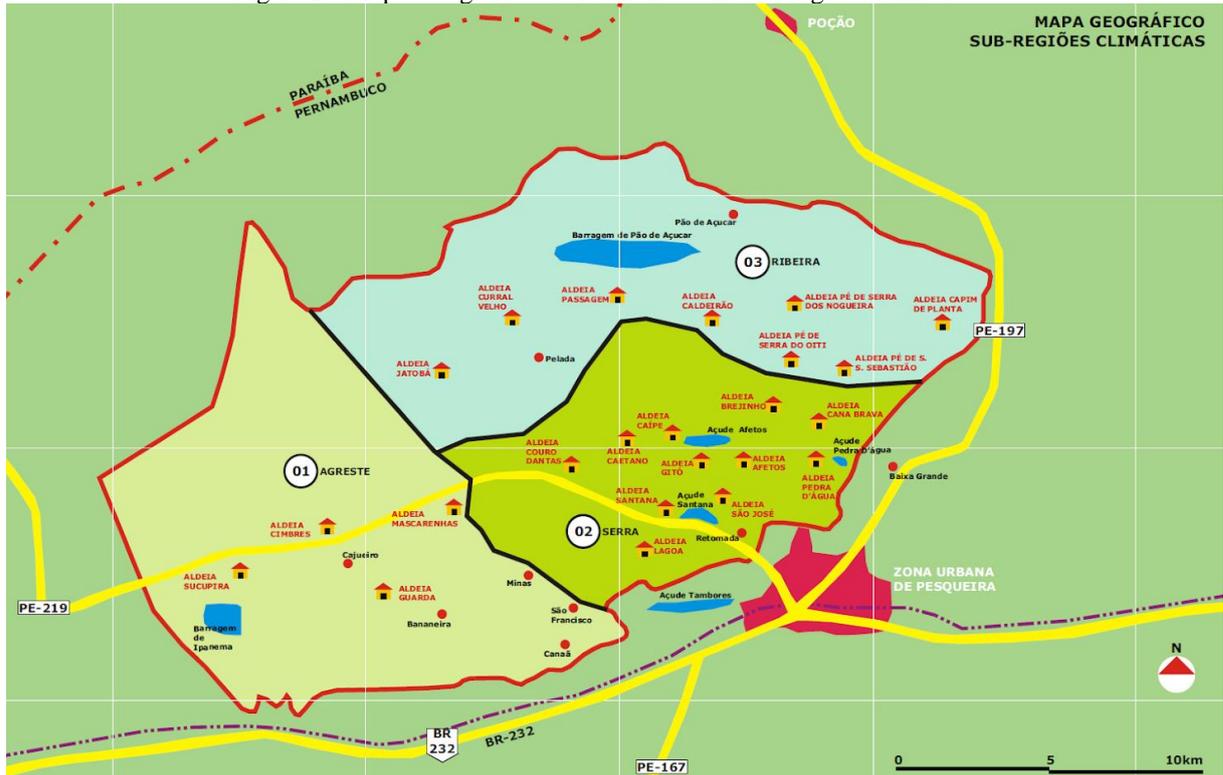


Adaptado de: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3909>

De clima semiárido, o território é banhado pelos rios Ipanema e Ipojuca, que formam cinco barragens, fundamentais para o abastecimento de água no território e no município de Pesqueira. Esse território é constituído por 24 aldeias e dividido em três regiões (Serra, Agreste e Ribeira), segundo as suas características ambientais e organização sociopolítica da etnia.

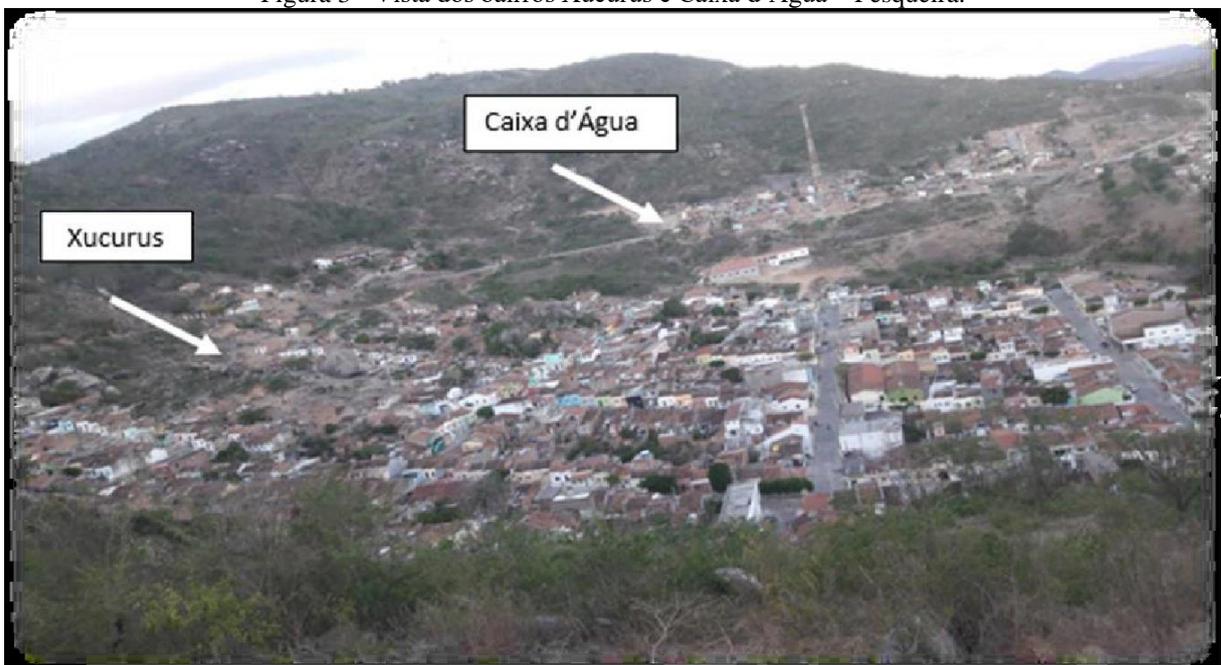
A Aldeia São José, onde se encontra o Posto Indígena da FUNAI e o Polo de Saúde, dista apenas 2 km da mancha urbana da cidade de Pesqueira, o que gera uma grande proximidade e troca com a cidade, havendo inclusive uma sobreposição do Território Indígena com a mancha urbana da cidade de Pesqueira: algumas casas do bairro de Caixa d'Água fazem parte da área demarcada da T.I., havendo também a presença de uma grande população indígena nos bairros “Xukurus” e “Caixa d'Água”, entre outros bairros da cidade.

Figura 2 - Mapa Geográfico do Território com Sub-regiões Climáticas.



Fonte: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte – Oficina de Criação

Figura 3 - Vista dos bairros Xucurus e Caixa d'Água – Pesqueira.



Fonte: MELO, 2020.

O contexto histórico e cultural do povo indígena Xukuru do Ororubá é marcado pela “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964), devido ao processo de invasão colonial e subsequente dominação que se iniciou no final do século XVI (SILVA, 2007), havendo uma gradual expulsão dos indígenas de seu território.

Devido à dominação cultural houve um processo de apagamento da identidade étnica que forçou o distanciamento da prática de seus conhecimentos indígenas. Alguns desses conhecimentos foram transmitidos oralmente e outros passaram a ser executados de forma oculta, na invisibilidade.

Segundo Silva (2007), a colonização portuguesa no território se iniciou no ano de 1654, quando o então Rei de Portugal fez doações de grandes sesmarias de terras a senhores de engenho do litoral para a criação de gado. Em 1661, os oratorianos fundaram o Aldeamento de Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas, com intuito de catequese e utilização da mão de obra indígena para as fazendas de gado.

Com a promulgação do Diretório Pombalino em 1757 (ALMEIDA, 1997), os oratorianos foram expulsos e, em 1762, o aldeamento é elevado à categoria de Vila, passando a ser conhecida como Vila de Cimbres, com Senado e Câmara que, inicialmente, tiveram vereadores indígenas e não indígenas; contudo, a paridade foi se perdendo e os não indígenas se tornaram a maioria entre os vereadores.

A partir dessa mesma lei, ocorreu o endurecimento quanto a práticas proibitivas que forçaram os indígenas a deixarem as suas habitações coletivas para construir casas individuais com quartos separados para as suas famílias (ALMEIDA, 1997). Essa lei também incentivava casamentos mistos entre indígenas e portugueses e proibia aos filhos desses casais a qualificação de “indígenas”, impondo a de “caboclos”, e a obrigatoriedade de os indígenas terem nome e sobrenome em português. Além disso, houve a obrigação de que os indígenas falassem a língua portuguesa e o impedimento da fala da língua Xukuru (*ibid.*), restando atualmente cerca de 800 vocábulos que são utilizados na atualidade para nomear seus processos de “revitalização cultural” (WALLACE, 1956).

Em 1759, ano da expulsão dos Jesuítas, a Secretaria de Governo da Capitania de Pernambuco publicou um regulamento com 117 parágrafos, com base nos Alvarás de 1755 e 1758. Este Alvará abolia os rituais das juremas, a nudez, o uso da língua geral ou da língua própria das suas nações, e até mesmo as choupanas deveriam ser substituídas por casas de tipo “colonial portuguesa” (DÓRIA, 2008), exigindo-se o severo controle dos índios que desertavam ou que buscavam o refúgio nas matas.

Em 1880, a sede do município foi transferida da Vila de Cimbres para o Povoação de Pesqueira que, segundo história oral Xukuru, tratava-se de local tradicional de pescaria e a Vila de Cimbres passou à condição de distrito (SILVA, 2007).

Durante a Guerra do Paraguai (1864-1870), inicialmente, as pessoas se voluntariaram para ir à guerra, contudo, devido a sua longa duração de 6 anos, escravos, indígenas e população

pobre em geral foram convocados a ir. Dos 30 Xukurus que foram, 12 voltaram da guerra e tiveram como recompensa um dote que poderia ser em dinheiro ou terras. Falam os mais velhos que eles chegaram com cartas assinadas pela Princesa Isabel, nas quais havia sido doada uma grande quantia de terra em nome dos Xukurus, muito maior que o seu território atual, delimitada por quatro marcos. Segundo afirmou em entrevista o Bacurau Tarcísio Souza, os marcos se encontram: na cidade Poção em frente à igreja matriz; na cidade de Brejo da Madre de Deus; em Pedra Furada; e o último no estado da Paraíba, próximo à divisa com o estado de Pernambuco.

Contudo, as terras que compreendem o território Xukuru do Ororubá foram sendo invadidas, arrendatários tomavam posse delas ou grileiros as roubavam. Já no século XIX, aumentaram as invasões e a maioria dos moradores passou a ser de não indígenas. Com a Lei de Terras em 1850, os invasores e as autoridades provinciais passaram a pedir ao Governo Imperial a extinção do Aldeamento Xukuru, alegando que já não existiam mais indígenas na região, somente “caboclos”, o que foi concedido pelo Governo Imperial em 1879, decretando oficialmente a extinção do Aldeamento de Cimbres e favorecendo os arrendatários, uma vez que muitos dos vereadores eram fazendeiros invasores das terras Xukuru.

Com a extinção do aldeamento, dizia-se na lei que era para medir e demarcar as terras dos indígenas. Contudo, muitas vezes, foi registrada ilegalmente a posse permanente dos fazendeiros, que eram arrendatários ou invasores, ficando vários indígenas sem lotes. Também houve o fim da propriedade coletiva da terra, por conta disso, os fazendeiros realizavam perseguições e tomada das terras. Com isso, muitos Xukurus ficaram na condição de sem-terra, sendo obrigados a trabalharem nas fazendas da região ou ir para as periferias das cidades.

Entretanto, algumas famílias ainda resistiram em suas terras, defendendo seus direitos e vivenciando as tradições. Aqueles que resistiram estavam em pequenas glebas de terra, normalmente de difícil acesso. Os que ficaram sem terra eram explorados como mão de obra pelos fazendeiros invasores do território, muitas vezes, necessitando negar a sua identidade étnica para não serem mortos ou para conseguir trabalho.

Além disso, por estarem submetidos aos fazendeiros, não tinham autonomia para plantar os seus alimentos. Quando lhes era cedida uma área no regime de meeiro<sup>1</sup>, essa área se encontrava nas propriedades dos fazendeiros que muitas vezes não esperavam a maturação das roças, normalmente milho, feijão, fava e abóbora, e requereram o uso da terra novamente a fim de colocar os bois para pastar, transformando tudo em pasto. Isso obrigava que os indígenas colhessem o quanto conseguissem, no curto tempo definido pelo fazendeiro. Por essa razão,

---

<sup>1</sup> Diz-se de ou indivíduo que cultiva as terras de outrem com quem divide o rendimento da plantação.

muitas vezes, tinham que colher antes que o plantio estivesse maduro, ou não conseguiam colher tudo a tempo, ficando uma parte para o gado comer.

Mesmo com o fim do aldeamento, as proibições, e as perseguições, os Xukurus realizavam os seus cultos religiosos na invisibilidade, às escondidas, nos terreiros, nas matas, mas eram denunciados à polícia como “catimbozeiros” pelos “brancos”, os fazendeiros invasores das terras indígenas, havendo relatos em notícias de jornal de perseguições até o ano de 1994, quando o delegado de Pesqueira, que se chamava Jesus, subiu a serra e prendeu quem estava realizando ritual.

Os invasores buscavam a todo custo reprimir as expressões de afirmação da identidade étnica. Segundo a liderança Neto Jorge em entrevista, só se conseguia dançar o toré na festa do São João, pois “se reuniam todos os índios de uma vez, e não tinha como os fazendeiros atacar ou prender todos”, sendo esse um ritual muito importante para o calendário mágico religioso do povo.

Este processo de proibição dos rituais de jurema e a adaptação à situação colonial que ocorreu em Xukuru também foi descrito por Reesink (2000) em “O Segredo do Sagrado” onde os indígenas tinham que se adaptar às limitações impostas pelos invasores, buscando formas de permanência do “Culto da Jurema”.

A partir da Constituição Brasileira de 1988, há o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas com a liberdade para a prática de seus rituais e costumes dos antepassados, como também a posse coletiva das terras ocupadas tradicionalmente por esses grupos, cuja demarcação deveria ter sido concluída pela União no prazo de cinco anos. Porém, em 2016, pouco mais de 30% das terras indígenas estavam demarcadas. Atualmente, em 2022, há 14 terras indígenas demarcadas no estado de Pernambuco, contudo há “ressurgências” (REESINK, 2018), como, por exemplo, os Tuxi do submédio Rio São Francisco (SILVA, 2022), entre outros povos que não têm as suas terras demarcadas.

A retomada do território “sagrado” Xukuru do Ororubá, pois os indígenas consideram que é onde os seus “ancestrais estão enterrados” e os “encantados são os donos”, foi realizada a partir de autodemarcação conhecida como retomadas. Esse processo se iniciou no ano de 1990 no cacicado de Xikão e se estendeu até o ano de 2008, quando foi realizada a primeira retomada na Aldeia de Pedra d’Água, onde passaram 90 dias sitiados, até que a FUNAI interveio, levando cestas básicas e auxiliando a negociação com os fazendeiros.

Após a retomada de várias aldeias, o Cacique Xikão passou a ser perseguido pelos fazendeiros da região e acabou sendo assassinado devido à luta pela retomada do território, em 20 de maio de 1998, por capangas de um fazendeiro que era um dos posseiros do território.

Várias outras vidas foram perdidas, como o filho do pajé José Everaldo Rodrigues Bispo, o procurador da Funai Geraldo Rolim Mota Filho e o indígena Xico Quelé, uma liderança do povo.

Após a morte do pai, o seu filho Marcos assumiu o cacicado aos 17 anos e continuou a luta pela retomada do território que se estendeu até 2008. Em 2003, ele foi alvo de uma emboscada planejada pelos fazendeiros, com apoio de indígenas dissidentes que, ao tentarem matar o cacique, mataram dois jovens que o acompanhavam. Esse acontecimento provocou grande revolta na Vila de Cimbres que culminou com a expulsão dos indígenas envolvidos na emboscada e o estabelecimento de uma separação, criando-se, então, o Povo Indígena Xukuru de Cimbres, que foi assentado pela Funai em um território às margens da BR-232, entre as cidades de Pesqueira e Arcoverde.

No ano de 2018, duas décadas depois do assassinato de Cacique Xikão, a Corte Interamericana de Direitos Humanos condenou o Estado brasileiro a indenizar o Povo Indígena Xukuru do Ororubá, pelos danos sofridos em virtude da morosidade na regularização fundiária. Um marco para os indígenas de todo o Brasil, a decisão define a legitimação das conquistas e da resistência do povo Xukuru do Ororubá, ordenando também a total desintrusão, ou seja, a retirada total dos não indígenas, que ainda formavam 5% dos habitantes do território, além do pagamento pelas benfeitorias realizadas de boa-fé a 45 não indígenas. Contudo, o pagamento ainda não foi feito, o que gera tensões em um território que já foi demarcado e reconhecido pela FUNAI desde 1995 (SILVA; LOPES, 2022).

Em 2020, o Cacique Marcos ganhou o pleito da eleição para prefeito do município de Pesqueira-PE, sendo o primeiro indígena a ser eleito como prefeito em uma cidade no Nordeste brasileiro. Contudo, a sua vitória foi indeferida devido à perseguição política das oligarquias da cidade, alegando-se “ficha suja” por ele ter sido condenado por dano ao patrimônio. Esse processo está relacionado à cisão do grupo de Xukuru de Cimbres, quando os indígenas tocaram fogo nas casas dos responsáveis pelo ataque sofrido pelo cacique em 2003.

Para o Cacique Marcos, a partir da retomada, vem o questionamento de como gerir o território, de forma que haja o respeito aos ideais que moveram a luta pela retomada, juntamente com a realização dos anseios da população. No centro dessa questão, está o que poderíamos chamar de processo de “revitalização cultural” a partir da “indigenização de seus costumes” (SAHLINS, 1997), que é considerada pelos próprios indígenas como “Cultura Indígena Xukuru do Ororubá” e, portanto, como um processo de “sociocriação” da identidade indígena, em termos gerais e, particularmente, para expressar sua “indianidade singular” (CARVALHO; REESINK, 2018).

Essa indigenização é promovida a partir da lembrança e “recriação” (REESINK, 2020) dos costumes e práticas dos antepassados que, muitas vezes, permaneceram sendo executadas em segredo, na invisibilidade, por uma “longa duração” (REESINK, 2000), desde a chegada dos colonizadores e a consequente dominação cultural. A indigenização dos costumes atualmente faz parte do “Projeto de Vida Xukuru do Ororubá”, chamado de *Limolaygo Toype* (Terra dos Ancestrais).

Segundo Iran Xukuru em entrevista:

*Esse termo surgiu em 2008 para falar sobre a ligação com os ancestrais desta terra, os velhos e a terra velha, e hoje está muito claro que está relacionado não só com o mundo velho que se foi, mas com mundo velho que é hoje através dos reinados, da questão espiritual e do mundo espiritual.*

*Então, esse mundo velho que chamamos de Limolaygo Toype não é só a terra velha que ficou 100, 200, 300, 500 ou 1000 anos atrás, a terra dos ancestrais significa a terra dos encantados, os espíritos da cosmologia Xukuru do Ororubá, que estão de certa forma dialogando, convivendo com a gente, só que em outro plano.*

*O termo Limolaygo Toype foi elaborado para um encontro de agricultura, mas o termo e a concepção filosófica foram tão bem recebidos que foi adotado para ser a chamada da Assembleia Xukuru e foi absorvido por essa compreensão do Projeto de Vida Xukuru, que é a Agricultura Modo de Vida, o nosso modo de vida, que faz parte do nosso projeto de futuro, o Bem-Viver Xukuru, a visão de mundo e a cosmologia do povo Xukuru.*

(Iran Xukuru, 2020)

A partir desta fala, pode-se concluir que, para o povo indígena Xukuru do Ororubá, os seus ancestrais não são somente os seres humanos, os mais velhos vivos, aqueles que já faleceram ou os indígenas anteriores ao processo de invasão colonial, mas também os encantados, que são os seres espirituais de sua cosmologia, que também são considerados como seus ancestrais. O acesso a esses seres é feito por meio de consultas mediadas por especialistas da espiritualidade que se comunicam, ou os incorporam, indicando, assim, o que deve ser feito e de que modo.

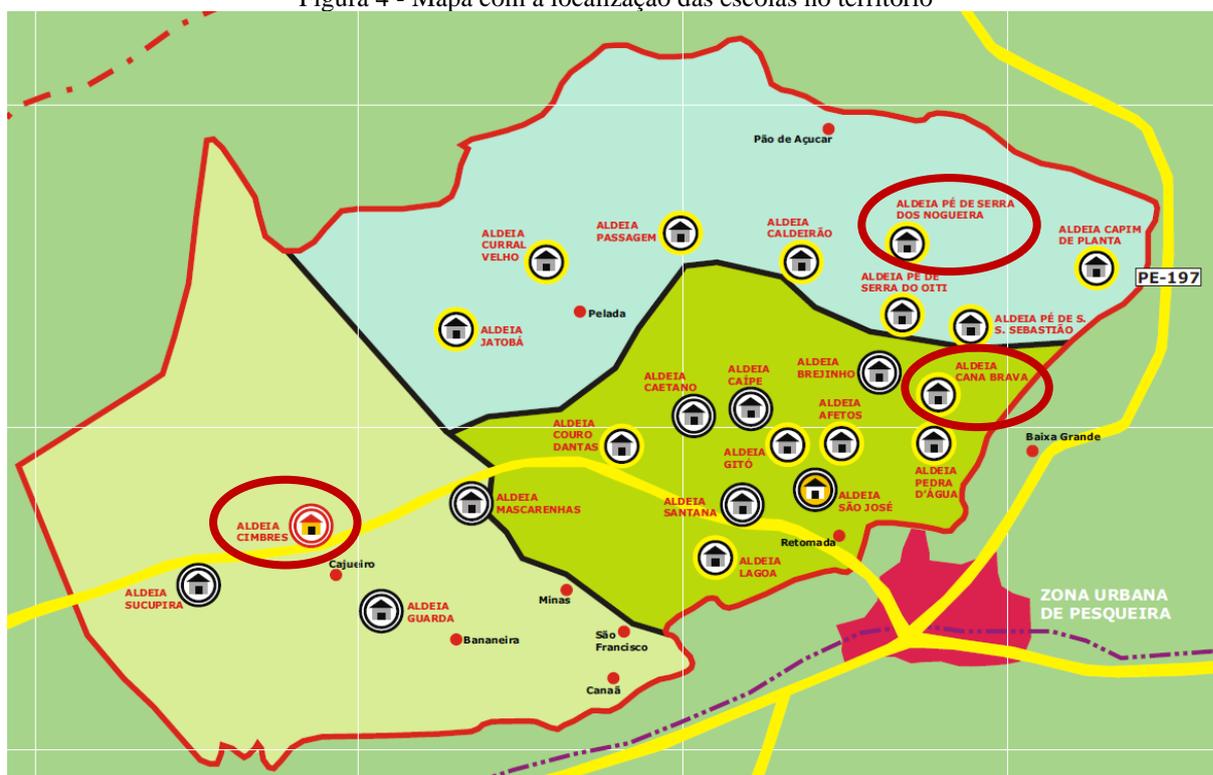
Essas informações e indicações repassadas pelos encantados auxiliam no processo de revitalização cultural ou sociocriação da identidade indígena Xukuru do Ororubá, que é relida pelos indígenas e adaptada a sua realidade, a partir das possibilidades e limitações da materialidade na atualidade.

Entre esses processos de revitalização cultural está a educação específica e diferenciada, em que a “Escola Xukuru” objetiva a formação dos “Guerreiros Xukurus”, para que os educandos conheçam a sua cultura e lutem por mantê-la. Isso vai evitar que um jovem Xukuru que estude fora do território, fazendo um curso técnico ou uma graduação, deixe de “ser Xukuru”, porque ele reconhece e se orgulha da sua identidade indígena. Portanto, ao invés de

a educação fora do território promover o “apagamento” da sua identidade Xukuru, aquele jovem indígena, ao voltar, saberá como se reapropriar das ferramentas científicas para adaptá-las às necessidades do território.

Para fortalecer a educação e realizar uma formação continuada, é realizado o encontro “*Urubá Terra*”, que acontece anualmente no mês de novembro, com uma rotatividade anual em cada uma das 3 escolas grandes do território, que possuem turmas de ensino médio. Essas escolas estão localizadas cada uma em uma das regiões do território: Cimbres, no Agreste; Cana Brava, na Serra; e Pé de Serra dos Nogueira, na Ribeira.

Figura 4 - Mapa com a localização das escolas no território



Adaptado de: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte – Oficina de Criação

Esse evento visa realizar uma formação interna para os professores juntamente com as lideranças e os agricultores que repassam os seus conhecimentos. A formação tem como base a “agricultura forma de vida” e inclui debates, oficinas formativas e uma “feira de partilha de sementes” na qual são distribuídas, trocadas ou doadas sementes “crioulas” trazidas pelos agricultores do território, pois, segundo Iran, “quem tem dá e quem não tem ganha”.

Figura 5 - Feira de Troca de Sementes



Fonte: O autor, 2016.

A “agricultura forma de vida” é a diretriz da escola e do povo Xukuru do Ororubá, pois os indígenas Xukurus consideram que a agricultura é a origem do seu povo e a base da sua “cultura indígena”, já que sempre foi um povo agricultor que realiza o plantio e colheita do alimento para subsistência, e posteriormente para o lucro também.

Na feira de Pesqueira, que ocorre no pátio da antiga Fábrica Peixe, há um espaço específico destinado à Feira Orgânica Agroecológica Xukuru do Ororubá, onde são vendidos alimentos de origem orgânica e agroecológica. Além disso, alguns indígenas possuem bancas na feira livre. Por causa disso, não há aula na escola na quarta-feira, que é o dia da feira, para que os estudantes possam acompanhar seus pais na colheita, preparação e venda na feira, podendo, assim, aprender na prática a profissão de agricultor.

Na “Agricultura Forma de Vida”, ou “Agricultura do Encantamento”, busca-se a produção orgânica e agroecológica, sem a utilização de venenos ou insumos químicos para não haver impactos negativos ao meio ambiente, o que eles consideram como “respeito à natureza”, uma vez que na sua cosmologia a “natureza” é “sagrada”, pois é a morada dos encantados. Há, assim, a “Agricultura do Sagrado” na qual os encantados guiam o que deve ser plantado e quando deve ser plantado.

É nessa perspectiva que há o “Encontro dos Sábios da Natureza”. Os “sábios” são pessoas que observam os “sinais da natureza”, como, por exemplo, a “barra do ano”, que é o céu do amanhecer no primeiro dia do ano. Com base nessa observação se prevê como será o clima durante o ano, se vai chover o suficiente para ter boas colheitas ou não.

Figura 6 - Encontro de Sábios da Natureza



Fonte: O autor, 2020.

Há, também, outras “experiências”, como, por exemplo, observar os hábitos de alguns animais como o pássaro joão de barro que, dependendo do lado para o qual ele fez a porta da sua casa, se pode ter uma previsão do clima: se ele faz a porta da casa voltada para o lado que vem a chuva, quer dizer que não vai haver muita chuva, mas se ele fizer a porta para o lado inverso, quer dizer que há grande probabilidade de chuva. Também as formigas, se elas fizerem um formigueiro em área alagável, quer dizer que provavelmente não haverá muita chuva; mas, se elas fizerem o formigueiro em uma área alta e não alagável, quer dizer que há uma grande probabilidade de chuva.

Na “Experiência de Santa Luzia”, é observada a “barra do tempo”, ou seja, os aspectos do clima, como, por exemplo, se há chuva, neblina ou seca. É iniciada no dia 13 de dezembro, que é o dia da Santa, e segue até o dia 25 de dezembro; as características do clima de cada dia representam as características de cada um dos meses do próximo ano.

Essas “experiências” ajudam a prever como vão ser os aspectos climáticos do ano e assim se ter uma ideia de como vai ser a colheita, se vai haver fartura ou escassez. Com base nessas observações, os sábios se encontram no último domingo do mês de janeiro, no Terreiro da Boa Vista, para discutir entre eles os aspectos levantados por cada um e as suas previsões anuais. Contudo, não consideram que um está certo e o outro errado, mas que as observações se complementam a partir da observação de cada um dos sábios em suas localidades.

As decisões políticas do território são tomadas coletivamente, por meio de um “Conselho de Lideranças” do qual participam o cacique e as 24 lideranças, sendo cada uma de uma aldeia. No Conselho, eles debatem e solucionam as questões do povo de forma democrática. O Cacique Marcos diz que “manda obedecendo”, pois está sempre recebendo e ouvindo os indígenas para conhecer as suas necessidades.

Além das reuniões do Conselho de Liderança, há, anualmente, a Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, durante a qual, comparecem de 2 a 3 mil indígenas em 3 dias, e onde são debatidas as questões do povo e quais serão as diretrizes do ano vigente, para a construção do “Bem Viver Xukuru” e o “Projeto de Futuro” da comunidade. O último dia desse evento é sempre marcado para o dia 20 de maio, o aniversário do assassinato do Cacique Xikão e, em razão desse marco simbólico, os indígenas saem em caminhada desde o território até a cidade de Pesqueira e, em frente ao local onde o cacique foi assassinado, realizam a leitura da carta com as diretrizes da Assembleia.

O “Bem Viver Xukuru” foi uma apropriação pelo povo do “Bem Viver” (ACOSTA, 2016, p. 33), que foi apresentado aos indígenas durante formações pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Este conceito compreende a relação dos povos indígenas andinos com a terra como um organismo vivo e, portanto, sagrada, havendo a possibilidade de outras formas de se relacionar com ela, não somente a utilitarista.

Na Constituição da República do Equador, em 2008, a natureza (ou “Pacha Mama”), ou mãe terra, é reconhecida como pessoa de direito, uma parte vital para a nossa existência, sendo necessário que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estruturas, funções e processos evolutivos.

Figura 7 - Saída da caminhada de 20 de maio.



Fonte: O autor, 2017.

Contudo, atualmente, o povo Xukuru do Ororubá não é um grupo homogêneo, no qual todos defendem o “*Limolaygo Toype*”. Devido ao processo de colonização e colonialidade, que é a invasão da mente, alguns indígenas afirmam terem nascido e se criado nos currais de boi, sendo essa a sua cultura e o seu saber fazer. Há, assim, um faccionalismo e uma luta política por espaço entre a “Cultura do Boi” e a “Agricultura modo de vida”.

Nesse sentido, quando alguém deixa uma área sem uso, para que se recupere e torne a voltar a ser floresta, ou se realize a regeneração da mata nativa, os criadores de boi consideram que aquela área está “abandonada”, sem uso. E requerem das lideranças o uso da terra para colocar os bois para pastar.

Iran nos informou que o local onde há o “*Peji de Barro*”, e a sequência dos “*Peji de Pedra*” e “*Peji de Palha*” que ficam na entrada do Terreiro da Boa Vista havia sido designado pelos indígenas criadores de gado como uma pista para “pega de boi”. Entretanto, os encantados informaram a Iran, que entrou em uma negociação, trocando outra área pela referida, para poder preservar a caatinga existente e os pontos de força dos encantados, onde foram construídos os *Pejis*.

Além disso, há uma interdependência do território indígena com a cidade de Pesqueira, principalmente na questão econômica, na qual diversos indígenas descem diariamente para trabalhar na cidade de Pesqueira, em empregos que geralmente oferecem uma menor remuneração e reconhecimento social, nos setores da indústria e do comércio, assim como empregadas domésticas, cuidadoras de idosos. Há, também, grande participação na construção civil, como pedreiros e ajudantes, que possuem, assim, o conhecimento e o saber fazer dos “procedimentos de construção” da “sociedade envolvente”.

#### 4 A SEMENTE DO “SER XUKURU”, ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A COSMOLOGIA E A “VISÃO DE MUNDO” DOS XUKURUS DO ORORUBÁ

Da mata dentro clareou  
E a terra toda estremeceu  
Com o canto da cabocla e seu dançar  
O reinado aconteceu

Salve a terra e salve as águas  
Salve a mata, a pedra e o ar  
Salve toda a natureza que é sagrada  
Salve ao Rei do Ororubá

##### **Toante de Cabocla Folha Seca**

Este capítulo visa apresentar um relato das narrativas do indígena Iran Xukuru sobre a sua “visão de mundo”, a partir de uma cosmologia na qual os espíritos, chamados de encantados, guiam o quê e como deve ser feito, através de consultas a eles, que são considerados seus ancestrais. Esta visão de mundo implica uma concepção de “natureza” que difere da concepção brasileira mais comum sobre a relação entre a natureza e a cultura. Para introduzir esta questão, passo a fazer um rápido levantamento sobre os dois conceitos.

A antropologia clássica se caracteriza por estabelecer uma separação dualista entre “natureza e cultura” assim como “animal e humano” e “selvagens e civilizados”. Dentre os clássicos, Lévi-Strauss considera que a transição do animal para o humano se dá entre a “natureza” como o domínio “universal”, daquilo que “nos é dado”; enquanto a “cultura” é vista como o “particular”, “construída através das inúmeras ações humanas” e, por isso, variável entre os indivíduos e grupos humanos diferentes. Sendo assim, o autor, com base na perspectiva estruturalista, encontra nas regras e prescrições internas de um grupo social, como, por exemplo o “incesto”, a transição entre a natureza e a cultura, uma vez que estão “universalmente presentes” em todos os povos as “regras” e “comportamentos” que de algum modo são “construídos socialmente e que são a base de uma cultura” (LÉVI-STRAUSS, 2012). Então, em seu estudo pioneiro sobre parentesco e aliança, Lévi-Strauss (*Ibid.*) conclui que o incesto é universal e cultural ao mesmo tempo. Neste sentido, é natural, por ser universal e constante. Entretanto, como varia em suas proibições para cada caso concreto, é cultura, já que a cultura é o domínio da variável.

Posteriormente, Lévi-Strauss revisou diversas vezes esses conceitos. Todavia, não convém aqui seguir detalhadamente a sua revisão nem todas as discussões pertinentes. O conceito de cultura é objeto, por definição, da própria disciplina antropológica. Wagner (2010,

p. 38) chega a ponto de afirmar que “poderíamos definir um antropólogo como alguém que usa a palavra ‘cultura’ habitualmente”, por ser o objeto da disciplina antropológica. Segundo o autor, as ciências naturais são as que se atêm ao estudo da “natureza”.

Na atualidade, é comum na literatura que haja um questionamento na ideia da “natureza” como sendo “uma unidade exterior e transcendente, um domínio independente do humano” (SÜSSEKIND, 2018, p. 236), portanto, da cultura. Neste sentido, a natureza e a cultura, são partes integrantes dos sistemas de pensamento de todos os povos. Tanto as regras da sociedade quanto as “leis da natureza” fazem parte do que poderíamos chamar de humanidade, em diálogo permanente com saberes indígenas ou tradicionais, uma vez que, em geral, os povos indígenas não concebem a natureza como “um domínio exterior e manejável, disponível para os humanos” (*Ibid.*, p. 236), havendo outras imagens e outras relações possíveis com os seres não humanos com os quais compartilhamos a nossa existência.

Entre os autores que se ocuparam da questão, Rapoport (1994, p. 475) conclui que há três modos principais de conceber o conceito cultura: “a cultura como modo de vida típico de um grupo; cultura como um sistema de símbolos, significados e esquemas transmitidos por meio da enculturação; e a cultura como um conjunto de estratégias adaptativas para a sobrevivência em relação aos recursos e à ecologia”. O autor considera que essas definições não são conflitantes, mas complementares.

No caso ameríndio, podemos citar como exemplo forte do questionamento dessas categorias Eduardo Viveiros de Castro que, em seu artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, considera que “as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116).

Neste diálogo com os Xukurus, pode-se perceber a apropriação do conceito “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), para além da antropologia, pois para eles está relacionado ao “modo de vida” ou “estilo de vida” (BOURDIEU, 1983) típico do grupo. Por exemplo, os conjuntos de práticas e conhecimentos, assim como a forma da pessoa se perceber e interagir no mundo, seus hábitos alimentares e suas práticas religiosas. Neste domínio, os personagens humanos e não humanos são nomeados e cada um deles, com conhecimento da “ciência” específica dos Xukurus, atuam nesse “modo de vida Xukuru”, sendo chamados de “encantados” os que não estão presentes neste mundo físico (natural), mas, presentes de uma maneira invisível e, portanto, não humana. Este é o mundo dos encantados presente numa dimensão atemporal neste universo.

Quando falamos em processo de “encantamento”, são termos nativos para o “reencantamento”, que entre vários autores, destaco Edgar Morin, assim como também temos o termo “encantamento” por Vladimir Safatle, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. Essa discussão nas ciências sociais foi iniciada por Max Weber e posteriormente complementada por Horkheimer e Theodor Adorno, que falam sobre o “desencantamento do mundo” por meio da religião cristã e da ciência positivista, em um processo histórico de racionalização e de “desmagificação” do mundo, no qual é retirada a “magia”, uma vez que é considerada como profana ou irracional, tanto pela religião quanto pela ciência. Esse mesmo processo ocorreu em relação a “natureza”, que, a partir de sua “desmagificação” é vista somente numa dimensão utilitarista ou científica, de forma objetiva e casual, o que reforçou o projeto iluminista de dominação da natureza” (MOCELLIM, 2011).

Recentemente temos nos deparado com um discurso visando ao “encantamento” ou ao “reencantamento” do mundo, que seria a reversão desse processo de “desencantamento”, promovendo uma mudança na relação entre ciência, técnica e natureza. Sendo assim “reencantar” o mundo seria “remagificar” a natureza e romper com a ideia meramente objetiva e causal do mundo.

O “sagrado” (REESINK, 2000, p. 391), para quase todos os povos indígenas no Nordeste, refere a religiosidade presente no ritual e nos seus segredos, “uma experiência ‘religiosa’ por parte dos participantes, em especial, os que recebem os encantados e aqueles (muitas vezes os mesmos) que comungam da Jurema”, uma vez que “o enteógeno proporciona uma experiência direta do plano sobrenatural”.

Podemos, assim, concluir que o “desencantamento” é a dessacralização do mundo, na qual é subtraído o seu valor “religioso”, perdendo a validade “sagrada” da vida (MOCELLIM, 2011) que, em Xukuru, é representada pela “Cultura do Boi”, a herança da época da dominação dos fazendeiros de gado, na qual o manejo da natureza é realizado totalmente a serviço da “produção econômica”. Tal atitude ainda é reproduzida por alguns indígenas e atualmente se expressa pelo desmatamento para criar pasto para boi, pelas “pegas de boi”, pelos “paredões” e por toda uma iconografia relacionada ao “ser vaqueiro”. É um *habitus* que se opõe à reelaboração da identidade étnica e revitalização da cultura e ao que Iran chama de “Cultura do Encantamento”, que visa a reforçar “indianidade” a partir dos rituais, da “ressacralização” da vida e da remagificação.

Para Reesink (2000), a classificação "encantados" deve ser tomada como “entidades sobrenaturais”, enquanto os “entendidos na ciência” são “as pessoas capacitadas para lidar com o sobrenatural”. O contato com a “sobrenatureza” é realizado a partir da “Jurema” que para os

Xukurus se apresenta em uma “dualidade”: como entidade, cultuada no “sagrado” e como planta pertencente à “natureza”. Além disso, algumas plantas, as pedras e as águas, que são consideradas como “natureza física”, por estarem na fisicalidade da matéria, são a morada da “sobrenatureza”, os “encantados”, funcionando como seus “assentamentos” terrenos, na materialidade. Por conta disso, a “natureza” é “sagrada”, por abrigar o sagrado. Cunha-se, assim, o termo “natureza sagrada”, pois abriga as suas entidades “sobrenaturais” e está no *ethos* do “Ser Xukuru” e da “Cultura do Encantamento”, a ecologia, a proteção do meio ambiente e da “natureza” física, para a proteção da “natureza sagrada”.

Esse processo de “encantamento”, ou “reencantamento” do mundo faz parte do “Projeto de Futuro do Povo Xukuru do Ororubá” e está relacionado ao *Limolaygo Toype*, que pode ser traduzido como “Terra dos Ancestrais” e que corresponde ao modo de habitar o mundo respeitando a “Natureza Sagrada”.

O texto aqui apresentado foi estruturado com base em um conjunto de falas, narrativas e conversas sobre o processo de apagamento da “identidade étnica” (ATHIAS, 2007), que ocorreu devido à colonização e à dominação, juntamente com a expulsão do território ancestral. Retrata, também, o posterior processo de reelaboração da identidade étnica e revitalização cultural através da “indigenização” (SAHLINS, 1997), ocorrido a partir da retomada do território.

Iran Xukuru, em entrevista, chamou este processo de “Adormecimento e Despertar da Identidade Xukuru do Ororubá”, em um relato no qual compara essa identidade a uma árvore que compõe uma floresta que é desmatada devido ao processo de colonização. Contudo, anteriormente ao desmatamento, essas árvores já haviam dispersado sementes, que ficam em estado de “dormência”, constituindo um “banco de sementes” no solo, esperando o tempo certo para brotar, ou “despertar”, assim que as condições climáticas e ambientais estiverem propícias para o desenvolvimento de uma nova mata e que, a partir da sucessão ecológica, regenera a mata nativa.

No processo de recuperação de áreas degradadas, existem plantas pioneiras que nascem em condições adversas e que, por vezes, morrem; todavia, deixam um microclima mais propício para o despertar de outras sementes e o desenvolvimento de outras plantas por meio do acúmulo de matéria orgânica e nutrientes. Semelhantemente, em Xukuru, pessoas-semente despertaram para a identidade indígena e lutaram contra a colonização. Contudo, não conseguiram vencer e morreram, mas também criaram um microclima que são os conhecimentos e a articulação do povo para que as próximas gerações possam sobreviver.

Essa articulação é representada pela organização social que teve um papel semelhante a uma sementeira, recolhendo as sementes e fazendo que elas brotassem e se desenvolvessem, o que gerou várias mudas para serem plantadas num reflorestamento que aconteceu na recuperação do território, autodemarcado a partir de retomadas.

Neste trabalho, todas as palavras e expressões que são vocábulos da “Língua Xukuru”<sup>2</sup> citados no texto estão em itálico. As palavras em português que são termos nativos estão em sua primeira ocorrência e com tradução no rodapé. Para melhor compreensão dos conceitos aqui discutidos, o texto encontra-se dividido em três partes: um pequeno relato sobre o povo Xukuru do Ororubá; posteriormente, “A semente do Ser Xukuru”, composto por entrevistas e narrativas de Iran Xukuru; e as considerações do etnólogo, que realizam análises e conclusões a partir de dados etnográficos.

#### 4.1 Iran Xukuru

Iran Ordônio Neves é indígena da etnia Xukuru do Ororubá. Ele nasceu no ano de 1978, no Município de Pesqueira. Quando era criança, o território indígena ainda não havia sido retomado. Aprendeu a respeitar a natureza com o avô, agricultor, que lhe dizia para estudar fora e que, ao retornar como um “doutor da terra”, ajudasse o seu povo a melhorar a qualidade de vida, a partir do fortalecimento da agricultura com o que ele aprendesse nos estudos.

Estudou na antiga Escola Agrotécnica Federal de Belo Jardim, no Curso Técnico em Agropecuária. Posteriormente, cursou graduação em Engenharia Agrônoma pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e o Mestrado em Ciências do Solo pela UFRPE. Atualmente trabalha com assistência técnica rural no Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA), com ações de viés agroecológico-espiritual junto aos indígenas do território.

Nesse processo, a partir da pesquisa junto aos mais velhos e de consultas aos encantados, Iran Xukuru desenvolveu o conceito da “Agricultura do Encantamento”, que busca um “Encantamento Agroecológico-Espiritual” nos processos de plantio e colheita dos alimentos, além da recuperação de áreas degradadas a partir da “Cosmo Nucleação”, que é uma adaptação da técnica de recuperação de áreas degradadas chamada nucleação, na qual a centralidade dessas nucleações são os “pontos de poder da força encantada”.

Iran Xukuru faz parte do corpo técnico do Coletivo de Agricultura Xukuru do Ororubá (*Jupago Kreká*), sendo denominado o guardião do complexo sagrado, que é o Centro de

---

<sup>2</sup> Para mais informações, consultar Lapenda (1962), Pompeu Sobrinho (1958), Meader (1978), Loukotka (1949).

Agricultura Xukuru de Ororubá – CAXO da Boa Vista, local onde são realizadas práticas de “Agricultura do Encantamento”, processos vinculados a um entendimento cosmológico e que são utilizados nas práticas de uma agricultura que materializa o que Iran Xukuru chama de uma “Topografia Sagrada”.

Além disso, Iran Xukuru é o cuidador do Terreiro Sagrado da Boa Vista, que é o “Esteio Central” do CAXO, onde é praticado o *toré*<sup>3</sup> semanalmente e onde são realizadas consultas aos encantados para o planejamento das intervenções que são baseadas no eixo ético-ancestral, constitutivo da “Epistemologia da Ciência dos Invisíveis”.

#### 4.2 O encontro e a colaboração

Este texto nasce da colaboração deste autor juntamente a Iran Xukuru, com quem tenho convivido e trabalhado desde 2015. O processo de escrita deste texto foi iniciado a partir da gravação de uma fala de Iran Xukuru, realizada na Casa das Sementes do CAXO da Boa Vista, no dia 23 de junho de 2019, aos estudantes e pais da Escola Waldorf Aquarela, localizada em Camaragibe-PE, que estavam em visita ao território.

Ao voltar dessa ida ao campo de pesquisa, transcrevi essa gravação, e enviei o texto para Iran Xukuru, que gostou muito do material e ficou surpreso com a profundidade, pois ao falar não tinha essa consciência e, a partir disso, passou a utilizar este texto como material para palestras e discussões.

Este capítulo foi escrito com base na perspectiva de uma antropologia simétrica (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 51), segundo a qual ambos somos autores do texto. Além da entrevista inicial, transcrevi outros diálogos entre entrevistas e conversas informais e, posteriormente, realizei a edição do texto a partir da reordenação de parágrafos para aglutinar os temas complementares, dialogando com Iran Xukuru para solucionar questões que iam aparecendo neste processo. Posteriormente, o texto foi enviado para Iran Xukuru, que realizou uma revisão e as modificações que achou necessárias.

Mesmo sendo o português, a língua falada pelos indígenas Xukuru do Ororubá, houve um processo de “tradução” (CLIFFORD, 1998, p. 21), inicialmente do processo vivencial para um texto escrito, além da adaptação da fala, com vícios de linguagem e redundâncias, para construir um texto corrido voltado a um público de não especialistas.

---

<sup>3</sup> Ritual considerado como elemento fundamental no sistema cosmológico Xukuru do Ororubá.

### 4.3 A Semente do Ser Xukuru: entrevista com Iran Xukuru

*Tudo começou a partir da rota das sementes. Seguindo as sementes, a gente se encontrou com o mundo velho dos nossos ancestrais (Iran Xukuru, 2021).*

Neste item, a fala de Iran Xukuru é alocada num “espaço textual autônomo”, com realização de “transcrições de forma suficientemente extensas” (CLIFFORD, 1998, p. 21), visando proporcionar o status de escritor ao colaborador, e uma função de editor ao etnógrafo.

*Existiam vários povos indígenas que habitavam a região da Serra do Ororubá e entornos, entre eles, os Tapuia, Ararobá, Paratiós e Xukurus. Estas duas últimas nações predominavam, até que a colonização portuguesa chegou no final do século XVI e não aceitou a visão de mundo dos indígenas, pois era diferente da dos colonizadores como, por exemplo, os processos rituais, os ritos, as crenças, a manifestação com a natureza, os reinados, a adoração da Jurema e dos espíritos que habitam na Jurema, na água, no solo e nas pedras. O catolicismo chegou e condenou tudo, dizendo que era coisa do mal, do demônio, porque não adoravam os deuses, nem os santos católicos.*

*Nesse tempo, eles começaram a catequizar os indígenas. Foi encontrada uma imagem que disseram ser de uma santa católica que foi chamada de Nossa Senhora das Montanhas e definida como a padroeira do aldeamento. Ensinaram os indígenas a cultuá-la nos padrões do colonizador. Essa situação é comum em vários povos indígenas, contudo, o Povo Xukuru do Ororubá já tinha a sua entidade religiosa espiritual, que é a Mãe Tamain.*

*Devido a esse fato, os Xukurus começaram a viver aquele ritmo que lhe era cadenciado pelos colonizadores, mas, mesmo assim, usavam estratégias de defesa e de sobrevivência, feitas na época. Por causa da imposição, fingia-se cultuar a Nossa Senhora das Montanhas, que era o permitido, mas, na verdade, estavam cultuando a Mãe Tamain, como se ela estivesse incorporada na imagem da Nossa Senhora. Sendo assim, a festa que é realizada no dia 2 de julho não é de Nossa Senhora das Montanhas, mas sim, de Mãe Tamain, uma entidade indígena, pois não há provas de que seja uma santa da Igreja Católica.*

*Devido a esse processo, a “Identidade Xukuru” precisou entrar em dormência por causa da perseguição, como se fossem as sementes esperando a hora certa para brotar, precisando, às vezes, negar a própria identidade para que sobrevivessem e arrumassem trabalho com os fazendeiros. Não podiam viver a sua identidade plenamente, porque se dissessem que eram indígenas seriam mortas, era o mesmo que realizar um suicídio, um verdadeiro epistemicídio.*

*Essa dormência durou vários anos, mas de vez em quando uma semente germinava, lutava contra a colonização e depois entrava em dormência de novo, porque percebia que era difícil romper com esse processo da dominação colonial.*

*Foi o que aconteceu com Vicente Cabeludo, que saiu de um aldeamento chamado Jenipapo, atualmente povoado do município de Sanharó, em Pernambuco, mas que antigamente era um Aldeamento Xukuru. Ele invadiu a Vila de Cimbres, que era sede da Capitania de Ararobá e lutou contra os invasores, os colonizadores. Ganhou a batalha, mas o governo mandou outras tropas que o venceram e o mataram. Sendo assim, o Cacique Xikão não foi o primeiro, outros despertaram anteriormente e combateram a colonização.*

*O Povo Xukuru continuou nesse estado de dormência que lhe foi imposto, até que na década de 1980 uma nova semente germinou. Através de Xikão, que despertou. Ele nasceu em Pesqueira e, como vários daquela região, considerava-se um dos descendentes dos índios que existiam lá anteriormente, porque a colonização fez com que essa identidade adormecesse e eles fossem considerados “caboclos”, que é a mistura do indígena com o não indígena, sendo o termo que mais se aproximava da condição do que eram anteriormente.*

*Isso aconteceu devido ao Marquês de Pombal ter decretado a chamada Lei da Pureza Racial, com a promulgação do Diretório Pombalino, em 3 de maio de 1757. Essa Lei dizia que se um indígena se casasse com um não indígena, os seus filhos, independentemente de terem ou não o estereótipo indígena, seriam considerados como não indígenas. Ou seja, cidadãos comuns, não mais aborígenes ou silvícolas, porque haviam se “misturado” com os brancos. Ocorre que, muitas vezes, os casamentos inter-raciais eram forçados pelas autoridades locais.*

*Isso aconteceu no Século XVIII, contudo, hoje em dia, as pessoas ainda olham para os indígenas baseadas nessa lei, julgando que eles não são indígenas, pois estão fora do padrão estereotipado. Por essa razão, dizem que não é possível existir um indígena de barba ou de cabelo mais claro. Isso é o que a história colonial conta e a grande mídia perpetua.*

*Xikão Xukuru despertou para a “Identidade Xukuru” e, antes de fazer o processo de retomada da terra, começou a trabalhar a conscientização do povo, indo de aldeia em aldeia, conversando e montando uma organização social. Por isso, dizem que Xikão foi um grande professor, porque ele ensinou a ser e assumir essa identidade do “Ser Xukuru” ao se afirmar, a consciência do ser: “Eu sou Xukuru”. Muitos questionavam, diziam que eram galegos<sup>4</sup> ou*

---

<sup>4</sup> [Regionalismo: algumas regiões do Nordeste] Quem tem os cabelos loiros e a pele clara; loiro.

pretos, mas ele respondia que isso era só um detalhe, pois a pessoa tinha nascido na região e tinha sangue<sup>5</sup>, por isso tinha raiz<sup>6</sup> e devido a isso era Xukuru.

Depois que ele começou a trabalhar o processo de conscientização, iniciou-se a luta pela posse da terra, ou seja, a reconquista territorial, baseados na ideia de que a terra não era dos colonizadores, eles eram invasores, a terra era dos indígenas, uma herança dos seus ancestrais, os povos originários.

Para a retomada da terra, ele montou uma organização social, um conselho de lideranças, no qual cada localidade passou a ter um representante, começando a articular o povo e a criar estratégias para a reocupação do território. Xikão Xukuru é o grande professor do povo. Mesmo encantando-se<sup>7</sup>, ele ainda é, pois além de ecologista ele foi um grande sábio, uma vez que a primeira retomada do Povo Xukuru do Ororubá foi o Terreiro Mãe da Pedra D'Água, no ano de 1990.

Não foi à terra para plantar, mas para preservar, porque os posseiros estavam invadindo a Pedra d'Água e destruindo a mata, que é sagrada, pois é lá onde moram os “encantados”. A partir da retomada, pôde-se proteger a Pedra Sagrada do Rei do Ororubá, o lugar no qual os indígenas fazem o processo ritual até hoje, havendo todo um complexo religioso que engloba o terreiro mãe, a pedra e as matas.

Essa mobilização social foi realizada para garantir a proteção da “Natureza Sagrada”, que são espaços naturais como pedras, árvores, solo ou conjunto deles, nos quais percebemos que são a morada encantada. Ou seja, morada de espíritos e por isso são pontos de força e locais de poder. Essa energia espiritual nos deu a força para recuperar o território.

Posteriormente, foi feita a ocupação da Aldeia Pedra d'Água e em seguida a Fazenda Caípe, em 1992, que pertencia a uma família chamada Didiê, que até hoje em dia tem um grande prestígio e poder na região: Amilton Didiê, herdeiro dessa família, foi secretário de agricultura do Município de Pesqueira até o ano de 2020<sup>8</sup>. Em seguida, foram as outras retomadas.

Xikão ficou muito exposto e começou a ser perseguido e jurado de morte. Porém, as retomadas eram uma estratégia que, além de ocupar o território, fortalecia o povo e trazia mais pessoas para a luta. Com isso, o movimento foi crescendo e outras aldeias foram sendo retomadas. Até que Xikão foi assassinado em frente à casa de sua mãe, numa quarta-feira, 20

---

<sup>5</sup> Ascendentes indígenas.

<sup>6</sup> A espiritualidade.

<sup>7</sup> Falecendo, pois foi assassinado.

<sup>8</sup> Amilton Didiê saiu do cargo, pois houve uma mudança de gestão em 2021, após o Cacique Marcos Xukuru ter vencido o pleito da eleição para prefeito.

de maio de 1998. Contudo, o povo continuou a luta e o filho dele, Marcos Xukuru, foi escolhido como Cacique. Mataram Xikão pensando que a luta ia acabar, mas aconteceu o contrário. O povo se uniu ainda mais.

Xikão foi semente quando germinou para a consciência do “Ser Xukuru” e a partir dela fez esse trabalho de formiguinha de aldeia em aldeia, construindo essa consciência. Com isso, espalhou novas sementes que frutificaram. Quando foi assassinado, ele voltou a ser semente, pois foi plantado para que surgissem novas sementes. A partir disso, muitas crianças nasceram sementes e muitos adultos se conscientizaram, nasceram para a identidade indígena e o despertar do “Ser Xukuru”. A luta continuou.

Hoje o desafio não é mais a luta pela reconquista territorial, mas a garantia dos direitos e a gestão do território baseada no “Bem Viver Xukuru”, que são os princípios e valores que nortearam essa luta. Para isso, o território deve ser gerido baseando-se no uso e na ocupação do território que seja fiel a essa filosofia, que é a “Cosmovisão do Povo Xukuru do Ororubá”, o Limolaygo Toype, que pode ser traduzido para “Terra Velha”, que é a “Terra dos Ancestrais”, baseado no sonho de Xikão, na ideologia do Pajé Zequinha e nos conselhos dos encantados, os seres espirituais.

Na “Cultura do Encantamento”, os indígenas Xukuru do Ororubá creem que a mata é um elemento essencial e que é sagrada porque é a morada dos encantados. Por causa disso, se não houver mata não tem encanto, pois as árvores sustentam os reinados espirituais, assim como numa casa na qual o telhado é bonito, mas só fica em pé porque tem os pilares que sustentam essa cobertura.

Por mais que se diga o reino das pedras, o reino da água, o reinado das árvores, os reinados encantados que há na natureza, eles só estão ali porque existe a mata. Se você derrubar as árvores, o reinado cai, e sem o reinado, vai para o chão o encantamento, vai embora, como se fosse um balão sem âncora. É por causa disso que os Terreiros de Ritual Xukuru estão na mata, pois onde tem mata tem encanto. O encanto pode até ir para fora da mata, mas lá é a morada dele. Se acabarmos com a mata, estamos acabando com a morada dos encantos.

O Pajé Zequinha usa um termo bem interessante, não só ele, mas outros sábios também, “o encantamento se envurtou<sup>9</sup>”. No tempo da colonização, o encantamento estava na essência, mas as pessoas não o viam ou ele não se mostrava. Para se fazer uma manifestação religiosa mais forte se fazia escondido, por isso, também, os terreiros de ritual ficavam na mata, pois

---

<sup>9</sup> Escondeu-se, tornou-se vulto.

*além de ser lá que o encanto está, é um local escondido, ficando mais difícil de os colonizadores verem e acharem.*

*Xikão Xukuru era conhecido também como Folha Seca, porque, no tempo das retomadas e das perseguições, quando ele estava na mata o inimigo passava por ele e não o via, pois ele se escondia entre as folhas secas e a mata, ele estava com a natureza e se integrava a ela.*

*Quando Xikão foi para a Assembleia Constituinte de 1987, ele teve contato com os outros povos indígenas. A partir disso, conheceu as pinturas, o maracá<sup>10</sup> e o cantar. O ritual Xukuru tradicional não tem maracá, ele é dançado ao som de uma flauta chamada Membi<sup>11</sup>, ou gaita, e a batida do Jupago<sup>12</sup>, que marca o ritmo e puxa a dança. A partir desse contato com os outros povos, o maracá foi introduzido no ritual.*

*O canto é puxado pelo Bacurau, o primeiro foi Seu Adejá, ele disse que conheceu esse tipo de ritual em uma visita ao povo Kariri Xokó na Bahia, durante uma troca de Cacique. Ele foi junto com Xikão e lá aprendeu a cantar. Quando chegou de volta, sonhou com a Virgem Maria, que disse que seria a missão dele puxar o canto do ritual. Ela lhe ensinou o primeiro toante<sup>13</sup> e o mandou repetir. Ao repetir, ele perguntou se estava certo e ela confirmou que sim, e que os próximos chegariam como sussurros ao ouvido dele, descobrindo-se, assim, que em Xukuru também havia os seus próprios cantos, que só tinham estado adormecidos.*

*Segundo Seu Adejá, depois disso, ele passou três dias recebendo os cantos e cantando sozinho, posteriormente, foi ensinando aos outros e, aos poucos, foram aprendendo as respostas<sup>14</sup> e cantando junto com ele. Depois o canto foi adicionado ao ritual dançado.*

*A pintura corporal, do jeito que é hoje em dia, foi definida nessa época também. Isso não quer dizer que não existia, não se pode dizer isso, pois já existia, só estava adormecida. Porém, esse processo germinou através do contato com os outros povos, que gerou uma troca de conhecimentos.*

*Para mim, o “Ser Xukuru” é o ser espiritual, é tomar consciência do espírito que abriga. Então, se eu tenho a consciência de que quem está falando para vocês é Iran Xukuru, que é mais espírito do que carne, ou seja, o meu corpo, a carne, a matéria, é a morada do espírito, então, “Ser Xukuru” é ter a consciência de “Ser Espírito”.*

---

<sup>10</sup> Instrumento musical e espiritual indígena, um chocalho construído com uma cabaça seca e um pau contendo sementes em seu interior.

<sup>11</sup> Flauta ritualística, construída com taquara ou cano de PVC e cera de abelha.

<sup>12</sup> Instrumento musical ritualístico, feito com a raiz de uma árvore chamada Candeeiro.

<sup>13</sup> Letra da música.

<sup>14</sup> As músicas normalmente se organizam em frases de pergunta cantada pelo bacurau e resposta cantada pelos outros participantes do ritual.

*Quando eu tenho essa compreensão, eu vou lutar pela dignidade da terra, porque quando eu tenho essa essência viva, marcante em mim, eu vou lutar pela liberdade da terra, mas é da terra. A gente às vezes confunde com a liberdade na terra; nós, livres na terra, mas não existe liberdade na terra se a própria terra não está livre.*

*Então, quando se está consciente desse abrigo espiritual, se vai lutar pela liberdade, para que a terra seja livre dos males. E quem causa os males da terra? O agronegócio e o capitalismo, que são formas de desencantamento do mundo, que utilizam tecnologia de guerra para produzir comida; contudo, essa comida não é um alimento bom para a minha saúde, pois para nós a saúde compreende o bem-estar do meu corpo, minha mente e meu espírito.*

*Quando a gente canta aquele toante Xukuru: “Avuei<sup>15</sup> a semente para cima, meu mestre. Deixa o Vento levar”.*

*Essa semente que nós levamos, não são somente as sementes que são material genético agrícola de espécies cultiváveis ou de espécies nativas, mas são as sementes de luta e de resistência. Eu sou semente, você pode ser semente, então joga essa semente e espalha ela.*

*Isso traz para a gente a noção dos reinados, quando eu me coloco como semente e para curar os males da terra, isso é a compreensão do “Ser Xukuru”. Para atingir essa liberdade, eu vou precisar dos reinados. O reino do vento vai levar as sementes, ele tem essa função, ele nos orienta. Há o aprendizado com o próprio reino do vento, o reinado do vento, é ele que leva, ele anuncia aquilo que é bom, ele leva o remédio, ele leva a cura, ele leva o equilíbrio, ele leva essas sementes que são pessoas, que são luta e que são resistência.*

*Então, esse “Ser Xukuru” luta pela liberdade da própria terra e pela igualdade na terra. Não é fácil, mas não tem sentido “Ser Xukuru” se a gente não luta pela liberdade da terra. Não tem sentido “Ser Xukuru” se a gente não luta pela igualdade na terra, ou seja, distribuir aquilo que é produzido de forma igualitária. Portanto, uns não podem ter mais e outros não podem ter menos. É assim que tem que funcionar. Além disso, a gente não pode ter demais e a natureza ter de menos, ou seja, quando tudo é para a gente e nada é para ela.*

*É aquela história: não choveu ainda, nós estamos em março e as trovoadas foram poucas, os reservatórios estão secando, vai todo mundo para o rio, reservatório ou barragem pegar peixe para a Semana Santa e pega tudo e não deixa nada para a natureza. Então o Ser, no nosso caso Xukuru, se ele tem uma ação dessa de egoísmo, que vai pegar e arrastar tudo, como, por exemplo, tirar toda a água da barragem extraindo o volume morto, e não deixar a água para a água, ele está desencantado, faz parte da colonialidade, que é a invasão da mente pelos colonizadores.*

---

<sup>15</sup> Jogar ou deixar voar.

*Alguém pode perguntar: “vai morrer de sede?”. Pode ser complicado para poucas pessoas, mas para a maioria hoje em dia não é tão complicado, pois existe o governo com as suas agências que podem auxiliar nisso.*

*Além disso, existe esse “Ser Xukuru”, que é justamente para trabalhar para que não ocorra esse esgotamento dos recursos naturais, pois se destruir as árvores não tem água, e mesmo quando chove não favorece para que a água permaneça. Devemos trabalhar a favor da natureza, fazendo o reflorestamento, que é uma prática que ajuda a manter a água e recuperar as nascentes. Então, o “Ser Xukuru” luta também por essa igualdade em todos os sentidos: terra, liberdade, coletividade. Terra livre, liberdade na terra e coletividade com a terra, sem isso não existe “Ser Xukuru”.*

*A gente precisa se encantar pelas coisas mais simples. Não são os grandes projetos que vão “salvar o Povo Xukuru”. São práticas cotidianas simples. É você olhar para uma árvore, respeitar ela e pensar: Eu não vou construir a minha casa aqui por causa dessa árvore. Eu vou me esforçar para arrumar outra solução e construir em outro lugar; eu não vou derrubar aquele pé de tambor ou aquele de mandacaru; eu não vou matar ou prender um passarinho.*

*É você projetar para a sua vida coisas simples: eu vou plantar um pé de caju que não é anão precoce, que não é enxertado, ou seja, que só vai produzir daqui a 30 anos, que possa ser que eu não colha os frutos, mas os meus filhos e os meus netos vão consumir. É essa percepção. Ou, simplesmente, querer plantar uma árvore aqui, porque eu quero depois, quando eu for velho, conseguir abraçar a árvore e não conseguir juntar os dedos da mão devido ao diâmetro dela. Esse é o meu sonho, conseguir abraçar uma árvore e não juntar os dedos, isso é encantamento.*

(Iran Xukuru, 2019)

#### 4.4 Considerações do Etnólogo

Observa-se que, nesse processo de dominação colonial imposto ao Povo Indígena Xukuru de Ororubá, houve a proibição da realização de práticas relacionadas à sua identidade étnica. No entanto, com a reconquista do território a partir do processo de retomadas, houve a possibilidade da execução dessas práticas e a revitalização cultural, que foram recriadas a partir de relatos e memórias dos ancestrais, o que é comum na etnologia indígena no Nordeste devido ao longo processo de apagamento cultural gerado pela colonização. Além disso, há uma ressignificação das características culturais existentes a partir da troca com outros povos, o que auxiliou esta revitalização.

O contato com os colonizadores, com a dominação e as imposições da sociedade envolvente provocaram mudanças nessas práticas. Entretanto, na visão exposta, elas não se perderam, se “envurtaram”, ou seja, se esconderam ou entraram em dormência, esperando a hora propícia para rebrotarem, o que só foi possível a partir do processo de recuperação do território, no qual os encantados e a “natureza sagrada” trouxeram a “força” para realizar as retomadas.

Atualmente esse processo de reelaboração e revitalização cultural e étnica vem se aproximando do seu “clímax”, que na ecologia é caracterizado por uma mata madura reflorestada. Isso acontece a partir da gestão territorial baseada no *Limolaygo Toype*, o “modo de vida dos ancestrais”, que é atualmente o “Projeto de Futuro” do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, debatido anualmente em sua Assembleia e visando o fortalecimento da identidade cultural e étnica, a partir dos princípios e valores do “Bem Viver Xukuru” e da “Cultura do Encantamento”, que são as bases para a “Identidade Indígena Xukuru do Ororubá”.

Toda essa teoria e prática que fundamentam a cosmologia e a visão de mundo dos Xukurus do Ororubá embasaram a reelaboração da identidade étnica e a revitalização cultural deste povo, um longo processo desde o início das retomadas do território, que gerou consequências em diversas áreas, como a saúde, a educação e a agricultura. Como parte desse processo, houve a “recriação” das tecnologias de construção do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, da qual participei juntamente aos indígenas e irei relatar no próximo capítulo, buscando descrever suas tecnologias de construção, identificando suas técnicas a partir de seus “procedimentos de construção”, e posteriormente compreender os significados do ambiente construído.

## 5 ESTANDO LÁ: NOTAS E DESCRIÇÕES DAS OBSERVAÇÕES NO CAMPO

### 5.1 Convite ao território

No ano de 2015, Iran Xukuru, o cuidador do Terreiro da Boa Vista, me convidou, como arquiteto e urbanista, para fazer parte de uma equipe multidisciplinar na realização de uma oficina de bioconstrução (SOUZA, D., 2020, p. 3), no território Xukuru do Ororubá, pois seu povo estava em busca da reutilização de suas tecnologias de construção indígenas, pois suas construções, devido ao processo de colonização, estavam sendo realizadas com materiais industrializados, como concreto, aço, tijolos queimados e telhas cerâmicas.

A primeira ida ao território foi no dia 24 de outubro de 2015, por ocasião da festa de aniversário do Terreiro da Boa Vista. Durante a celebração, Iran Xukuru, que estava conduzindo a cerimônia, realizou uma pausa para um intervalo no ritual, chamou todos que estavam presentes ao centro do terreiro e nos convidou para apresentar o objetivo de estarmos no território.

Figura 8 - Toré no Terreiro da Boa Vista



Fonte: O autor, 2016.

Expliquei que tínhamos sido convidados para realizar uma oficina de bioconstrução, que é um termo utilizado na atualidade para se referir a construções com preocupação ecológica e baixo impacto ambiental, as quais costumam utilizar tecnologias de construção vernaculares, oriundas dos conhecimentos de povos tradicionais que constroem com materiais e técnicas locais, além de terem a preocupação com a transmissão desses conhecimentos aos mais novos, para que se mantenha a tradição.

Realizamos um grupo focal no qual demonstramos algumas imagens de construções realizadas com as técnicas que conhecíamos, como a taipa de mão, a taipa de pilão e tijolos de adobe e COB (MINKE, 2015). Todavia, explicamos que não se pretendia fazer novamente um processo colonizador; que, ao invés de trazer novas técnicas construtivas, perguntamos a eles quais técnicas eles conheciam ou quais estavam presentes no território, na atualidade ou no passado.

Figura 9 - Conversa com os indígenas durante o intervalo do toré



Fonte: O autor, 2016.

Boa parte dos presentes falaram que antigamente se construía com taipa de mão ou de alvenaria em pedra e utilizava-se a palha do coco catolé (*Syagrus coronata*) para a cobertura, o que ainda era feito em alguns ranchos que são casas de apoio próximas às roças.

Também se falou que “muito antigamente”, anteriormente à utilização da taipa, se faziam abrigos triangulares, cobertos com barro e palha, que eram utilizados como abrigos na mata, em período de caça; porém, eles nunca tinham visto tais construções, pois, com o passar do tempo, elas deixaram de ser utilizadas. Na verdade, eles só ouviram relatos sobre elas dos mais velhos.

Ao final da reunião, no Terreiro da Boa Vista, ficou resolvido que fosse realizada uma visita à Vila de Cimbres, pois lá havia muitas casas antigas que tinham sido construídas de taipa e de pedra e ainda estavam de pé.

O relato passado no terreiro ratifica as palavras de Hohenthal (1954):

Quanto às casas, a construção do tipo conhecido como taipa é a regra hoje; ocasionalmente será encontrada uma casa construída com tijolos de adobe. Essas estruturas não são diferentes das favelas neo-brasileiras na mesma região. Antigamente, parece que os Shucurú construíam casas unifamiliares de mastros, cobertas com folhas de palmeira catolé. As paredes eram tão baixas que quase não existiam. A planta era aproximadamente retangular e o telhado era de duas águas; o beiral quase chegava ao nível do solo. Havia uma única entrada e nenhuma janela. No centro da casa, em frente à porta, havia uma fogueira, embora a comida geralmente fosse feita fora da casa. (HOHENTHAL, 1954, p. 119, tradução nossa)

No dia seguinte, fomos à Vila de Cimbres e alguns dos indígenas que estavam no toré do dia anterior nos guiaram para mostrar as casas que havia lá e que tinham sido construídas com taipa e pedra; contudo, eles falaram que devido à realização do reboco não dava para perceber que as casas eram construídas com a técnica da taipa.

Figura 10 - Panorama da Vila de Cimbres e Entrevista com o Mestre Canhotinho



Fonte: O autor, 2020.



Fonte: Pedro Paes, 2016.

Nessa visita, também conhecemos mestres ainda vivos, como o “Mestre Canhotinho”, ele nos disse em entrevista que, quando mais novo, realizava, juntamente com seus irmãos, casas com pedra e que aprendeu construindo cercas de pedra, que era uma prática comum para a divisão dos terrenos na época dos fazendeiros.

Figura 11 - Casa de Pedra na Vila de Cimbres e Cerca de Pedra



Fonte: Pedro Paes, 2016.



Fonte: O autor, 2020.

Voltei ao território nos dias 19 e 20 de novembro de 2015, para o Encontro Urubá Terra, que é um encontro sobre a educação específica e diferenciada Xukuru do Ororubá, no qual se discutiu a “agricultura forma de vida”, se geraram diretrizes com a finalidade de implantar esse conceito na educação Xukuru. Nesse encontro, consegui entender um pouco melhor a cosmologia do povo e como ela se aplica em suas políticas, além de estreitar os laços com os indígenas.

Posteriormente, voltei em 06 de janeiro de 2016, Dia de Reis, que é a primeira cerimônia do calendário religioso Xukuru do Ororubá, na qual os encantados expressam os encaminhamentos de como será o ano. Ao final do ritual, Iran Xukuru me convidou para participar de uma reunião, na qual ficou definido que iríamos começar a construção após o carnaval.

Voltei ao território no dia 12 de março de 2016 e, pela manhã, fui ao Terreiro da Boa Vista e conversei sobre as observações levantadas acerca das técnicas presentes na Vila de Cimbres. Nessa ocasião, questionei os indígenas sobre se a construção deveria ser feira com taipa ou pedra e dialogamos sobre o formato da construção, se deveria ser retangular, circular ou oval, com desenhos realizados no chão. Nessa ocasião, observei a praticidade de se desenhar no chão; contudo, a efemeridade desses desenhos exige registros rápidos em fotografias ou vídeos, pois, logo que terminados, os desenhos são apagados.

Perguntei aos indígenas como se resolveria estruturalmente o telhado, rapidamente um dos presentes, conhecido como Seu Mané, recolheu nas proximidades gravetos terminados com forquilhas (formato em v) e fez uma maquete estrutural.

Figura 12 - Desenho no chão e Maquete estrutural



Fonte: O autor, 2016.

Na tarde do mesmo dia, houve um ritual de toré e, durante o intervalo, fui chamado novamente ao centro do terreiro, para falar sobre o mapeamento que havíamos feito das técnicas, formatos e materiais de construção e perguntei o que eles gostariam de construir.

Foi levantada a necessidade de três construções: um apoio ao terreiro para que o toré fosse executado protegido da chuva; uma barraca para apoio à alimentação que há na caminhada

no dia da Festa de São João; e um abrigo para os visitantes parceiros ou que vão fazer pesquisas no território.

Ficou decidido que a construção seria executada primeiro: um apoio para que o toré ficasse protegido da chuva. Para essa construção, foi escolhido um terreno próximo ao terreiro. Visitamos o terreno, que já estava “limpo”, capinado. Os presentes observaram que havia uma Jurema Branca (*Mimosa Verrucosa*) destacando-se no local. Essa variedade é menos comum no território do que a Jurema Preta (*Mimosa Hostilis*), que é cultuada como uma divindade na cosmologia Xukuru, além de ser a base de uma bebida enteógena utilizada no ritual do toré.

Figura 13 - Reunião no terreno e Conversa entre os “mais velhos”



Fonte: O autor, 2016.

Eu sou cabocla das matas,  
Caçada de pé e mão.  
Na mão direita eu levo  
Sete, Cinco Salamão.  
Eu sou cabocla da Serra,  
Meu Nome é Jaciere,  
Venho fortificando as correntes  
Daqueles que têm fé.

#### **Toante da Cabocla Jaciere**

A partir da observação da presença da planta Jurema Branca, Seu Chico Jorge, à direita na figura 13 b, que era o mestre que estava conduzindo o ritual, cantou para o encantado que é a “dona” dessa planta, a qual “possuiu uma médium” que estava no local. Ela se apresentou como a “Cabocla Jaciere”, a cabocla de pena da jurema branca, e informou que “aquela construção era para ela”, e que “deveria ser como uma oca igual à que os antigos moravam” (Cabocla Jaciere, 2015).

Complementou dizendo que deveria ser “de formato circular, paredes de taipa com pedra e coberta de palha, barro e palha por cima, para proteger da chuva e dos invasores, pois se eles tocassem fogo não se acabava. Além disso, a porta deve ser voltada para o nascer do sol” (Cabocla Jaciere, 2016). Depois desta explanação, perguntou se tínhamos entendido o que ela havia dito e, após a confirmação, a Cabocla Jaciere se despediu e foi embora.

A partir do relato da cabocla, juntamente com a memória do que os seus avós haviam lhe falado, Dona Maria Quitéria desenhou em um papel o que ela considerava como seria a “oca como os antigos moravam” e posteriormente nos entregou este desenho.

Figura 14 - Dona Maria Quitéria e desenho da “oca como os antigos moravam”



Fonte: O autor, 2016.

Fonte: Dona Maria Quitéria, 2016.

Vale salientar que a construção dos “antepassados” ou de “uma oca como os antigos moravam” não quer dizer que seja uma construção exatamente igual a uma de 500 ou 5.000 anos atrás, uma vez que as culturas são dinâmicas e passam por “mudanças culturais” (SAHLINS, 1990), adaptando-se às circunstâncias históricas e da própria “reprodução cultural” ao longo do tempo. Podem, assim, ser consideradas uma “criatividade sociocultural”, ou seja, pode ter sido uma adaptação indígena das premissas impostas pelo modelo “colonial”. Contudo, o fato de não ser uma construção no modelo anterior ao processo de colonização, não se torna inferior ou “menos indígena”, uma vez que as culturas estão sempre se “criando” e “recriando”, a partir da “etnocriatividade” (REESINK, 2020). Por essa razão, o autor nomeia esse processo de “recriação das tecnologias de construção”, recriação, pois não foi criada do nada, havendo uma base histórica de “longa duração” que embasou essa recriação.

Após a cabocla se despedir, Seu Mané, um dos “mais velhos” que estavam presentes, disse que um jovem conhecido como “Inha” havia construído uma casa com as técnicas que o encantado havia informado. No dia seguinte, ele nos levou até o local, situado na Aldeia Brejinho.

Inha é um jovem que estava noivo e queria se casar; contudo, não possuía uma casa para morar; tentou por dois anos seguidos se inscrever no programa do governo “minha casa minha vida”, mas não foi sorteado e, a partir dessa necessidade, perguntou à mãe como as pessoas realizavam suas moradias antigamente.

Sua mãe lhe informou que eram realizadas de taipa com pedra e lhe explicou como fazer. Com base na explicação, o jovem coletou os materiais nas proximidades do local onde seria construída a casa: pedras, barro, madeira e cipó; as telhas, ele que conseguiu em uma casa abandonada. Inha necessitou comprar apenas 2 quilos de prego na cidade de Pesqueira.

Figura 15 - Casa de “Inha” e “Inha”



Fonte: O autor, 2016.

Para realizar a construção, foi utilizada a mesma técnica da taipa com pedra que havia sido informada pelo encantado; pode-se, assim, observar que essa técnica não havia ficado no passado, mas que ainda era realizada na atualidade, havendo a possibilidade de se ver e compreender como foi realizada.

Como a obra não estava finalizada, foi possível observar as diversas camadas da construção e entender as etapas construtivas que compreendem os “caminhos técnicos”. Nesse sentido, observei as paredes sem o reboco, tanto a estrutura da taipa sem o barreamento (colocação do barro), como as que estavam com o barreamento inacabado, expondo as camadas.

Figura 16 - Estrutura da taipa sem barreamento e camadas construtivas



Fonte: O autor, 2016.

Figura 17 - Interior da casa e taipa barreada



Fonte: O autor, 2016.

As paredes internas da casa se encontravam somente barreadas, sem a aplicação de reboco. Além disso, pudemos entrevistar Inha e escutar o seu relato sobre o processo de construção, detalhando os caminhos técnicos e os procedimentos de construção da casa, que estava sendo construída fazia seis anos e ainda havia partes a finalizar.

Figura 18 - Galinheiros construídos com varas



Fonte: O autor, 2016.

Também foi observado no terreno que compreendia a casa outras construções utilizando as técnicas e materiais disponíveis na região, como esses galinheiros acima (figura 18) e uma garagem coberta.

## 5.2 Da pesquisa à ação, a construção do *Peji* de Barro

Devido à grande dimensão e à complexidade da construção da obra de apoio ao terreiro, mais tarde nomeada *Xeker Jeti*, foi resolvido, em diálogo com os indígenas envolvidos no processo, que primeiramente iríamos projetar e executar um *Peji*, que é um pequeno altar onde se acendem velas aos encantados, conforme exemplos na figura 19. Essa era uma demanda que havia sido motivada anteriormente por um pedido dos encantados, de se construir um *Peji* de barro, na entrada do terreiro da Boa Vista, ao lado de um complexo ritualístico que já possuía um *Peji* de pedra e outro de palha.

Figura 19 - *Peji* do Terreiro da Boa Vista e “*Peji* de Palha”



Fonte: O autor, 2016.

A construção do *Peji* de Barro (Figura 20) possibilitou se testar a execução das técnicas levantadas em uma construção de menor escala, ativando a memória coletiva e gerando envolvimento do grupo, o que facilitou a organização de mutirões e o engajamento da população nas atividades de construção, além de ativar as redes sociais e possibilitar o contato com os mestres construtores.

Figura 20 - “*Peji* de Barro”



Fonte: O autor, 2016.

Essa construção foi realizada nos dias 02 e 03 de abril de 2016 com os materiais retirados no local: “barro de formigueiro” e “madeira de mata”, pedra e “cipó de cesto” e “palha de coco catolé”. A construção foi realizada em formato arredondado, a partir das técnicas de “taipa com pedra” e cobertura de “palha, barro, palha”, que haviam sido informadas pelo encantado.

Figura 21 - Materiais utilizados: barro e madeira; pedra e cipó de balaio



Fonte: O autor, 2016.

Figura 22 - Palha de Coco Catolé e Adelson e Seu Mané



Fonte: O autor, 2016.

“Seu Mané Dez Conto”, à direita na figura 22 b, foi um dos que participou mais ativamente do processo de construção do *Peji*. Ele contou que quando era criança, o pai dele construía casas com a mesma técnica informada pelo encantado. Entretanto, ele não tinha desfrutado da oportunidade de realizar uma construção dessas, sendo essa execução a realização de um sonho de criança. Quando se perguntava a ele como resolver algo que ele não sabia, ele sempre dizia “vamos vendo, menino”, até ele se lembrar como era feito, criar uma solução ou chegar alguém que soubesse fazer.

Após serem coletados os materiais necessários, foi realizada a limpeza do terreno e posteriormente foi marcado no chão um círculo de 1 metro de raio. Para realizar essa etapa, fincou-se, no centro onde seria a construção, uma vara de madeira com um barbante amarrado numa ponta e um graveto amarrado na outra; esse graveto foi girado como um compasso para demarcar o círculo. Posteriormente, esse círculo foi dividido em 6 partes iguais de 1 metro, formando o desenho de um hexágono. Esse formato “próximo ao arredondado” atendeu aos indígenas e resolveria construtivamente a taipa, que necessita da utilização de varas retas, o que torna impossível uma construção totalmente redonda. Após serem marcados os 6 pontos onde seriam os esteios ou pilares, o chão foi escavado com cavadeira articulada para realizar a fundação.

Figura 23 - Limpeza do terreno, marcação e escavação



Fonte: O autor, 2016.

Para fazer a fundação, Seu Mané sugeriu utilizar areia, que foi coletada nas proximidades. A partir disso, ele pegou uma vara de madeira e apontou uma de suas extremidades com um facão, posteriormente colocou os esteios nas escavações realizadas anteriormente e os colocou em prumo; em seguida, preencheu com areia e foi pilando com essa madeira apontada, pois, segundo ele: “quando se compacta a terra com a madeira reta, só se compacta a parte de cima da areia, ficando mal compactado embaixo, o que fragiliza a fixação dos esteios que, em pouco tempo, irá cair” (Seu Mané, 2016). Para o corte da madeira, foram utilizadas faca e foice.

Figura 24 - Fundação em areia e Corte de madeira com faca



Fonte: O autor, 2016.

Após terem sido fixados, os esteios foram amarrados com cipó de cesto às hástias, que são as vigas horizontais; posteriormente, foram colocadas as linhas da cobertura por meio da técnica da “viga recíproca”, que foi uma solução que propusemos para não necessitar de um pilar no centro do *peji*; na sequência, os caibros foram dispostos em diagonal para possibilitar a fixação das palhas; por fim, foram colocadas as “varas” horizontais para realizar o entramado da taipa.

Figura 25 - Estrutura do *Peji* em madeira

Fonte: O autor, 2016.

Em seguida, o entramado foi preenchido com pedras, que é um material abundante no local, no que parece ser uma adaptação dessa técnica à região, uma vez que normalmente ela é realizada somente com terra, não havendo outros registros dessa variante da taipa com pedra. Destaca-se que a terra dessa localidade é muito arenosa e não possui a proporção de argila necessária para ser utilizada na taipa. O emprego da pedra possibilita a construção de uma parede muito resistente e com grande inércia térmica, isto é, mantém o ambiente mais frio do que o calor exterior durante o dia e mais quente em relação ao frio de uma região serrana, à noite, o que se torna uma adaptação bioclimática.

Figura 26 - Preenchimento do entramado com pedras



Fonte: o autor, 2016.

Para a realização do barreamento da taipa, que é o procedimento de colocação de terra no entramado, é necessária uma terra composta por cerca de 60% de areia e 40% de argila (ALVES, 2014), para que haja boa plasticidade e fixação à estrutura de madeira, e não haja muitas rachaduras.

O solo da região é muito arenoso e há pouco barro disponível. Para encontrar um solo com as características adequadas ao barreamento, se procura um formigueiro, de preferência, desativado, pois ali há uma terra com uma boa proporção de argila e areia para esse uso. Após se retirar a terra do formigueiro, acrescenta-se água e capim seco triturado, o que aumenta a

resistência do material às tensões e diminui a quantidade de rachaduras. Esse procedimento de mistura é chamado de “traçar a massa”.

Figura 27 - Traço da massa e barreamento da taipa



Fonte: O autor, 2016.

Nem sempre é possível o acesso a um formigueiro desativado nas proximidades do local da construção; por essa razão, há um toré que é cantado quando se tira o barro de dentro do formigueiro para que os encantados protejam a quem está fazendo esse serviço das picadas de formiga.

Pisa ligeiro,  
Pisa ligeiro,  
Quem tem medo da formiga não assanha formigueiro,  
Quem tem medo da formiga não assanha formigueiro.

#### **Toante cantado na hora de tirar o barro de dentro do formigueiro**

Para a cobertura, foi utilizada palha de coco catolé, colhida na região e utilizada “virada”, com as folhas, pínulas, dobradas para um só lado, o que é feito quebrando-se a estrutura do início da folha da palha, virando a pínula no sentido contrário, deixando-a maleável, o que possibilita deixar as folhas a 90° do talo da palha.

Figura 28 - Virando a Palha e Palha Virada



Fonte: o autor, 2016.

Após as palhas serem “viradas”, são colocadas sobre a estrutura de madeira da cobertura e, posteriormente, amarradas com “cipó de cesto”.

Figura 29 - Colocando a palha na estrutura e amarrando a palha com cipó de cesto



Fonte: o autor, 2016.

Em um certo momento do toré, os indígenas que estavam realizando o ritual no terreiro vieram à construção para participar do processo. Cada um deles colocou “pelo menos uma mão de terra” para que “todos deixassem a marca de sua participação na construção” (Iran Xukuru).

Figura 30 - Membri, flauta ritualística e participantes do toré realizando o barreamento



Fonte: o autor, 2016.

Devido ao fato de não terem sido utilizados insumos como cimento, que são tóxicos ao corpo humano, pôde haver a participação das crianças e, com isso, foi realizada a transmissão do conhecimento para as gerações mais novas pela observação e contribuição na execução das tarefas menos difíceis. Por último, foi colocada uma demão de barro por cima da palha e, após o barro secar, foi colocada uma camada de palha por cima do barro, para proteger o barro da chuva e das intempéries.

Figura 31 - Colocação do barro por cima da palha



Fonte: Pedro Paes, 2016.

Fonte: o autor, 2016.

Figura 32 - *Peji* finalizado com palha por cima do barro

Fonte: o autor, 2016.

Após a finalização da construção do *Peji*, chegou-se à conclusão de que o objetivo de testar a execução das técnicas em uma construção de menor escala foi alcançado. Também conseguimos fazer a articulação necessária para organizar mutirões tendo em vista a execução das outras construções e, ainda, o contato com os “mestres do saber fazer”. Esse contato foi necessário porque, apesar de tais técnicas estarem presentes no território em um processo de “longa duração”, elas eram pouco visíveis ou estigmatizadas, já que costumavam ser executadas pelas pessoas mais pobres, que não podiam adquirir materiais de construção industrializados ou moravam distantes dos centros que os comercializavam. Assim, a transmissão e execução dessas técnicas ancestrais serviram de base para a “recriação” das tecnologias de construção atuais do povo Xukuru do Ororubá.

A próxima etapa do trabalho a ser descrita é a construção do apoio ao terreiro que, posteriormente, foi nomeado de *Xeker Jeti*, a Casa de Cura.

## 6 A CONSTRUÇÃO DO “XEKER JETI”, A CASA DA CURA

### 6.1 Concepção

Após a construção do *Peji* de Barro, ainda no ano de 2016, foi iniciado o processo de planejamento arquitetônico para a execução do “apoio ao terreiro”, localizado na Aldeia Couro Dantas, que ganhou posteriormente o nome de Casa da Cura (*Xeker Jeti*) e que, na língua Xukuru, significa “Casa dos Ancestrais” ou “Casa dos Espíritos” (Figura 33 e 34).

Figura 33 - Vista externa do *Xeker Jeti*



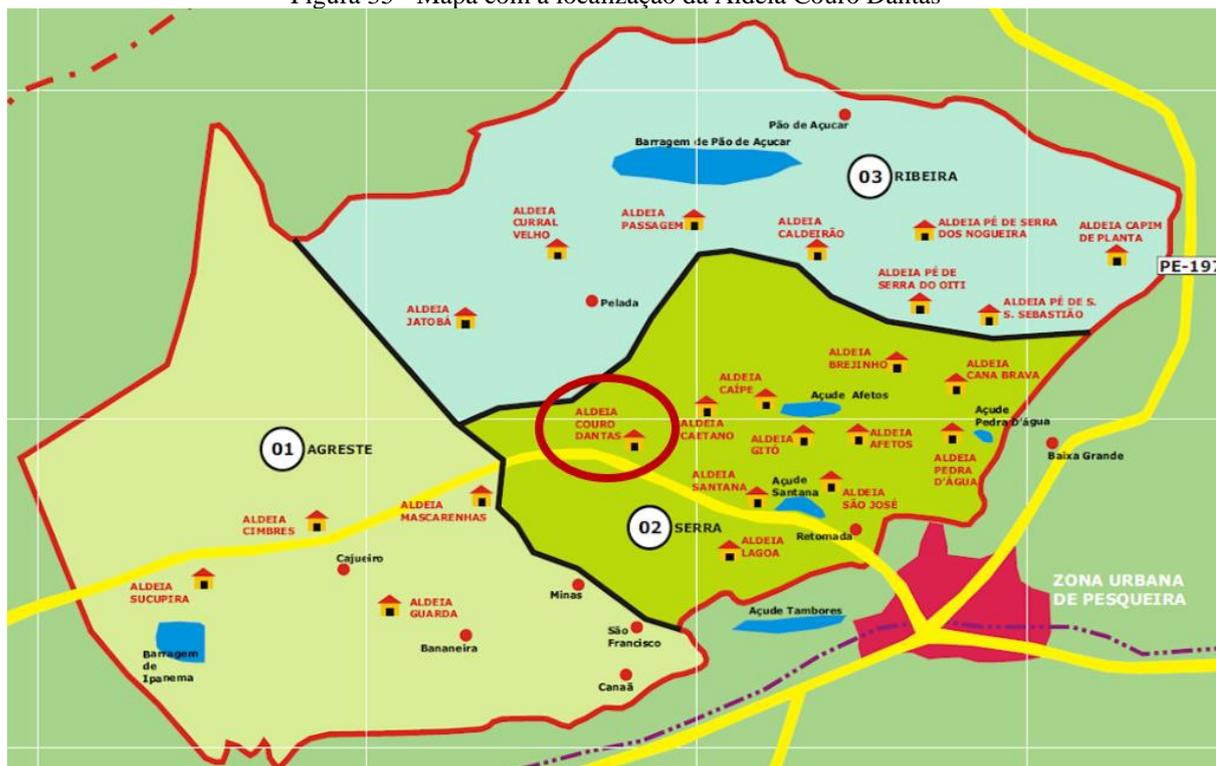
Fonte: o autor, 2016.

Figura 34 - Vista interna do *Xeker Jeti*



Fonte: o autor, 2016.

Figura 35 - Mapa com a localização da Aldeia Couro Dantas



Adaptado de: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte - Oficina de Criação.

Em 2013, no Encontro *Urubá Terra* de Agricultura e Educação, as professoras da Vila de Cimbres tiveram a ideia de um projeto que visava fazer uma “Casa da Cura”, com o intuito de possibilitar um espaço para que os detentores dos “conhecimentos tradicionais de cura” pudessem dialogar com as pessoas, na intenção de compartilhar seus conhecimentos. Por exemplo, o Pajé Zequinha estava lá na Casa da Cura contando a sua história, orientando e rezando as pessoas.

Segundo Iran Xukuru, em entrevista:

*Esse espaço lá no Urubá Terra estava repleto de ervas e receitas, por conta disso esse espaço se tornou uma ‘casa sagrada’, porque ali estavam elementos importantes da ‘Cultura Indígena Xukuru do Ororubá’, relacionados à cura.*

*Depois desse encontro, nós buscamos construir essa ‘casa da cura’ para trazer para um espaço mais próximo do terreiro, onde nós estávamos realizando um trabalho mais forte e mais intenso com relação à espiritualidade e à religiosidade Xukuru.*

*Esse espaço possui várias funções, mas todas elas vêm a contribuir com a identidade, com a afirmação étnica e com os conhecimentos que estão na mata. Na mata tem muitos conhecimentos, tem muita ciência, então o espaço é uma ponte de ligação.*

*Na realidade, se a gente for pensar do ponto de vista de um espaço físico construído, é um espaço físico que está materializando, ou seja, possibilitando a materialização desse encantamento. Muita coisa a gente não consegue materializar, mas muita coisa a gente vai conseguir mostrar, ver, tocar, sentir. Tudo que a gente faz, a gente procura de uma orientação das pessoas mais velhas ou das pessoas que já fazem esse trabalho, que têm esse conhecimento, essa ciência.*

*A motivação foi justamente fazer aquilo que os encantados estavam querendo, e é claro que foi graças à orientação deles. Nesse mesmo local, nós tínhamos lá a Jurema Branca, que é sagrada; então, veio dela a orientação, até a posição da entrada, para qual lado deveria ficar virada, tudo isso foi seguindo as orientações. (Iran Xukuru, 2016)*

Essa construção atualmente é utilizada para realizar práticas ligadas à Cultura Indígena Xukuru do Ororubá, como os rituais de toré, além de ser um local para se debater e praticar o “Sistema Tradicional de Cura Xukuru do Ororubá”, a partir do uso de ervas e rezas. É um espaço que abriga encontros e diálogos dos guardiões desses conhecimentos, para “materializar” essa “cultura do encantamento”, um espaço em que essa cultura pode estar presente e ser debatida.

Essa construção foi executada em um terreno ao lado do Terreiro da Boa Vista, na Aldeia Couro Dantas, em sistema de mutirão do qual participaram indígenas de todas as aldeias do território, em esquema de revezamento entre as regiões do território (Serra, Agreste e Ribeira); isso facilitava o transporte das pessoas, pois, como não há transporte público no território, Iran ou alguma liderança ia buscar os indígenas em uma caminhonete ou caminhão para trazer ao canteiro de obra. Neste processo ficamos 45 dias imersos no território.

A *Xeker Jeti* foi construída no processo de recriação das tecnologias de construção do povo indígena Xukuru do Ororubá, considerando-se os encaminhamentos da “Cabocla Jaciere” que nos disse que deveria ser como “uma oca, como os antigos moravam”, com paredes de taipa com pedra e coberta de palha. Entretanto, não podemos entender essa construção como um “resgate” do passado, uma vez que foi construída no presente, com materiais, ferramentas e técnicas do presente.

Mesmo assim, há aspectos de “longa duração” (REESINK, 2000), como a técnica da taipa com pedra, que estava presente no território, mas pouco visível, e que foi transmitida e executada. Tais aspectos embasaram essa recriação, pois não se cria nada sem uma base anterior, assim como, quando falamos em “como os antigos moravam”, não necessariamente quer dizer que essas tecnologias eram utilizadas anteriormente à chegada dos colonizadores. Como não temos registros históricos, talvez seja um produto da “etnocriatividade”, referente a um processo de adaptação e “mudança cultural”, com base nas imposições do modelo colonial.

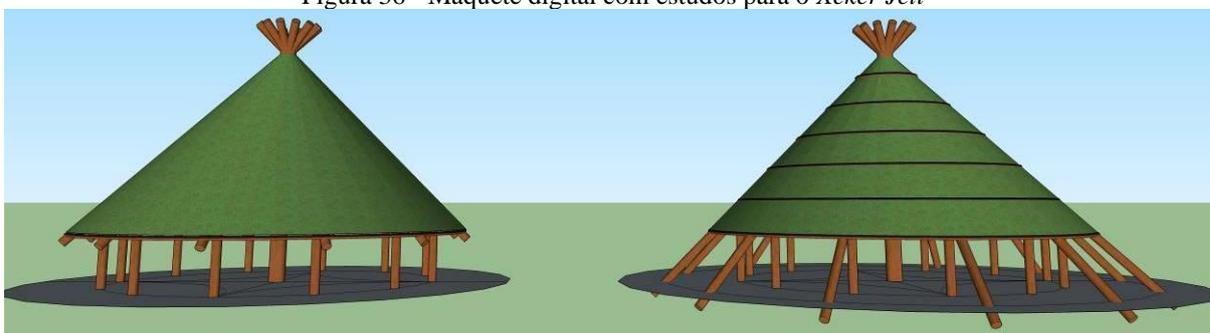
O nome “casa” não significa exatamente uma moradia ou habitação humana; na verdade, essa palavra representa o “abrigo do sagrado”, ou seja, a moradia da cabocla de pena Jaciere, entre outros encantados, as “práticas de cura” além de práticas culturais ligadas à indianidade específica Xukuru do Ororubá. Observa-se, assim, que, como foi relatado na dissertação de Mura (2000) sobre as construções Kaiowá, essas construções, a partir da

reutilização, sofreram uma mudança em seus usos e deixaram de ser uma moradia para ser um espaço religioso ou sagrado.

Para o planejamento, foram realizadas conversas com os envolvidos no projeto, considerando os encaminhamentos dados pela Cabocla Jaciere e o desenho realizado por Dona Maria Quitéria. A partir dos encaminhamentos, foram realizadas maquetes digitais com dois estudos de volumetria: um com um telhado e paredes independentes, mais próximo da construção iconográfica de uma “casa na atualidade”; e outro, com as linhas de madeira da cobertura vindo até o chão, mais próximo da iconografia de “construções indígenas”. Foram realizados, também, os respectivos estudos de esquemas estruturais para serem discutidos com os mestres do “saber fazer”, relacionados a carpintaria e construção.

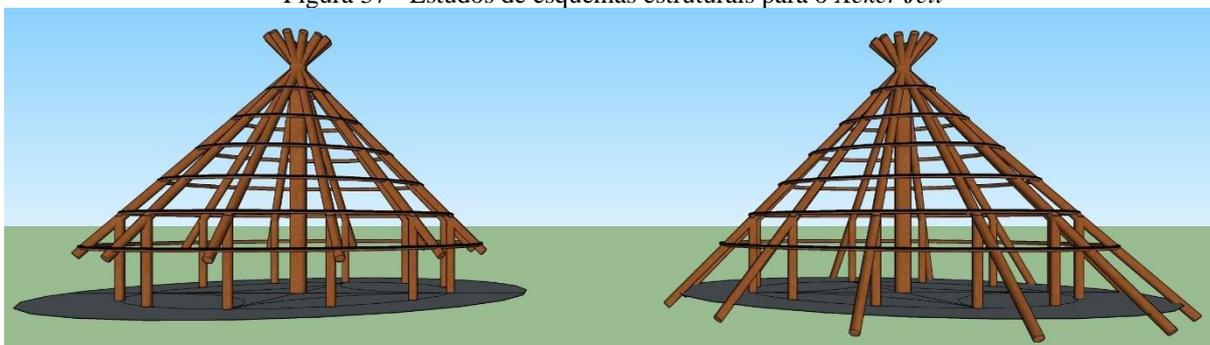
Nesta conversa, da qual participaram Iran e outros indígenas envolvidos no processo, foi definida a primeira opção com paredes e telhados independentes, pois eles reconheciam como mais próximo de “suas construções” e que seria mais fácil de executar. Além de que, a cabocla havia nos falado de paredes de “taipa com pedra” e telhado de “palha-barro-palha”, especificando paredes e telhado. Além disso, os indígenas Xukuru consideravam o segundo modelo mais próximo das construções dos indígenas do Norte ou do Mato Grosso, não das construções deles.

Figura 36 - Maquete digital com estudos para o *Xeker Jeti*



Fonte: o autor, 2016.

Figura 37 - Estudos de esquemas estruturais para o *Xeker Jeti*



Fonte: o autor, 2016.

Com base nas maquetes digitais em 3D, foram feitas planta baixa e cortes para os dimensionamentos da construção e dos materiais; esses dimensionamentos produziram, posteriormente, uma lista de materiais para a construção, discriminados em quantidade e dimensão. Contudo, observamos uma grande dificuldade de comunicação pela linguagem técnica de planta baixa e cortes; por essa razão, foi realizada uma maquete física que demonstrava de forma esquemática o que havíamos planejado para o esquema estrutural e as etapas da construção, possibilitando o diálogo com os mestres construtores e os outros envolvidos.

Figura 38 - Maquete Física



Fonte: o autor, 2016.

Como, desde o começo, buscamos as “soluções técnicas” a partir dos conhecimentos dos indígenas, havíamos decidido, nas conversas anteriores juntamente aos mestres construtores, utilizar a técnica de “carretel” para estruturar o telhado, na qual as linhas do telhado se encaixam em uma peça vertical de madeira apoiada por uma vara, colocada provisoriamente no local do pilar central e que, depois, é retirada. Por essa razão, o pilar central foi representado na maquete desta maneira.

Figura 39 - Maquete digital com representação do “carretel”



Fonte: Gabriel Monte, 2016.

Figura 40 - Coberta com sistema de carretel



Fonte: o autor, 2016.

Em seguida, a maquete física foi transportada para o local onde seria executada a construção para dialogarmos com os indígenas a fim de compreender se havíamos projetado conforme o que havia sido debatido e encontrar junto a eles as melhores soluções para executar a obra. Após as conversas, foi feita a “marcação da obra” no chão com varas de madeira nos locais onde ficaria cada um dos “mourões” ou pilares. Além disso, foi feita a ligação dessas marcações com “linha de pedreiro” para poder demonstrar qual seria a dimensão e formato da construção. No local onde estavam as marcações, posteriormente foram realizadas as fundações em um sistema de sapatas isoladas, em cada um dos mourões.

Figura 41 - Diálogo com a maquete física e Marcação da obra



Fonte: o autor, 2016.

Figura 42 - Obra marcada no terreno



Fonte: o autor, 2016.

Como a técnica da taipa necessita de “mourões” ligados por “varas”, a construção não ficaria exatamente redonda como o encantado havia dito, uma vez que as varas horizontais são retas. A partir da experiência em campo, observei na escola da aldeia Cana Brava, onde ocorreu o encontro Urubá Terra do ano de 2015, que o pátio central possuía um formato “arredondado” e a cobertura era um hexágono.

Figura 43 - Pátio central da escola da Aldeia Cana Brava



Fonte: o autor, 2015.

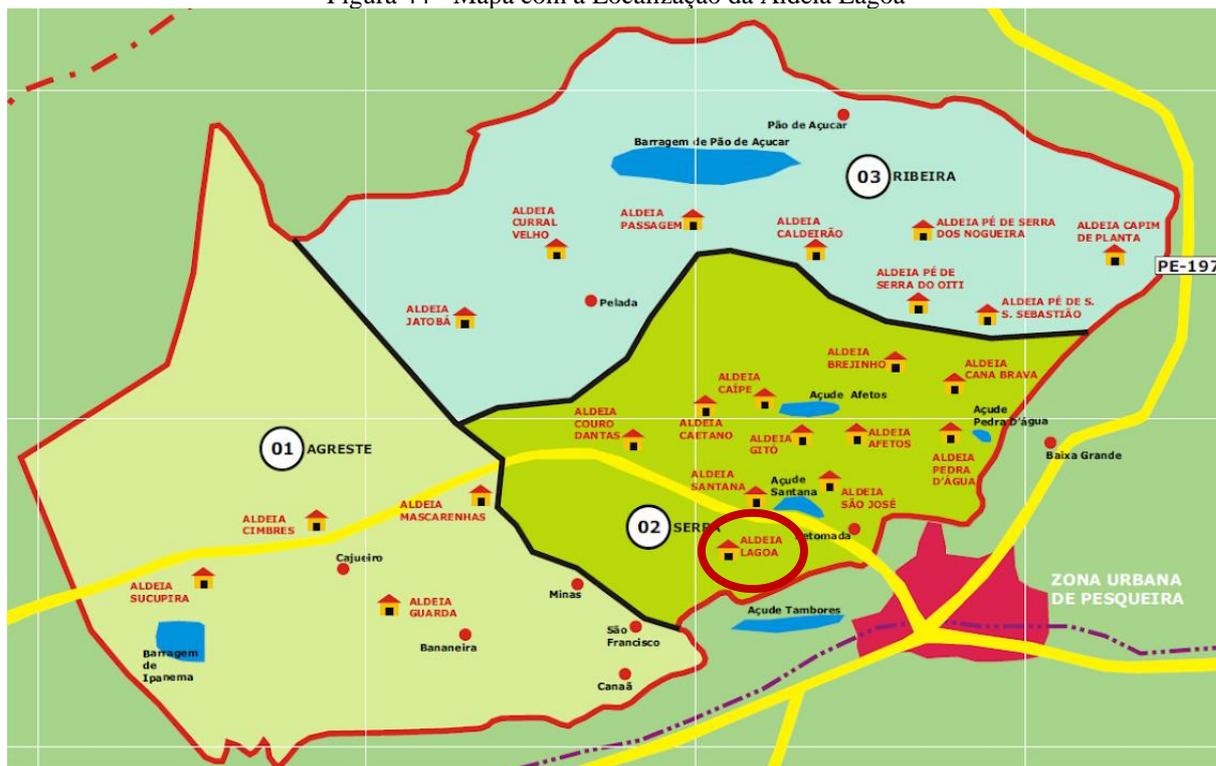
A partir desta observação, em diálogo com os envolvidos, ficou decidido dividir a circunferência em um polígono de 12 partes, o que possibilitou a impressão de um “formato arredondado” por dentro. Além disso, permitia que as seções não ficassem muito pequenas, o que facilitaria a execução da taipa. Outra vantagem era proporcionar a divisão da estrutura em quadrantes, algo necessário para a execução do telhado, no qual foram colocadas, primeiramente, as “linhas” leste e oeste e, posteriormente, travou-se a estrutura com as linhas norte e sul, construindo-se um formato retangular que gerou estabilidade física à estrutura. Posteriormente essa estrutura foi complementada com mais duas linhas entre essas quatro iniciais, formando, assim, 12 lados.

## 6.2 Estrutura Principal em Madeira de Eucalipto

Em uma mata localizada na Aldeia Lagoa, que passou a pertencer aos indígenas com a retomada do território, havia disponibilidade de eucaliptos: eles tinham sido plantados para fornecer lenha para as caldeiras da Fábrica Peixe, que produzia doces na cidade de Pesqueira.

Com o processo de preservação e regeneração da mata nativa ainda em curso, não havia muitas árvores de grande porte, exceto os eucaliptos. Assim, os indígenas decidiram utilizar madeira de eucalipto proveniente dessa mata para a estrutura principal, que são as peças chamadas de “esteios” e “linhas”. Ao chegar na entrada dessa mata, observei uma casa de taipa recém-construída, uma evidência de que essa técnica estava presente no território, não somente na casa de “Inha”.

Figura 44 - Mapa com a Localização da Aldeia Lagoa



Adaptado de: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte – Oficina de Criação.

Figura 45 - Casa de Taipa próximo à mata de eucalipto na Aldeia Lagoa



Foto: O autor, 2016.

Na cosmologia Xukuru do Ororubá, como foi dito anteriormente, a “natureza física” é a morada da “natureza sagrada”, os encantados. Por essa razão, todas as plantas têm um “dono”, um encantado, que é seu guardião. Conseqüentemente, é do entendimento dos Xukurus que é necessário pedir permissão aos “donos” para a retirada de alguma parte da planta, desde uma folha, a um galho ou uma árvore inteira para se utilizar a madeira.

Caso esse ritual não seja realizado e, ainda assim, seja retirada uma parte da planta, principalmente sem que haja a necessidade de uso, seres encantados como a “Cumadre Florzinha<sup>16</sup>”, que são protetores da floresta, aplicam castigos, como, por exemplo, uma “surra de urtiga”, que causa muita dor e queima a pele da pessoa que descumpriu esse código. Outro castigo possível é fazer que a pessoa se perca na mata sem encontrar o caminho para sair dela. Por essa razão, foi realizado um ritual que pediu permissão à “Natureza Sagrada” e aos protetores da mata, já que a madeira seria utilizada para a realização de uma construção a pedido dos encantados.

Figura 46 - Ritual para pedir permissão para retirada da madeira



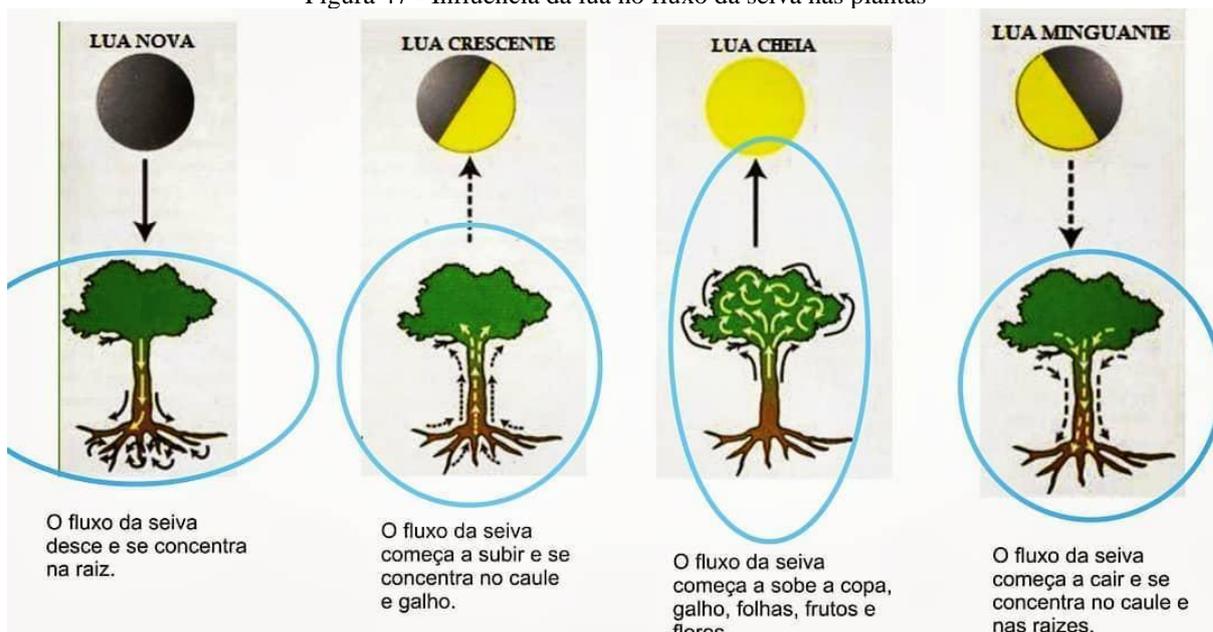
Foto: Iran Xukuru, 2016.

Conforme os conhecimentos do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, é necessário observar a lua para retirar a madeira, devendo-se retirar a madeira na “lua escura”, ou seja, no período da lua nova, preferencialmente, no período entre dois dias antes da lua nova até dois dias depois; por causa disso, a coleta de material foi realizada nos dias próximos à lua nova do dia 08 de abril de 2016.

Bill Mollison (1988), em seu livro sobre “Design Permacultural”, tem este mesmo entendimento. Segundo o autor, na época da lua nova, a influência da lua sobre a seiva das árvores é menor e, por isso, a seiva “desce” para as raízes da árvore.

<sup>16</sup> Há um vídeo com uma encenação desse mito, representado pelo “Grupo de Teatro Xukuru do Ororubá”, gravado nesta mata. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=QoHcy0p\\_2BE](https://www.youtube.com/watch?v=QoHcy0p_2BE). Acesso em: 10 maio 2022.

Figura 47 - Influência da lua no fluxo da seiva nas plantas



Fonte: MOLLINSON, 1988.

O resultado disso é que a madeira coletada possui pouca seiva, o que ajuda na secagem mais rápida, sem “empenar”, além de evitar o ataque de pragas como o cupim, que se alimenta dessa seiva rica em açúcar. Além de tudo isso, por se manter a seiva preservada nas raízes, é mais fácil para a árvore rebrotar e crescer novamente, o que acontece com o eucalipto, realizando, assim, um manejo ao invés de um desmatamento.

Foram utilizados machado e motosserra para o corte da madeira. Após a derrubada, foram cortados da árvore as extremidades, “pés” e “pontas”, escolhendo-se a parte mais “linheira”, reta; posteriormente, ela foi cortada na dimensão que seria usada na construção.

Figura 48 - Corte com machado e motosserra



Foto: Iran Xukuru, 2016.

Em seguida, foram retirados os galhos laterais e as cascas das árvores, com o uso de foice e facão, logo após o corte, pois quando a árvore está recém-cortada, a casca ainda está úmida, fica mais fácil de ser retirada do que quando ela está seca, ocasião em que fica dura, prendendo-se à madeira.

Figura 49 - Retirada da casca do Eucalipto



Foto: Iran Xukuru, 2016.

A primeira madeira a ser transportada foi o “esteio central”, a madeira central com a qual se fez o sistema de “carretel”. Esta madeira possuía cerca de 60 cm de diâmetro e foi carregada em um caminhão do tipo “mercedinha”, Mercedes 608, que tem a capacidade de carga de 2 toneladas. Quando essa madeira foi colocada em cima do caminhão, sua suspensão “cepou” com o peso, ficando um dos lados da suspensão totalmente contraído para baixo. Por isso, o caminhão levou somente essa madeira. Esse caminhão pertence à Associação Indígena Xukuru do Ororubá e é utilizado para transportar cargas no território, como os alimentos para as escolas Xukuru. Ele foi cedido para ser utilizado no transporte das madeiras para a construção.

Figura 50 - Transporte da madeira com caminhão



Foto: Iran Xukuru, 2016.

Para se diminuir o risco do trabalho em altura, anteriormente ao içamento do esteio central, foi realizado o detalhamento de sua “ponta” (extremidade superior), iniciando-se o “encaixe” do “carretel”, subtraindo-se uma faixa de madeira com um formão, no local onde posteriormente foram feitos os encaixes “fêmea” para se encaixar as linhas.

Figura 51 - Detalhamento do “carretel”



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Para o içamento do esteio central na escavação da fundação que havia sido realizada anteriormente, foi realizado um sistema de roldanas pelos próprios indígenas, fixando inicialmente dois esteios menores, para poder amarrar neles uma roldana e, assim, conseguir içar o esteio central que, devido ao peso, não foi possível ser levantado somente com a aplicação direta da força humana.

Figura 52 - Sistema de roldanas



Fonte: Iran Xukuru, 2016.

Fonte: o autor, 2016.

Nos conhecimentos Xukuru do Ororubá, as madeiras utilizadas para a construção devem ser colocadas em “pé”, ou seja, no mesmo sentido que ela estava como árvore, com a parte mais grossa ou “pé” para baixo e a parte mais estreita ou “ponta” para cima.

Segundo Adelson Silva, em entrevista:

*Aqui a gente coloca sempre a madeira com a ponta para cima, porque é a forma que ela nasce, se a gente colocar o pé para cima, nós estamos enterrando ela, nada nasce de cabeça para baixo, né? Daí a gente tem essa prática aqui, eu aprendi com os mais velhos daqui que diziam que tudo que a gente fosse fazer a gente tinha que botar sempre a ponta para cima, pois se colocar enterrando, as coisas desandam, e não dá certo a construção. (Adelson Silva, 2022)*

Observa-se, assim, que, para os Xukurus, deve ser respeitado o modo como a árvore nasce, pois se as madeiras estão na “natureza” voltadas com a sua ponta para cima, deve-se respeitar isso, pois ao se “enterrar” a árvore, colocando a ponta para baixo, podem ocorrer problemas durante o processo ou a construção não dar certo.

Após os pilares terem sido descarregados do caminhão, eles foram transportados dentro do canteiro de obra para as escavações das fundações já realizadas anteriormente. Para esse transporte, foi utilizado um sistema de madeiras perpendiculares ao longo do tronco, erguidas e carregadas de forma coletiva. Após a fixação do esteio central, os esteios externos foram colocados nas escavações das fundações.

Figura 53 - Transporte dos esteios dentro do canteiro de obra



Fonte: o autor, 2016.

Figura 54 - Transporte dos esteios e colocação nas escavações das fundações



Fonte: o autor, 2016.

Para que a madeira tenha uma maior vida útil, a parte inferior da madeira, que fica em contato com a terra e até uns 20 centímetros acima, foi pintada com “óleo queimado”, que é a reutilização do óleo usado em motor de carro, recolhido quando há troca de óleo do cárter de um motor a combustão. Em seguida, as madeiras foram colocadas com auxílio de uma cavadeira ou “ferro de cova”.

Figura 55 - Base da madeira pintada com “óleo queimado” e sua colocação na escavação



Fonte: o autor, 2016.

Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Figura 56 - Madeiras “travadas” em prumo



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Fonte: o autor, 2016.

Foram colocadas pedras na base dos pilares para que eles ficassem apoiados e, em seguida, foi realizada a fundação com o preenchimento da escavação com “concreto ciclópico”, isto é, uma argamassa feita com cimento Portland, areia e água, que foi intercalada com agregado graúdo feito de pedras com cerca de 20 centímetros, retiradas de um lajedo nas proximidades.

Figura 57 - Execução das Fundações



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

No dia seguinte à execução da fundação, quando o concreto já estava mais seco, complementou-se o restante da escavação ao redor dos pilares com a terra do canteiro da obra e se aproveitou o momento para realizar uma rápida terraplanagem do solo a fim de regularizar e nivelar o terreno da construção.

Figura 58 - Terraplanagem



Fonte: O autor, 2016.

Figura 59 - Terraplanagem



Fonte: O autor, 2016.

Por não termos conseguido andaimes de ferro “pré-moldados”, foram construídos andaimes com a madeira da própria obra: varas de madeira de mata, tábuas e escadas.

Figura 60 - Andaimes construídos com madeira



Fonte: Gabriel Monte, 2016.



Fonte: o autor, 2016.

Em seguida, foi definida a altura da porta de entrada com 2,1 metros e, em consequência, a dos pilares. Como o terreno ainda tinha uma certa irregularidade, foi “batido o nível”, transferindo-se a altura do primeiro pilar para os outros em nível, com uso de “nível de mangueira”: coloca-se água em uma mangueira transparente, deixando cerca de 20 centímetros da mangueira sem água e, em seguida, posiciona-se o nível da água na altura marcada no ponto A; na outra extremidade da mangueira, a água vai indicar onde está o ponto B de mesmo nível.

Depois de marcar a altura em nível, foram cortadas as pontas dos pilares com o uso de motosserra por Zé de Otília, que é morador da Vila de Cimbres e professor de artes nas escolas do território, destacando-se nos eventos religiosos e políticos do povo. Zé de Otília é conhecido também pelas artes de qualidade que põe à venda: maracás, cachimbos e remédios feitos com plantas da mata ou a sua famosa banha de cascavel. Ao ser indagado sobre a origem de seu nome, ele explica que “todo José é Zé” e que, quando criança, havia vários “zés” na vila; para ser identificado, ele passou a ser chamado de Zé (filho) de Dona Otília; por isso, ficou conhecido como Zé de Otília.

Figura 61 - Zé de Otília cortando as “pontas” dos esteios com motosserra



Fonte: o autor, 2016.

### 6.3 Madeira de Mata

Figura 62 - Mata de Couro Dantas



Fonte: o autor, 2016.

*Eu fui na mata cortar lenha, eu encontrei meu maracá  
Eu fui na mata cortar lenha, eu encontrei meu maracá  
Arreia, caboclo, arreia, arreia que eu quero ver  
Arreia, caboclo, arreia, caboclo do Juremá*

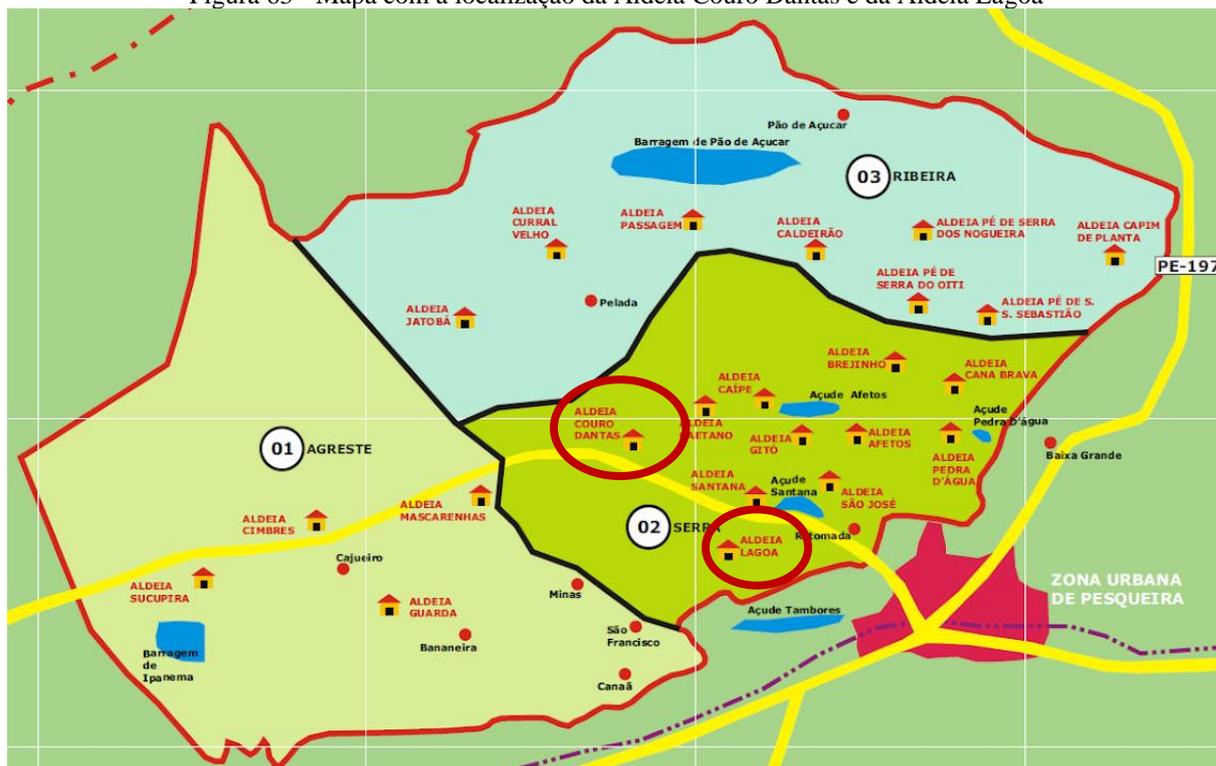
#### **Toante Xukuru**

Para realização das “varas<sup>17</sup>” da taipa e dos caibros do telhado, foi utilizada “madeira de mata”, que são diversas espécies de árvores que fazem parte do conhecimento etnobotânico Xukuru do Ororubá e que servem para a construção, pois são resistentes e de fácil obtenção. Essas madeiras são separadas em duas categorias: “madeiras de chão”, que suportam o contato direto com o solo sem se degradar rapidamente, e “madeiras de ar”, que não aguentam o contato direto com o solo e por essa razão são utilizadas na cobertura. A madeira foi retirada de duas matas, uma localizada na Aldeia Couro Dantas e outra na Aldeia Lagoa, próximo à residência de Seu Demir.

---

<sup>17</sup> Madeiras finas colocadas na horizontal amarrando as madeiras verticais.

Figura 63 - Mapa com a localização da Aldeia Couro Dantas e da Aldeia Lagoa



Adaptado de: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte – Oficina de Criação.

Na entrada da mata da Aldeia Lagoa, foi observada esta pequena casa de taipa com cobertura em telhas de fibrocimento que aparentemente era um “rancho”, um abrigo de apoio ao roçado.

Figura 64 - Casa de taipa na entrada da mata da Aldeia Lagoa



Fonte: o autor, 2016.

Na entrada da mata da Aldeia Couro Dantas, foi observada essa casa que utilizou um grande maciço rochoso como fundação. Essa solução técnica é encontrada em outras residências do território, uma vez que há uma grande presença de maciços rochosos, nomeados de “lajedos” no território e esta solução não necessita o gasto com a execução de uma fundação em tijolos e cimento para a casa, se aproveitando do maciço rochoso como fundação.

Figura 65 - Casa em cima de “lajedo”, na entrada da mata da Aldeia Couro Dantas



Fonte: O autor, 2022.

Ao entrar na mata, logo os indígenas reconheciam as espécies de plantas e relataram os seus usos: alimentação animal, remédio ou construção. Seu João de Afetos, em entrevista, me falou sobre alguns exemplos de madeiras que são boas para a construção. Das “madeiras pra chão”, ele destacou a jurema preta e o candeeiro; como exemplos de “madeira para ar”, me falou o louro preto, a massaranduba, o pitiá, o limãozinho, a pororoca, o ipê e o cedro.

Figura 66 - Seu João de Afetos



Fonte: O autor, 2021.

No processo de construção do *Xeker Jeti*, foram catalogadas 10 espécies de árvores que foram retiradas para serem utilizadas na obra. Isso faz parte do conhecimento etnobotânico do povo e evidencia um processo de longa duração dos conhecimentos anteriores à colonização, que se perpetuaram.

Figura 67 - Catalogação das madeiras utilizadas na construção



Fonte: Pedro Paes, 2006.

Para serem transportadas da “mata fechada” até /a trilha já aberta, as madeiras foram amarradas em “feixes” com “cipó de cesto” para, depois, serem levadas até fora da mata por tração animal (burro). Posteriormente, foram colocadas na caçamba de uma caminhonete modelo Chevrolet D-10 para serem transportadas por estrada até o local da obra.

Figura 68 - Transporte de “madeira de mata”



Fonte: O autor, 2016.

Figura 69 - Transporte da carga na estrada em caminhonete



Fonte: O autor, 2016.

Seu Demir foi o responsável pelo corte da madeira; ele mora na Aldeia Lagoa, possui uma motosserra e se especializou na retirada de madeira. Conhecedor das trilhas na mata e das espécies indicadas para a construção, é requisitado para coletar madeira, tanto para construção quanto para fazer cerca.

Figura 70 - “Seu Demir”



Fonte: o autor, 2020.

*Eu gosto é de estar na mata, eu não gosto de estar dentro de cidade nenhuma não, eu vou para a cidade a pulso, eu gosto é de estar no meio do mato, de cortar madeira, tirar madeira para usar como estaca, eu gosto de fazer tudo isso, coisa do dia a dia da gente que eu gosto de fazer (Seu Demir, 2016).*

Durante uma incursão para cortar madeira, “Seu Demir” me falou que a sua prática era um manejo, pois se ele encontrasse 3 árvores da mesma espécie juntas, ele tirava somente uma, a maior, deixando as outras duas lá para se desenvolverem, se reproduzirem, perpetuar a espécie e, assim, ele e outros terem madeira para ser coletada quando necessário.

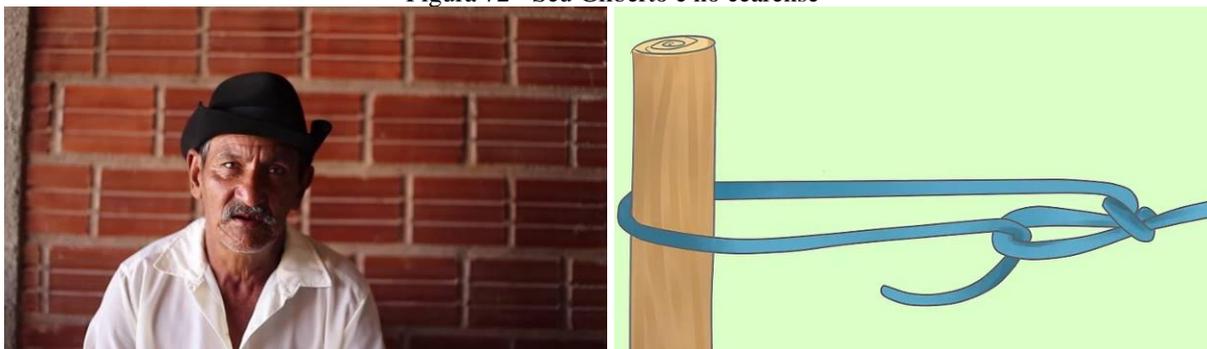
Figura 71 - Manejo da madeira por “Seu Demir”



Fonte: O autor, 2020.

Seu Gilberto (Giba) foi o responsável pela amarração da carga na caminhonete. Ele disse que foi caminhoneiro quando mais novo e que usou o “nó cearense”, ou nó de caminhoneiro, para amarrar as madeiras na caminhonete, pois nessa técnica há o tensionamento da corda, o que deixa a carga bem presa. Durante a época da retomada do território, ele era muito próximo a Xikão e lembra com saudades e orgulho daquela época.

Figura 72 - Seu Gilberto e nó cearense



Fonte: O autor, 2022.

Fonte: <https://pt.wikihow.com>

Após as “madeiras de mata” serem transportadas para o canteiro de obra, foram retiradas as cascas das árvores com auxílio de faca e facão.

Figura 73 - Retirada da casca da “madeira de mata”



Fonte: o autor, 2016.

Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Na sequência, as madeiras foram tratadas com a aplicação de vinagre para retirar o mofo, pois como estávamos na estação chuvosa as madeiras mofaram. Em seguida, foi aplicado “óleo de linhaça”, prática que propomos para aumentar a durabilidade da madeira e a proteção contra

pragas, e que não tem grande impacto ambiental, pois é um óleo vegetal, ao invés de mineral. Contudo, não foi eficiente para proteger a madeira dos cupins e os indígenas posteriormente aplicaram “óleo diesel”, que é a prática do local.

Figura 74 - Tratamento da madeira



Fonte: XEKER Jetí, 2016.



Fonte: o autor, 2016.

Nessa construção foi seguida a lógica construtiva de uma “estrutura independente”, composta pelo pilar central, os 12 pilares exteriores, juntamente com as “vigas de borda” e as “linhas” do telhado. Por essa razão, as paredes não possuíam função estrutural, servindo somente de fechamento. Esta é uma lógica construtiva “moderna”, pós-industrial, que foi proposta pelo autor e aceita pelos indígenas para poder vencer o vão de seis metros de raio e doze de diâmetro, não necessitando dimensionar estruturalmente todas as madeiras da taipa para a carga do telhado, porque as paredes de taipa eram somente de “fechamento” e suportavam somente o peso da própria parede, e esse dimensionamento poderia ser realizado pela experiência construtiva dos “mestres do saber fazer”.

Figura 75 - Estrutura independente dos fechamentos



Fonte: o autor, 2016.

Após a finalização dos pilares principais, foram colocados entre eles três “estroncas” de eucalipto de menor diâmetro, a uma distância aproximada de um metro entre as estroncas; na confecção dessas estroncas foram aproveitados os galhos laterais ou as “pontas” das árvores de eucaliptos. Essas peças foram enterradas diretamente no solo arenoso com fundação em areia compactada com uma madeira, assim como foi feito no *Peji* de Barro.

Figura 76 - Fundação das “estroncas” em areia



Fonte: o autor, 2016.

Após a fixação das “estroncas” na vertical entre os “esteios”, foram fixadas as “varas” de “madeira de mata” de uma espessura mais fina e no sentido horizontal, amarrando toda a estrutura dos esteios e estroncas. As varas foram fixadas com “cipó de cesto” retirado das proximidades da construção e das matas da Aldeia Couro Dantas. Os cipós que não foram utilizados, logo após a coleta, foram colocados dentro de uma caixa d’água com água para mantê-los úmidos e não enrijecer, ficando mais maleáveis e fáceis de trabalhar. Como não foi coletado cipó em quantidade suficiente, também foi utilizado prego para fixar algumas varas.

Figura 77 - Coleta de “cipó de cesto” e cipós na caixa d’água



Fonte: o autor, 2016.

Um dos responsáveis pela amarração das varas com cipó foi Adelmo, que mora no Sítio Limão, Aldeia Cana Brava. Ele afirmou que tinha grande experiência, pois já tinha feito muitas casas daquele jeito, só que normalmente fazia com prego e que “com cerca de 16 quilos de prego ele montava uma ‘barraca’” (Adelmo, 2016); disse, ainda, que preferia fazer com as madeiras mais “linheiras” (retas) e com as “estroncas” mais grossas, pois era mais fácil para acomodar as pedras entre as “varas”.

Figura 78 - Adelmo realizando a montagem do entramado



Fonte: o autor, 2016.

Em sua técnica, Adelmo preferia amarrar o máximo de varas com o mesmo cipó, pois, segundo ele, quando se corta o cipó e amarra um por um, fica mais difícil tensioná-lo e amarrá-lo com firmeza, correndo o risco de o cipó se soltar e cair.

Figura 79 - Amarração em “Cipó de Cesto”



Fonte: o autor, 2016.

Em visita à obra, o Pajé Zequinha – 86 anos, na época – percebeu que havia mais de uma espécie de cipó na caixa d’água, e me mostrou qual delas era o “cipó de cesto”; essa era a variedade que deveria ser usada, pois é mais maleável, uma vez que as outras variedades, pouco maleáveis, eram ruins para esse uso, porque se quebravam quando se tentava amarrar as madeiras com elas.

O Pajé informou que tinha uma grande experiência com o “cipó de cesto”, pois:

*Quando eu era criança, a minha família era muito pobre, e por conta disso eu catava cipó no mato para fazer cesto para vender na feira; assim, eu conseguia um dinheiro para comprar comida para minha família. Você sabe fazer cesto? Tem que ter o mindinho, tem que ser ímpar, 5 ou 7 desses que vêm aqui atravessado de um canto ao outro, e daí você vai fazendo o cesto, passando um por cima, outro por baixo; então, como é ímpar, ele passa uma vez por cima, na outra, passa por baixo, isso que dá a forma do cesto, e ele fica preso e não se desfaz. (Pajé Zequinha, 2016)*

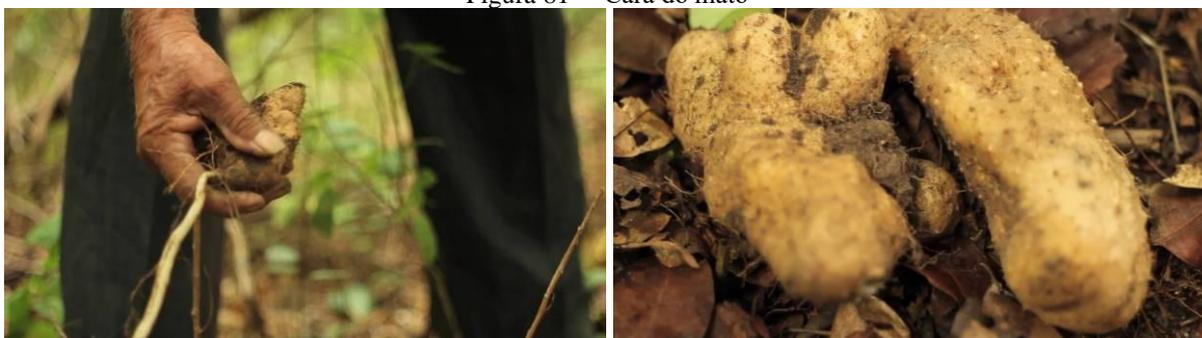
Figura 80 - Pajé Zequinha “limpando” os cipós



Fonte: o autor, 2016.

Durante uma das visitas à obra, o Pajé Zequinha contou que antes da retomada os indígenas passavam muita fome devido aos baixos salários recebidos nas fazendas e à impossibilidade de plantar a sua comida. Por isso, coletavam comidas “do mato”, ou das matas, para complementar a alimentação da família. Ele apresentou o “cará do mato”, que é encontrado nas matas do território, e a “cafofa”, encontrada nos lajedos na época da chuva, destacando-se por uma flor rosa que brota nas terras rasas em cima dos lajedos.

Figura 81 - “Cará do mato”



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Em uma das noites, após termos começado a execução das paredes, anteriormente à colocação das pedras, Pedro Paes, um bioconstrutor e estudante de arquitetura que fazia parte da equipe multidisciplinar que auxiliou neste processo, veio falar comigo preocupado, pois “o encantado disse que é para fazer a taipa com pedra, eu não sei fazer desse tipo de taipa, a gente vai fazer como?” (Pedro Paes, 2016). A partir dessa indagação respondi para ter calma, pois se os encantados pediram, eles vão mandar alguém que saiba fazer para nos mostrar. E assim foi: logo cedo, chegou Chico Jorge, o responsável pelo Terreiro de Cimbres e a liderança da Vila de Cimbres, em um trator com um reboque cheio de pedras e, logo atrás, alguns homens com grandes marretas para quebrá-las.

Figura 82 - Trator transportando pedras, participantes quebrando as pedras com marreta



Fonte: o autor, 2016.

Mulheres e crianças também foram buscar as pedras soltas na Laje da Boa Vista, um “lajedo” que faz parte do “complexo religioso” do Terreiro da Boa Vista.

Figura 83 - Mulheres e crianças transportando pedras do “lajedo” da Boa Vista



Fonte: o autor, 2016.

Após montar as “varas”, as pedras são colocadas entre as duas camadas de varas “interna” e “externa” que são separadas pelas “estroncas”. Foram observadas duas variações de técnicas para colocar as pedras. A técnica mais comum é, primeiramente, colocar as varas dos dois lados até certa altura, como a do braço, por exemplo, ou alguma altura que seja acessível sem algum apoio ou escada, e depois é realizado o preenchimento com pedras de baixo para cima. Contudo, neste processo técnico, há uma grande dificuldade em se passar as pedras por entre as varas já fixadas e depois encaixá-las no lugar desejado, o que limitava o tamanho da pedra que podia passar entre as varas, necessitando quebrar a pedra para ficar menor ou, após um longo trabalho para colocar a pedra entre as varas, perceber que ela não encaixava bem nesse lugar.

Em razão dessa dificuldade, algumas pessoas utilizavam uma técnica diferente, na qual eram montadas, primeiramente, as varas de um lado, interno ou externo; e do outro lado, é colocada somente a primeira vara, a mais próxima ao chão. A partir daí, ia-se preenchendo esse espaço entre essa primeira “fiada” de varas com as pedras; uma vez o espaço completo, era fixada uma vara acima das pedras que as mantinham no lugar. Essa variação era mais prática para preencher com as pedras, mas muito difícil de amarrar com cipó para conseguir exercer a pressão necessária para fixar as pedras entre as varas, sendo, nesse caso, necessário o uso de martelo e pregos para fixar as varas.

Figura 84 - Preenchimento do entramado com pedras



Fonte: o autor, 2016.

Fonte: Gabriel Monteiro, 2016.

Seu Edvaldo foi o responsável pela carpintaria na obra. Ele é um agricultor morador na Aldeia Cana Brava e a sua principal produção é a macaxeira. Além disso, ele é o responsável por uma casa de farinha que herdou de seu pai.

Figura 85 - Seu Edvaldo



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Seu Edvaldo disse que aprendeu marcenaria e carpintaria consertando os maquinários da casa de farinha e depois se especializou na carpintaria, construindo casas para seus vizinhos e outros indígenas do território. Ele também possui uma banca na “Feira Orgânica Agroecológica Xukuru do Ororubá”, onde vende goma de tapioca e de beiju, além de tapioca pronta, bolo e café, juntamente com a sua companheira, filho e filha, todos fazem parte do movimento pela agroecologia e “Bem Viver” no território.

Ele foi o “Mestre de obra” responsável por essa construção, após receber as diretrizes do projeto, resolvia os detalhes construtivos e de carpintaria; a partir do seu “saber fazer”, detalhou e gerou as suas soluções. Em entrevista, Seu Edvaldo afirmou:

*Para muitas pessoas é uma coisa nova, e quando se fala de mutirão, a Casa de Cura, preservar e fortalecer a cultura indígena, e repassar os conhecimentos que vai vir para os mais jovens. Eu me sinto chamado pela natureza e venho mesmo. (Seu Edvaldo, 2016)*

Seu Real é agricultor e mora na Aldeia Cana Brava. Ele foi o braço direito de Edvaldo, frequentemente ficou ao seu lado como ajudante, passando as ferramentas e materiais que ele pedia, além de estar sempre conversando ou contando alguma história, animando as pessoas presentes no mutirão, segundo ele: “tem que haver alguém para fazer companhia, se não o trabalho fica muito chato. Enquanto ele [Seu Edvaldo] trabalha eu não faço nada, só fico fazendo companhia”. Contudo, ele sempre estava ali do lado para o que fosse necessário.

Figura 86 - “Seu Real”



Fonte: o autor, 2016.

Ao ser perguntado sobre a razão de ele ser conhecido como “Real”, explicou que foi na época do início do Plano Real, quando ele possuía uma banca na feira e que foi uma grande dificuldade converter os preços antigos em Cruzeiro para os novos valores em Real. Por isso, ele resolveu que qualquer coisa na banca dele era um real, um “moi de coentro”, o quilo da macaxeira, etc. Assim, ficou conhecido como “Seu Real”, pois tudo na banca dele custava um real.

O autor da deste estudo havia chegado ao campo de pesquisa com um ferimento na perna direita, causado por um prego enferrujado e que não cicatrizava, estando sempre com pus. Mesmo cuidando com antissépticos e antibióticos alopáticos, a ferida não sarava. Muito atencioso, Seu Real me perguntou o que tinha acontecido e eu lhe contei. A partir do meu relato, ele disse que eu podia passar Velame (*Croton heliotropiifolius*) no ferimento, e que em pouco tempo iria cicatrizar. Aceitei sua indicação e pedi para que me mostrasse onde eu encontraria essa planta, ele parou um pouco, pensou e disse: “Sei onde tem, vamos lá”.

Ele foi andando até o final da clareira, a área aberta na mata onde foi locada a construção. Próximo à mata nativa, ele me mostrou a planta, retirou uma folha e saiu uma seiva da folha, que ele pegou e colocou no meu ferimento. Depois de utilizar toda a seiva que saía da folha, ele coletou a seiva que estava saindo do galho da planta, no local onde havia retirado a folha, e espalhou seiva por todo o meu machucado. Na mesma noite, não havia mais pus, continuei fazendo o mesmo procedimento por mais 2 ou 3 dias e o ferimento fechou, demonstrando a eficácia desta planta e do “Sistema Tradicional de Cura Xukuru do Ororubá”.

Figura 87 - Velame (*Croton heliotropiifolius*)



Fonte: o autor, 2021.

Como essa construção foi feita em uma clareira em meio à mata nativa, não havia energia elétrica no canteiro de obras. Por essa razão, foram utilizadas ferramentas manuais como o arco de pua, que é um tipo de furadeira manual, enxó, serrote e formão, além de motosserra à gasolina.

Figura 88 - Arco de Pua



Fonte: [https://http2.mlstatic.com/D\\_NQ\\_NP\\_981472-MLB48876255826\\_012022-O.webp](https://http2.mlstatic.com/D_NQ_NP_981472-MLB48876255826_012022-O.webp)

Figura 89 - Enxó, utilizada para esculpir a madeira



Fonte: o autor, 2016.

Foi utilizado um formão artesanal feito por Seu Edvaldo com longarinas de suspensão de caminhão, pois, segundo ele, os formões encontrados nas lojas de materiais de construção da cidade de Pesqueira não são de boa qualidade, se deformam rapidamente no uso, além de perder a afiação. Para solucionar esse problema, ele mesmo fazia o seu formão comprando as longarinas de suspensão de caminhão, cortando no tamanho desejado e afiando em um esmeril. Além disso, seu Edvaldo utilizava um serrote artesanal feito por ele com peças de aço soldadas, pois achava que davam melhor apoio e tinham mais durabilidade.

Figura 90 - Formão e serrote artesanal



Fonte: o autor, 2016.

Figura 91 - Detalhe do formão artesanal feito com longarina de caminhão



Fonte: o autor, 2016.

Durante a obra, Seu Edvaldo pediu para que eu adquirisse na cidade uma broca chata de 3/8” para furar os esteios e fixar as outras madeiras, como as vigas; contudo, não foi encontrada nas lojas de Pesqueira uma broca que fosse longa o suficiente para furar de um lado ao outro as peças de madeira que tinham cerca de 30 cm. Para atender essa necessidade, Seu Edvaldo arrumou outra solução: “compre a broca mais longa que encontrar em Pesqueira e um parafuso para madeira com o mesmo calibre, que eu resolvo”. A solução encontrada por ele para o

problema foi retirar a parte mais grossa do parafuso, conhecida como “cabeça” e soldar a parte longa do parafuso na base da broca, possibilitando, assim, uma broca mais alongada que podia “varar”, furar, a madeira de um lado ao outro.

Figura 92 - Broca “alongada” por Seu Edvaldo



Fonte: o autor, 2016.

Após serem colocados todos os esteios e enquanto estava sendo preenchido o entramado da taipa com pedras, foram executadas as “vigas de bordas”, peças que ligavam horizontalmente os pilares realizando o “travamento da estrutura”, uma dinâmica estrutural estática. O primeiro passo foi realizar um detalhamento na parte superior do esteio, um dente de encaixe em “L”, para o encaixe das vigas com a utilização de motosserra, serrote e formão.

Figura 93 - Detalhamento das pontas dos esteios com encaixe em “L”



Fonte: o autor, 2016.

Em seguida, foi medido o vão a ser vencido entre os esteios, com o auxílio de uma trena; posteriormente, essa medida foi transposta para uma peça de madeira roliça em eucalipto, que foi cortada na dimensão necessária. Em seguida, foram detalhadas as pontas para o encaixe nos esteios e feitos dois furos em cada extremidade com o auxílio de “arco de pua”.

Figura 94 - Medição do vão da viga e transposição da medida para a peça de madeira



Fonte: o autor, 2016.

Figura 95 - Sequência de “caminho técnico” para realizar o detalhamento da viga



Fonte: o autor, 2016.

Para o caminho técnico acima, foram utilizadas as seguintes ferramentas: esquadro, para marcar uma linha com noventa (90) graus, motosserra para o corte da madeira e, posteriormente, enxó, formão e serrote, para “limpar” o corte da motosserra, deixando um acabamento melhor, o que proporcionou encaixe mais adequado aos esteios.

Depois essa viga foi içada e colocada na “ponta” do pilar. Após ser apoiada, foi amarrada, primeiro, com corda, para se realizar o detalhamento final para encaixar a viga nos pilares e, posteriormente, fixada com prego de aço e martelo.

Figura 96 - Viga amarrada com corda e detalhamento final



Fonte: o autor, 2016.

Figura 97 - Viga pronta



Fonte: o autor, 2016.

Nesse processo, foi observada a transmissão de conhecimentos, a partir do aprendizado háptico (LEROI-GOURHAN, 1990, p. 118). Inicialmente, Seu Edvaldo não tinha conhecimentos nem habilidades práticas para utilizar uma motosserra; por isso, o corte e detalhamento das madeiras das vigas e linhas estava sendo feito com a utilização de ferramentas manuais, o que tornava o trabalho lento e cansativo.

Por causa dessa necessidade, Zé de Otília lhe ensinou a operar a motosserra, tanto de forma teórica quanto prática, acompanhando e guiando Seu Edvaldo na realização dos procedimentos técnicos com essa ferramenta. Também se observou Seu Edvaldo ensinando a Zé de Otília a utilizar uma enxó, podendo, assim, os dois se revezarem no uso dessa ferramenta, que demanda grande esforço físico.

Figura 98 - Zé de Otília ensinando Seu Edvaldo a usar a motosserra



Fonte: o autor, 2016.

Em seguida, foram preparadas as “linhas” em madeira roliça de eucalipto, que são as peças que ligam os esteios externos ao esteio central. Para isso, foram feitos encaixes do tipo “fêmea” no esteio central, para montar o “carretel”, e um encaixe “macho”, na ponta de cada linha, visando encaixar cada uma das linhas no esteio central. Também foi feito um encaixe fêmea na parte inferior da linha para se colocar uma “mão de força” vindo do pilar e, assim, finalizar o “sistema de carretel”.

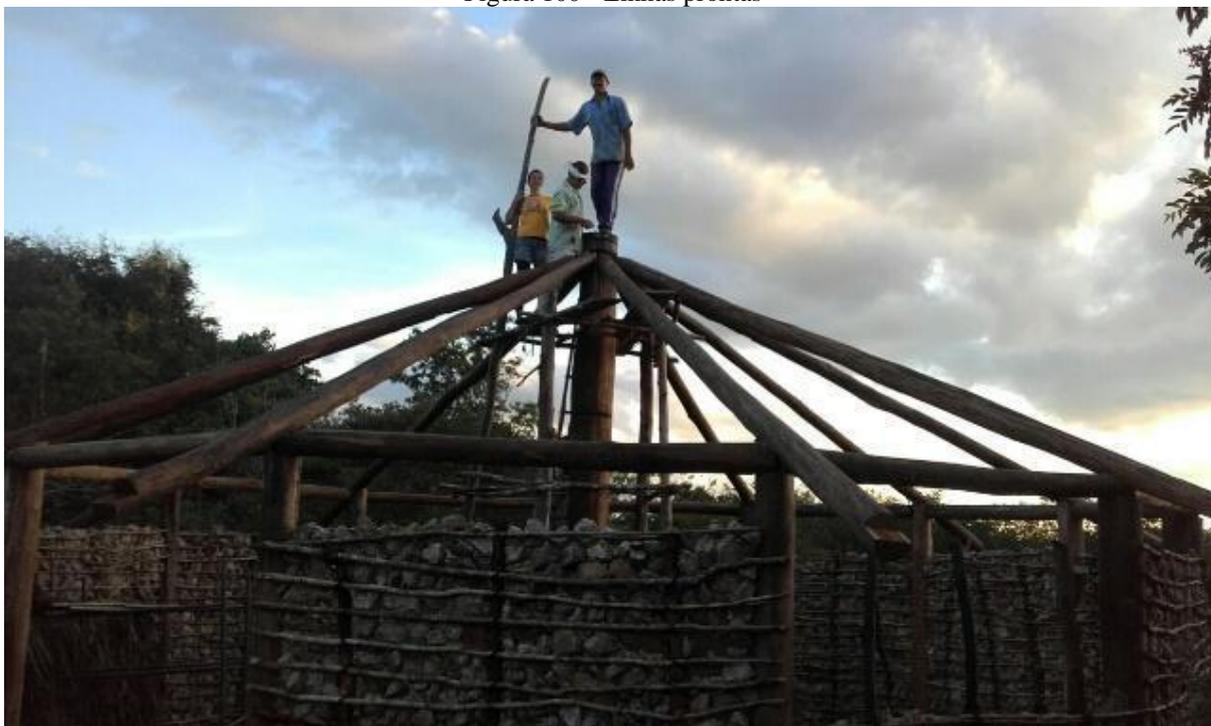
Figura 99 - Detalhamento da linha



Fonte: o autor, 2016.

Além disso, foi realizado um detalhamento na linha visando planificar a sua parte inferior (Figura 99), a fim de apoiar esta parte plana da linha na viga de borda e na ponta do esteio, realizando, assim, o encaixe das peças de madeira. Posteriormente, as linhas foram furadas com arco de pua e fixadas com prego.

Figura 100 - Linhas prontas



Fonte: o autor, 2016.

Após todas as linhas serem colocadas, foram inseridas vigas nas pontas das linhas a fim de travá-las. Posteriormente foram colocados os caibros cuja madeira de mata foi tratada com óleo de linhaça; os caibros foram, então, fixados com pregos no sentido “diagonal” ao vão, conhecido como “espinha de peixe”. Normalmente, nas construções cobertas com palha no território, os caibros são fixados na posição “vertical”, seguindo a inclinação do telhado ou, em construções circulares, seguindo a inclinação da extremidade externa da construção para o centro, para que os “talos das palhas” sejam fixados nos caibros.

Contudo, devido ao raio de 6 metros da construção ser muito grande, não foi possível esta solução, pois as madeiras iriam fletir, envergar e, para evitar isso seriam necessárias madeiras muito grossas e pesadas. Outra solução proposta foi “colocar terças”, vigas “horizontais” dividindo o vão, isto é, a distância a ser vencida, para não fletir os caibros. Contudo, os indígenas ficaram apreensivos em retirar parte da seção das madeiras das “linhas” e com isso ela perder a sua estabilidade estrutural, além do peso das próprias “terças”.

Também não era possível se colocar os caibros no sentido do menor vão, na “horizontal”, ligando uma linha a outra como é feito nas construções cobertas de telha cerâmica

do tipo telha canal, pois não era eficaz, uma vez que não possibilitava prender as palhas nos caibros. Por essa razão, dialogando, chegamos à solução de colocar os caibros na diagonal em “espinha de peixe” para que fosse possível vencer o vão, sem que a madeira fletisse, um processo que também seria funcionalmente útil para fixar a palha.

Figura 101 - Caibros em “espinha de peixe”

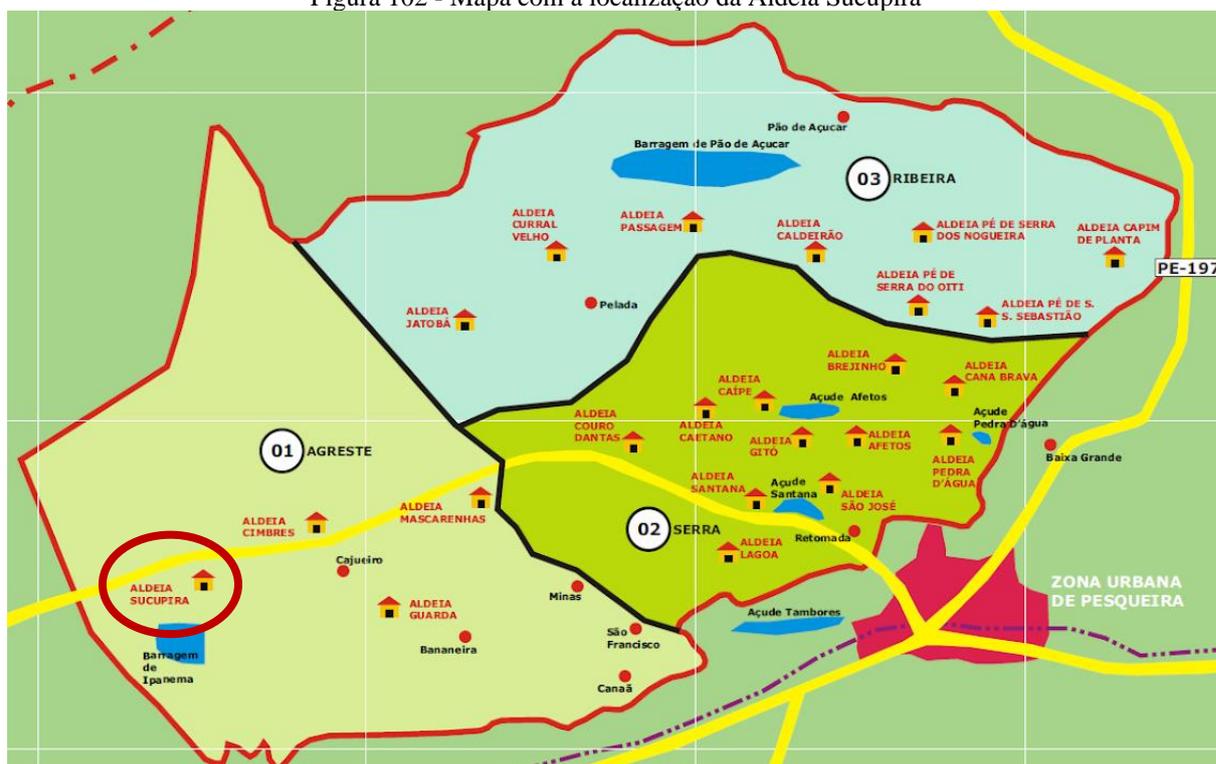


Fonte: o autor, 2016.

#### 6.4 Palha

Para realizar a cobertura da construção, foi utilizada palha de “Coco Catolé” (*Syagrus coronata*). Inicialmente a palha foi coletada nas proximidades da construção; contudo, faltou palha e, para finalizar a coberta, foi necessário retirar esse material na aldeia Sucupira, na região Agreste.

Figura 102 - Mapa com a localização da Aldeia Sucupira



Adaptado de: Associação Indígena Xukuru do Ororubá e O Norte – Oficina de Criação.

Primeiramente são descartadas as palhas mais velhas que já estão secas e se deteriorando. Realiza-se, então, a coleta das palhas intermediárias que estão maduras, não sendo retiradas as palhas mais novas, as quais eles chamam de “olho” da palmeira de coco catolé, para que a planta não morra e as folhas mais novas possam crescer e posteriormente produzir mais palha e frutos.

Figura 103 - Palmeira de Coco Catolé e coleta da palha



Fonte: o autor, 2016.

O “coco catolé” é uma iguaria da região, são coletados os cachos e se consomem os frutos. Quando estão secos, pode-se abrir a casca pelo processo de percussão do fruto entre duas pedras, e se alimentar da castanha que fica dentro do coco. Ou então, pode-se cozinhar o fruto, tanto maduro quanto verde, e comer; tem um sabor adocicado, semelhante à polpa (carne) do coco de praia; contudo, um pouco mais seca.

Figura 104 - Cacho com frutos e quebra do “coco catolé”



Fonte: o autor, 2016.

Após ser realizada a coleta das palhas, foi cortada com facão a base de palha onde se prende a palmeira; depois, as palhas foram colocadas em cima do caminhão, amarradas com cordas e transportadas para a obra.

Figura 105 - Transporte da palha



Fonte: o autor, 2016.

Figura 106 - Passagem do caminhão na aldeia Vila de Cimbres



Fonte: o autor, 2016.

A técnica observada para preparar a palha foi a da “palha virada” em Xukuru, diferentemente do Povo Indígena Kapinawá, em Buíque, a cerca de 100 km de distância da Terra Indígena Xukuru, que utiliza a técnica de “palha trançada”.

Figura 107- Construção indígena com “palha trançada” na Terra Indígena Kapinawá



Fonte: o autor, 2017.

Figura 108- “Palha virada” em Xukuru do Ororubá



Fonte: Pedro Paes, 2016.

Após a palha ser virada, são amarradas de duas em duas palhas em sentido oposto, de “ponta” e “pé”, para que as folhas maiores de um talo complementem as folhas menores do outro, conseguindo-se, assim, distribuir as partes maiores e menores da palha.

Figura 109 - Amarração das palhas



Fonte: Pedro Paes, 2016.

A maior parte do trabalho de virar a palha foi realizado pelas mulheres, contudo, alguns homens e crianças participaram também. Observou-se que, além de palha virada para a construção, foram realizadas outras artes com a palha, por exemplo, a barretina, que é a indumentária de cabeça dos Xukurus, tiaras, cestos, esteiras e vasos para plantas.

Figura 110 - Cesto e esteira de palha



Fonte: o autor, 2016.

Nós vamos é para a Jurema,  
 Ô coberto de palha  
 Nós vamos é para a jurema,  
 Ô coberto de palha  
 Nós vamos é pra Jurema...

### **Toante Xukuru**

Após a palha ser virada, se iniciou a cobertura da construção com a palha, sendo iniciada de baixo para cima da coberta para se ter o recobrimento de uma palha sobre a outra. As palhas

foram presas nos caibros com prego e martelo, e as pontas que ficaram maiores do que a dimensão dos módulos da cobertura foram cortadas com facão ou foice.

Figura 111 - Processo de cobertura da construção em palha



Fonte: o autor, 2016.

Inicialmente havíamos previsto um cronograma de 30 dias para realizar a construção, contudo, tínhamos que respeitar o ritmo de trabalho do território, em que a obra parava nos dias de feira, que eram às quartas e sábados, além de ter ocorrido uma assembleia Xukuru durante o processo. Assim, a construção já se alongava por mais de 40 dias e, por conta disso, foi finalizada somente com uma camada de palha, para que só posteriormente fosse realizada a camada de barro e a finalização com palha. Entretanto, devido a outras prioridades e ao receio em relação ao peso da cobertura de palha-barro-palha, a construção acabou ficando coberta com somente uma camada de palha.

Figura 112 - Construção coberta com palha



Fonte: o autor, 2016.

## 6.5 Barreamento

No dia seguinte da finalização da cobertura da construção, foi realizado o “barreamento”, que é o processo de se colocar o barro nas paredes de taipa. Inicialmente foi realizado um toré para pedir permissão aos encantados, os quais indicaram onde havia formigueiro para retirar o barro.

Figura 113 - Toré do barreamento



Fonte: o autor, 2016.

O barro foi retirado de um formigueiro próximo à construção e transportado por carrinho de mão, sendo colocado em uma área plana e limpa, também próxima à construção, ao lado da

Jurema Branca. Posteriormente, foi colocado água e capim seco e misturados ao barro, por meio das pisadas dos pés ritmadas pelo toré.

Pisa no massapê, escorrega, quem não sabe andar leva a queda  
 Pisa no massapê, escorrega, quem não sabe andar leva a queda  
 Tum, tum, tum, tum, tum, escorrega  
 Tum, tum, tum, tum, tum, leva a queda.

### Toante Xukuru

Renata, a companheira de Iran, na época era professora da turma do terceiro ano na Escola da Vila de Cimbres; juntamente com outros professores, ela levou todas as turmas do ensino médio para participar do mutirão da taipa, para que os estudantes aprendessem a fazer o barreamento, participassem do projeto e se sentissem pertencentes desse processo. A tarefa coletiva possibilitou, ainda, a transmissão intergeracional dos conhecimentos sobre a taipa e o barreamento, para os estudantes da escola Xukuru e para as crianças presentes que moravam nas proximidades, ou que estavam acompanhando algum membro da sua família que participou do mutirão.

Figura 114 - Estudantes da escola participando do barreamento



Fonte: o autor, 2016.

José, à esquerda da última foto, foi para a obra na comitiva da escola e, quando o observamos fazendo o barreamento, percebemos que ele já conhecia a técnica e tinha um acabamento muito bem-feito. Ao perguntarmos se ele já havia realizado construções assim, ele respondeu que o pai e o tio trabalhavam construindo casas desse modo, e que ele acompanhava o pai às vezes, quando não estava na escola. Ele já tinha construído algumas casas juntamente com os seus parentes. Percebemos, assim, que essa técnica além de viva por uma longa duração, estava sendo transmitida para os mais novos, entretanto na invisibilidade.

Como não conseguimos finalizar o barreamento, no dia seguinte, 28 de maio de 2016, compareceram alguns dos “mais velhos”, principalmente os envolvidos com o Terreiro de Cimbres, para participar de um mutirão para finalizar o barreamento; convidamos José, que compareceu.

Figura 115 - Mistura do barro e barreamento com os “mais velhos”



Fonte: o autor, 2016.

Figura 116 - *Xeker Jeti* barreado

Fonte: o autor, 2016.

Figura 117 - Construções após o barro das paredes secarem

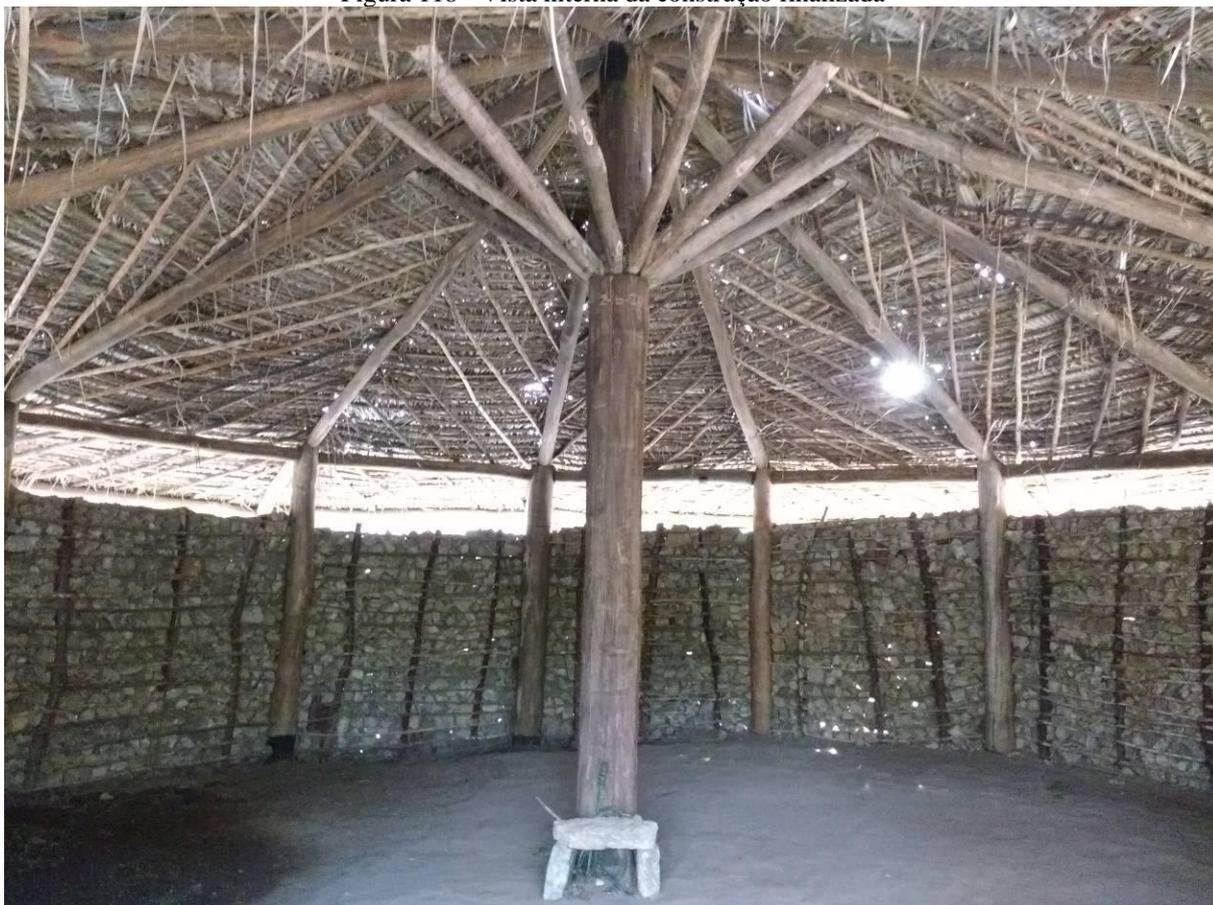


Fonte: o autor, 2016.

Inicialmente a construção só teria uma porta “voltada para o nascer do sol”, contudo devido a escuridão que ficaria dentro da construção e visando uma troca do ar interno para uma arquitetura bioclimática, as paredes de taipa foram realizadas somente até a altura de uma porta, cerca de 2 metros, o que também facilitou a execução, pois foi minimizado o uso de andaime. Além disso, a parede da face voltada para a Jurema Branca foi fechada somente até a altura de uma janela, a fim de se poder observar e venerar a jurema branca de dentro da construção, assim como um altar. Essa disposição de porta e janela acabou por lembrar a tipologia da “casa sertaneja” que normalmente possui somente uma porta e uma janela na sua fachada principal podendo-se considerar que o *Xeker Jeti* é uma indigenização de uma “casa sertaneja”, uma releitura a partir de outra forma e materiais.

Para a estruturação da madeira da coberta, Seu Edvaldo havia projetado um “sistema carretel”, no qual o pilar central é cortado logo após a finalização da coberta, logo abaixo do apoio das mãos de força. Entretanto, devido à beleza e imponência do “esteio central” que foi a primeira madeira a ser colocada na obra, se resolveu deixá-lo no centro da construção ao invés de cortá-lo; e como o toré Xukuru do Ororubá se desenvolve a partir de giros em círculos em sentido horário ao redor do *peji*, o pilar não iria atrapalhar a função de abrigar o toré.

Figura 118 - Vista interna da construção finalizada



Fonte: o autor, 2016.

Figura 119 - Vista interna da construção finalizada



Fonte: o autor, 2016.

Após a finalização da construção, os indígenas construíram um *Peji* no centro da construção encostado ao pilar central, a fim de demarcar o ponto de força e criar um local para realizar as oferendas aos encantados.

Figura 120 - Coberta com sistema de “carretel” e *peji* construído dentro da construção



Fonte: o autor, 2016.

Após o término da construção, foi realizado um toré em comemoração à finalização da construção e, em homenagem a sua dona, a “Cabocla Jaciere da Jurema Branca”, para inaugurar e abençoar a casa. Ativando uma de suas funções que é abrigar o toré no período da chuva, além de ser um local para a prática e transmissão dos conhecimentos relacionados ao sistema de cura tradicional Xukuru do Ororubá e como casa de sua dona, a Cabocla Jaciere.

Figura 121 - Toré de Inauguração do *Xeker Jeti*



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Após a construção do *Xeker Jeti*, o edifício que foi projetado e construído para abrigar a assembleia Xukuru (Espaço *Mandaru*), também utilizou cobertura em palha de coco catolé e,

por essa razão, ocorreu uma escassez da palha no território, pois havia-se retirado grande parte das palhas boas para construção, e as palmeiras, nas quais havia sido realizado o manejo, ainda não tinham recuperado as suas copas. Dois anos após ser finalizada essa construção, a palha já estava se desgastando, por causa disso, Iran Xukuru, em 2018, trocou a palha da cobertura do *Xeker Jeti* por telha cerâmica do tipo telha canal. Segundo o indígena, ele comprou “telhas centenárias” das casas velhas de Pesqueira que foram demolidas ou tiveram as telhas trocadas.

Figura 122 – *Xeker Jeti* coberta com telha cerâmica do tipo telha canal



Fonte: o autor, 2018.

Durante toda estadia no campo para a construção do *Xeker Jeti*, houve a participação no ritual do toré, que acontecia semanalmente no Terreiro da Boa Vista, ao lado da construção. Ritual fundamental da cosmologia Xukuru do Ororubá, no qual se realiza a comunicação com os encantados, a partir de músicas chamadas de toantes e pontos, além de se ingerir a água da jurema, que facilita essa comunicação com o sagrado.

Para Iran Xukuru:

*A jurema, ela é uma planta e ao mesmo tempo é o sagrado, ou seja, ao mesmo tempo e da mesma forma que ela é a natureza biológica, ela é a natureza espiritual, ela é sagrada, do mundo dos encantados. A Jurema é o exemplo claro da ponte que liga o mundo dos encantados, sobrenatural, ao mundo natural, o mundo físico, a matéria. Ela vai ligar, ela permite o diálogo, através do ritual, do preparo da água e o beber a água de jurema que você entra nessa conexão com esse mundo. Além disso, ela é um elemento comum aos povos que resistiram lutando contra a colonização, o povo negro e os indígenas, que é o nosso caso. A gente dança para a Jurema, a gente canta para a Jurema, a gente se orienta pela Jurema; os mestres juremeiros, os encantados e os detentores do conhecimento sagrado, utilizam e se alimentam da Jurema. Se alimentam enquanto espiritualidade, enquanto cultura. É uma planta sagrada, uma planta mágica, uma planta que é a materialização do encantamento. (Iran Xukuru, 2021)*

Assim como a jurema auxilia essa comunicação com o “sagrado”, essas construções também auxiliam na comunicação com o sagrado, uma vez que abrigam ou dão apoio aos rituais Xukuru, ajudando na materialização do “encantamento”, ao originar espaços para a prática da “Cultura Indígena Xukuru do Ororubá”.

Figura 123 - Ritual do Toré



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Como foi levantado na demanda inicial, se realizou uma oficina de audiovisual com os indígenas do território, ministrada pelo Coletivo Teko Porã. Essas filmagens fizeram parte de um filme nomeado “*Xeker Jetí: Casa dos Ancestrais*” que foi realizado por este coletivo e está disponível no Youtube, do qual utilizei alguns “frames” exportados deste filme, para complementar este relato etnográfico.

Figura 124 - Oficina de Audiovisual do Coletivo Teko Porã



Fonte: XEKER Jetí, 2016.

Bibi Xukuru, multiartista, morador da aldeia Vila de Cimbres produziu um cordel para contar a sua versão da história da construção do *Xeker Jeti*, e que foi encenado no Terreiro da

Boa Vista pelo Grupo de Teatro da Vila de Cimbres, acompanhados do Grupo de Coco da Vila de Cimbres, que ao final colocou todo mundo para dançar.

Figura 125 - Cordel sobre a história da construção do *Xeker Jeti*



Fonte: o autor, 2016.

Foi observado que nesse processo de materialização das construções, além de colocar em visibilidade os conhecimentos relacionados às tecnologias de construção presentes no território, também catalisou diversos aspectos da “Cultura Indígena Xukuru do Ororubá”. Uma vez que ao manusear os materiais como a palha e o barro, logo eram realizadas outras artes como barretinas, esteiras e cestos, que foram ensinadas aos mais novos e aos não indígenas presentes no mutirão. Também foram vivenciados diversos aspectos ligados à cosmologia, como o ritual do toré que acontecia semanalmente, e ao modo de vida Xukuru do Ororubá, com a produção de comidas típicas para alimentar os participantes do mutirão, além de práticas de respeito a natureza que visam minimizar os impactos ambientais, ou gerar um impacto positivo.

## 7 ENRAIZAMENTO NO TERRITÓRIO

### 7.1 Construção do Espaço *Mandaru*

No processo de construção do *Xeker Jeti*, o Cacique Marcos visitou a obra e me convidou, juntamente com Pedro Paes, para projetar o Espaço *Mandaru*, um pavilhão para abrigar a Assembleia do Povo Xukuru, que era realizada anualmente em tendas de lona alugadas que gerava um alto custo. Essa obra foi executada no ano de 2017 ao custo de um ano de aluguel, devido à utilização de materiais e mão de obra local, em formato de mutirão, e que necessitou de poucos materiais de construção comprados fora do território.

Figura 126 - Espaço *Mandaru*



Fonte: o autor, 2017.

Ao chegar para participar da Assembleia Xukuru do ano de 2017, observei que os indígenas haviam realizado uma pequena construção na lateral do Espaço *Mandaru*, que foi utilizada como um espaço museal sobre o Pajé Zequinha. Essa estrutura me remeteu à construção que havia sido relatada como anterior às casas de taipas na pesquisa de campo e que havia sido descrita por Hohenthal (1954). A partir dessa constatação, foi observado que o

próprio Espaço *Mandaru* seria uma releitura contemporânea deste formato que faz parte dessa tecnologia.

Figura 127 - Espaço Museal sobre o Pajé Zequinha



Fonte: o autor, 2017.

No ano seguinte, foram projetados e executados os anexos de cozinha e dormitório. Esse processo demonstrou uma maior autonomia do povo, não demandando visitas frequentes para acompanhamento da obra, uma vez que já havia uma apropriação da linguagem arquitetônica e as soluções construtivas tinham sido desenvolvidas por eles, pois sempre houve uma busca para detalhar juntamente com os mestres do saber fazer a execução das construções a partir das técnicas locais.

Figura 128 - Cozinha e dormitório



Fonte: O autor, 2018.

Para o Cacique Marcos, em fala durante a Assembleia de 2017, “o mutirão faz parte da construção Xukuru, pois toda a luta das retomadas foi a partir do sistema de mutirão, no qual todos se ajudavam para construir casas e roçados”, demonstrando a importância do trabalho coletivo para a recriação das tecnologias de construção Xukuru do Ororubá.

Assim como as formigas juntam coletivamente o barro para fazer seu formigueiro, o povo Xukuru do Ororubá também coleta e realizam coletivamente suas construções, quando um está tirando o barro do formigueiro o outro está cantando o toré, ou quando um está

trabalhando na marcenaria o outro está conversando e entretendo para que o trabalho não fique entediante. Observa-se que há trabalho coletivo em todas as etapas construtivas, pois até para carregar as pedras há a divisão das atividades de modo que não fique pesado para ninguém.

Para Iran Xukuru, a importância desse processo é:

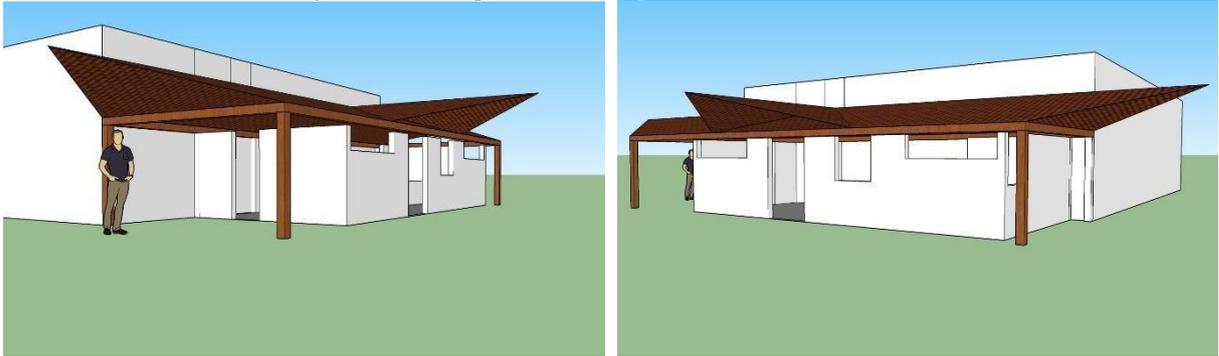
*O fortalecimento de tecnologias que são indígenas, que eram coisas que se faziam antigamente. Além de estar reativando a memória coletiva do povo em relação a esse universo da espiritualidade e da forma de se viver dos antigos, o nosso objetivo é mostrar para as pessoas que existe uma outra forma de se construir, quando a gente faz uma construção baseada naquilo que os mais velhos falaram e naquilo que os encantados falaram através da mediunidade, nós materializamos esse encantamento, tornando visível o que estava adormecido, pois, se a gente não tiver cuidado, ele vai chegar a um ponto no qual vai perder o seu poder de germinação, não podendo mais rebrotar, ou seja, ele pode ser esquecido. Por conta disso, a gente está trazendo isso à tona e está mostrando ao Povo Xukuru do Ororubá que essas tecnologias são viáveis e que podem ser implementadas facilmente, além de ser fiel com o mundo ancestral e com a magia do encantamento. (Iran Xukuru, 2020)*

Observou-se um enraizamento no território, no qual os indígenas têm me procurado para projetar casas com pedra ou com taipa, desenvolvendo uma autonomia entre os indígenas, pois assim como o jovem “Inha”, outros indígenas perceberam que não precisam de grandes investimentos externos para realizar suas construções, pois há mão de obra local com suas técnicas construtivas e material em abundância no território e, segundo Iran Xucuru (2020), “o mundo velho era autônomo, precisamos aprender isso com eles”.

## 7.2 Cozinha de Riseuda e Seu Demir

A pedido de Dona Riseuda, a responsável pela alimentação durante a construção do *Xeker Jeti* e esposa de Seu Demir, me pediu para que projetasse para ela uma cozinha baseada no Espaço *Mandaru*. Realizei o projeto, fiz lista de material e fui com Demir cortar madeira na mata da Aldeia Lagoa. Eu pretendia acompanhar a obra durante minha pesquisa de campo do mestrado, contudo, devido à instauração da pandemia e ao fechamento da estrada que dá acesso ao T.I., a partir de uma barreira sanitária organizada pelos próprios indígenas, não pude voltar para acompanhar a obra; assim, Seu Demir construiu em outro formato, utilizando os materiais coletados.

Figura 129 - Perspectivas do Projeto da Cozinha de Riseuda



Fonte: O autor, 2019.

Figura 130 - Cozinha de Riseuda pronta



Fonte: O autor, 2021.

### 7.3 “Casa do Mestre” de Adelson

Após a reabertura com o abrandamento da pandemia, retornei ao território e, durante um ritual, um mestre de jurema pediu para que eu auxiliasse Adelson Silva na construção de uma “casa de mestre”, próximo ao terreiro de que ele toma conta. Projetei e acompanhei a obra juntamente aos indígenas.

Figura 131 - “Casa do Mestre” de Adelson



Fonte: O autor, 2021.

### 7.4 Cozinha do Terreiro da Boa Vista

A pedido de Iran foi projetada e acompanhada a obra de uma cozinha em apoio ao Terreiro da Boa Vista. A obra foi construída em sistema de mutirões com fabricação e utilização de tijolos cerâmicos maciços, outra técnica presente no território.

Figura 132 - Queima dos tijolos



Fonte: O autor, 2021.

Figura 133 - Cozinha do Terreiro da Boa Vista pronta



Fonte: O autor, 2022.

Assim, pôde-se observar que existem diversas técnicas construtivas presentes no território, não sendo elas necessariamente “originalmente indígenas” (MURA, 2000, p. 17), como por exemplo a fabricação de tijolos maciços, que faz parte do “saber fazer” do agreste pernambucano, podendo ser entendido como uma “escolha técnica” (LEMONNIER, 1993), uma vez que se adapta a forma construtiva optada pelos indígenas, na qual há pilares isolados sem a amarração de paredes, que seria inviável com a utilização da técnica da taipa de mão, além de garantir uma maior durabilidade da construção em relação ao uso de madeira.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que esta dissertação cumpriu o objetivo geral desta pesquisa de desenvolver um registro etnográfico sobre as Tecnologias de Construção utilizadas pelos indígenas do Povo Xukuru do Ororubá. Foram, também, cumpridos os objetivos específicos, quais sejam: o de realizar uma breve apresentação do contexto histórico e político do povo indígena Xukuru do Ororubá (capítulo 3); o de descrever algumas características relevantes sobre a cosmologia e a “visão de mundo” dos Xukurus (capítulo 4); e o de identificar e descrever as tecnologias utilizadas no território indígena Xukuru do Ororubá (capítulo 5 e 6).

Conclui-se que os processos históricos e políticos pelos quais os indígenas Xukuru do Ororubá passaram os conduziram a um longo processo de proibição de expressar sua identidade indígena e à expulsão de seu território, o que causou apagamentos culturais. Somente após a territorialização, ocorrida com as retomadas do território entre os anos de 1990 e 2005, pôde surgir uma revitalização cultural com a indigenização de suas práticas, que teve como base os aspectos de longa duração que se mantiveram, mesmo com a dominação colonial. Esse processo atualmente faz parte do “Projeto de Vida Xukuru do Ororubá”, expresso pela “Cultura do Encantamento” que representa a cultura indígena específica do povo Xukuru do Ororubá e, portanto, constitui um processo de sociocriação da identidade indígena em termos gerais e, particularmente, a expressão de sua indianidade singular.

Esta indianidade singular está embasada na Cosmologia Xukuru do Ororubá, nomeada de “*Limolaygo Toype*”, a terra dos ancestrais, os encantados, seres sobrenaturais da cosmologia Xukuru do Ororubá. Nesta visão de mundo, os encantados guiam a vida terrena, indicando o que deve ser feito e como deve ser feito, buscando um encantamento da vida cotidiana, a partir da sacralização e magificação da vida. O Sagrado Xukuru é representado pela Jurema e faz a ligação da “natureza sagrada” com a “natureza biológica”, estando no *ethos* do Ser Xukuru a preservação e o respeito à natureza, pois trata-se de um povo agricultor que busca a “agricultura do encantamento”, de base agroecológica espiritual.

Ao final, essa “Cultura do Encantamento” é materializada na construção do “*Peji de Barro*” e do “*Xeker Jeti*”, experiências que estiveram no cerne da recriação das tecnologias de construção do povo indígena Xukuru do Ororubá, e que fazem parte desse processo maior de revitalização cultural. Essas construções possuem como principal objetivo simbólico a materialização dessa cosmologia, construindo espaços para praticar a Cultura Indígena Xukuru do Ororubá. A partir da construção do “*Peji de Barro*”, que é um pequeno altar para realizar oferendas aos encantados, e do “*Xeker Jeti*”, que tem como objetivo abrigar o ritual do toré e

práticas de cura indígenas, descrevemos os gestos de construção, a fim de identificar as operações técnicas e localizá-las nos caminhos técnicos, que compreendem as redes.

Também observamos que, assim como ocorreu com os Bororo no trabalho de Portocarreiro, houve mudanças culturais nas construções, com três variações ao longo do tempo: 1. as construções “atuais”, de planta retangular, paredes de tijolos cerâmicos e cobertas em telha cerâmica do tipo telha canal; 2. as de formato redondo, paredes de taipa com pedra e coberta de palha, barro, palha e que foram tecnologias levantadas a partir da fala da Cabocla Jurema, e que já indicam um contato interétnico e uma adaptação às restrições impostas pelo modelo colonial; 3. e, por fim, o abrigo para caçar na mata, de planta quadrada e telhado com duas águas em palha, que vão quase até o chão. Essa tipologia foi descrita no início da pesquisa de campo e nos escritos de Hohenthal (1954), constituindo, também, embasamento para o projeto e construção do Espaço *Mandaru* e do Espaço Museal em homenagem ao Pajé Zequinha.

Contudo, como nos diz Oliveira em “A viagem de volta”, as viagens não voltam para o mesmo lugar, ou do mesmo modo, como já nos disse Heráclito, nenhum homem pode banhar-se duas vezes no mesmo rio, pois, na segunda vez, o rio já não é o mesmo, nem tampouco o homem. Considero as tecnologias de construção do Povo Xukuru do Ororubá como recriações a partir da revitalização sociocultural, sendo um produto da contemporaneidade dos processos ocorridos em Xukuru; contudo, têm por base aspectos de longa duração, visando a uma indianidade singular.

A técnica de taipa com pedra se diferencia do contexto regional, no qual a *práxis* construtiva é a taipa de mão (pau a pique), em que não há pedra preenchendo o gradeado, que é executado somente com uma camada de “varas”. São observadas casas de taipa na cidade de Buíque, a cerca de 100 km de distância da Terra Indígena Xukuru, sem as mesmas características técnicas construtivas da taipa com pedra. Também não há descrição em outro local de telhado em “palha-barro-palha”, uma solução técnica que se diferencia do contexto regional, parecendo uma adaptação ao contexto histórico-político dos Xukurus do Ororubá, uma vez que a Cabocla Jaciere assim justificou: “*se o inimigo vier e tocar fogo não se acaba*”. Portanto, há uma diferenciação do contexto regional, no qual são utilizadas cobertas de palha virada ou de palha trançada, que é a técnica utilizada nas construções do Povo Indígena Kapinawa, o povo mais próximo geograficamente de Xukuru do Ororubá, também no município de Buíque que utiliza a técnica de palha trançada.

Assim como foi observado na dissertação de Mura (2000) sobre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, houve uma modificação no uso dessas construções que anteriormente tinham

uso habitacional. Com a reutilização, passaram a ser um espaço religioso ou sagrado voltado para a prática da indianidade que em Xukuru está relacionada à prática do ritual do toré e de outros conhecimentos indígenas ligados a sua cultura indígena, como as práticas de cura tradicionais.

Como continuidade desta pesquisa, assim como nos diz Peirano, visamos apresentar dados etnográficos, que podem ser analisados a partir de outros olhares ou bases teóricas, podendo-se, assim, chegar a outras conclusões, que não necessariamente serão divergentes, mas poderão ser complementares. Pretendemos, posteriormente, elaborar um “Manual de Construção Xukuru”, para que seja distribuído no território, auxiliando o acesso e transmissão desses conhecimentos. Além disso, pretendemos analisar o processo de construção do Espaço *Mandaru*, a partir de uma perspectiva intercultural de etnoarquitetura, visando compreender as implicações desse processo de recriação das tecnologias de construção descritas nesta dissertação.

Figura 134 - Placa indicando a demarcação da terra indígena



Fonte: O autor, 2021.

Observamos que os processos analisados nesta pesquisa só foram possíveis a partir da territorialização do Povo Xukuru, que possibilitou a revitalização sociocultural e a recriação de suas tecnologias. Destacamos, assim, a importância da demarcação das terras indígenas, que cria uma segurança jurídica aos povos indígenas do Brasil que, em pleno 2022, ainda estão em busca da execução de seus direitos fundamentais, instaurados pela Constituição Federal de 1988.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura – Writing Against Culture. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018 [1991].
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar novos mundos. Editora Elefante: São Paulo, 2016.
- ALMEIDA, Eliene Amorim (Org.). **Xucuru**: filhos da mãe natureza. Olinda: CCLF, 1997.
- ALVES, Eudes Ribeiro. **A casa de taipa**: estrutura gráfica e artesanal de madeira e barro. Olinda: Livro Rápido, 2014.
- ATHIAS, Renato. **A noção da identidade étnica na antropologia brasileira**: de Roquette-Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.
- ATHIAS, Renato. Antropologia Política em Pernambuco: povos indígenas, processos identitários e etnicidade. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA)** PPGA-UFPE, Recife, Volume Especial I e II, 2017.
- BAHR, Donald M.; GREGORIO, Juan; LOPEZ, David I.; ALVAREZ, Albert. **Piman Shamanism and Staying Sickness** (Ká:cim Múmkidag). The University of Arizona Press, Santa Rosa - Arizona, 1974.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- BANIWA, Gersem Luciano, Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, 2019.
- BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã**: peixes e humanos um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Do Amazonas, Manaus - AM, 2013.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas Fronteiras”. In: BARTH, Fredrik (org.). **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BAUER, Martin W. Bauer; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 4 ed. Petrópolis: Vozes, pp. 17-36, 2002.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. L'identité et la representation: Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de region. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 35, p. 63-72, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**: sociologia. São Paulo: Ática, p. 46-81, 1983.

BRUMANN, Christoph. Writing for Culture: Why a Useful Concept Should Not Be Discarded. **Current Anthropology**, Chicago, 40, Supplement, S1-S27, 1999.

BULMER, Ralph; MAJNEP, Ian. **Birds of my Kalam country**: Oxford University Press, Oxford, 1977.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: DIFEL, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. 2ª. ed. São Paulo: UNESP, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela Ligeti. **Cultura com aspas**: e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CARVALHO, M. R. de; REESINK, E. B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [S. l.], n. 87, p. 71–104, 2018.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: A era da informação, economia, sociedade e cultura, volume 2. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/ EdUFRJ, 2016.

COSTA, Carlos Zibel. **Habitação Guarani**: tradição construtiva e mitologia. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

DESCARTES, René. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. 2. ed. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DÓRIA, Siglia Zambrotti. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Xucuru-Kariri**. Diário Oficial da União, 20 de outubro de 2008, sec.1 pg. 43 a 49.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1997.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social**. Lisboa, Edições 70, 1972.

FATHY, Hassan. **Construindo com o povo**: arquitetura para os pobres. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HEIDER, K.G. The Dugum Dani, **A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea**. New York: Wenner-Gren Foundation, 1970.

HOHENTHAL, W. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série v. VIII, p. 93-164, São Paulo: Museu Paulista, 1954.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAFITAU, Joseph-François. **Moeurs des sauvages américains: compare'es aux moeurs des premiers temps**. Paris: Chez Saugrain sênior, CE Hochereau, 1724.

LAPENDA, Geraldo Calábria. O dialecto Xucuru. **Doxa** (Revista Oficial do Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife), ano X, n. 10, p. 11-23, 1962.

LEAL, Caroline; ANDRADE, Lara E. Algumas considerações sobre o vivido. *In*: LEAL, Caroline; ANDRADE, Lara E. (Orgs.). **Guerreiras: a força da mulher indígena**. Olinda, Centro Luiz Freire, 2013, p.8.

LEMONNIER, P. Introduction. *In*: LEMONNIER, P. (Org.). **Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic**. London: Routledge, 1993. p. 1-35.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra, memória e ritmos**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Rio de Janeiro: Papyrus Editora, 1962

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LOUKOTKA, Čestmír. Sur quelques langues inconnues de l'Amérique du Sud. **Lingua Posnaniensis**. 1, 53–82, 1949.

MACHADO, M. F. R. *et al.* **Tecnologia e design indígena: bases para uma antropologia aplicada à arquitetura**. São Paulo: USP, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].

MASON, Otis. T. **An account of the progress in anthropology in the years 1887–1888**. Washington: Government Printing Office, 1888.

MAUSS, Marcel. Les techniques et la technologie, *In: MEYERSON, I. et al. (orgs.). Le Travail et les techniques*, Paris: P.U.F., 1948.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. **Journal de Psychologie**, XXXII, n. 3-4, mar./abr. 1936. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Manual de etnografia**. Buenos Aires: Fundo de Cultura Económica. 2006 [1926].

MEADER, Robert E. **Índios do Nordeste**: levantamento sobre os remanescentes tribais do nordeste brasileiro. Brasília: SIL International, 1978.

MELO, Constantino José Bezerra de. **O ritual sagrado**: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE). Maceió - AL: Editora Olyver, 2020.

MINKE, Gernot. **Manual de construção com terra**: Uma arquitetura sustentável. São Paulo: B4, 2015.

MOCELLIM, Alan Delazeri. O Reencantamento do Mundo: considerações preliminares. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 35., 2011, Caxambu - MG. **Anais [...]**, Caxambu - MG: ANPOCS, 2011.

MURA, Fábio. **Habitações Kaiowá**: formas, propriedades técnicas e organização social. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

NASCIMENTO, Romério H. Z.; MELLO, Wilke T. de. Algumas reflexões sobre Antropologia nativa: trajetória acadêmica de um pesquisador Fulni-ô *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 31., 2018, Brasília - DF. **Anais [...]**, Brasília: UnB, 2018.

NEVES, Rita de Cássia Maria. **Dramas e performances**: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE. 1981.

NIMUENDAJU, Curt. **Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira**. Apresentação e notas de Thekl Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, 2000.

NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). **Habitações Indígenas**. São Paulo: Nobel - Editora da Universidade de São Paulo, 1983.

OLIVEIRA, João Pacheco. **As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização**. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFGA, Belém, Pará, 1 de junho. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Kelly. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – CCHLA, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa - PB, 2006.

PEIRANO, Mariza G. S. **A favor da etnografia**. Série Antropologia, v. 130. Brasília: DAN/UnB, 1992.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Da observação participante à pesquisa-ação em Comunicação: pressupostos epistemológicos e metodológicos. *In: COLÓQUIO BRASIL-ITÁLIA DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*, 3., 2003, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: INTERCOM, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Línguas Tapuias desconhecidas do Nordeste: alguns vocabulários inéditos. **Boletim de Antropologia**. n. 2, p. 3-19. Fortaleza, 1958.

PORTOCARRERO, José Afonso Botura. **Bái, a casa Bóe: Bái, a casa Bororo, uma história da morada dos índios Bororo**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá – MT, 2001.

PORTOCARRERO, José Afonso Botura. **Tecnologia Indígena em Mato Grosso: habitação**. Cuiabá: Entrelinhas, 2010.

RAPOPORT, Amos. Spatial Organization and the Built Environment. *In: T. Ingold (org.) Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge. 1994.

REESINK, Edwin. Índio ou Caboclo. Notas sobre a Identidade étnica dos Índios no Nordeste. **Universitas**, n. 32, 1983.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste *In: Almeida, Luiz Sávio de; Galindo, Marcos; Elias, Juliana Lopes (orgs.) Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. Maceió - AL: EDUFAL, 2000. p. 359-406.

REESINK, Edwin. O Limite de Barth: A influência da “Introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. esp. II, p. 216-229, 2017.

REESINK, Edwin. A Inconstância do Mundo. Brevíssimos Apontamentos sobre Identificações Socioculturais e seus Eixos. **Revista Antropológicas**, UFPE, Recife, v. 31, n. 2, 2020.

REIS, Pedro Artur Paes Vieira. **Construindo a trama da taipa: entre o conhecimento historiográfico sobre a construção em terra e a vivência de resgate da memória construtiva do povo Xukuru**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2017.

REULEAUX, F. **Eine Reise quer durch India im Jahre 1881**. Berlin: Allgemeiner Verein für deutsche Literatur, 1884.

- SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- SAHLINS, Marshall D. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997.
- SIGAUT, F. Technology. *In*: Ingold, T. **Companion encyclopedia of anthropology**. London and New York: Routledge, 1994.
- SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Revista Tellus**, UCDB, Campo Grande, n. 12, p. 1-14, 2007.
- SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Tese (Doutorado História Social) – UNICAMP, Campinas, 2008.
- SILVA, Elias Manoel da. **Territorialização e narrativas étnicas**: desvelando a identidade Tuxi do submédio rio São Francisco, PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2022.
- SILVA, Rodrigo Deodato de Souza; LOPES, Raphaela de Araújo Lima. Caso Povo Indígena Xukuru vs. Brasil: uma trajetória processual perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos. *In*: **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 477-496, 2022.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020
- SIMMEL, G. **George Simmel**: Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- SOUZA, Daniel Bernardo Rocha Guimarães de. Tecnologias Indígenas de Construção Xukuru do Ororubá *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 32., 2020, Rio de Janeiro. **Anais [...]**, Rio de Janeiro: UERJ, p. 01-20, 2020.
- SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As fronteiras do ser Xukuru**: estratégias e conflitos de um grupo indígena do Nordeste. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGA, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.
- SRINIVAS, M. N. Itinéraires of an Indian Anthropologist. **International Social Science Journal**, v. 25, p. 129-48, 1973.
- SÜSSEKIND, Felipe. Natureza e Cultura: Sentidos da diversidade. **Interseções**: Revista de Estudos Interdisciplinares. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 236-254, 2018.
- THOMAS, Nicholas. Against Ethnography. **Cultural Anthropology**. v. 6, n. 3: 306-321, 1991.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1957.

TURNER, Victor. Social Dramas and Ritual Metaphors. *In: Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press, p. 23 – 59, 1975.

TURNER, Victor. Social Dramas and Stories about Them. *In: MITCHELL, W. J. T. (org.) On Narrative*. The University of Chicago Press. USA, p. 137-164, 1981.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN LENGEN, Johan. **Arquitetura dos índios da Amazônia**. São Paulo: B4, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALLACE Anthony F. C. Revitalization Movements. *American Anthropologist*, v. 58, n. 2, 1956.

WOLF, Eric R. Antropologia e poder. *In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Tradução de Pedro Maia Soares. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

WÜST, I. Contribuições arqueológicas, etnoarqueológicas e etno-históricas para o estudo dos grupos tribais do Brasil Central: o caso Bororo. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: v. 2, p. 13-26, 1992.

WHITE, L. Jr. Technology and invention in the Middle Ages, *Speculum*, v. 15, n. 2, p. 141–59, 1940.

XEKER Jetí: Casa dos Ancestrais. Realização: Coletivo Tekó Porã. Pesqueira- PE, 2016. Disponível em: <[https://youtu.be/\\_VNIfY89BM](https://youtu.be/_VNIfY89BM)> Acesso em: 7 dez. 2020.

XUKURU, Ademar. **Se quiser ver a ciência, vá nas matas procurar**, 2016.