



Um olhar decolonial: alternativas ancestrais para construir futuridades

*Una perspectiva decolonial: alternativas ancestrales para construir
futuridades*

E6_05 Arquivos Urbano-Naturezas: imagens e práticas de futuridades

Amanda Schneider Senger

Mestranda em Estudos Sociais Latinoamericanos, Universidade de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina
arq.amandasenger@gmail.com

Tainá Letícia Piccolo

Graduanda em Arquitetura e Urbanismo, Instituto Federal Farroupilha, Brasil
taipiccolo@gmail.com

Resumo: Nas últimas décadas, a sociedade globalizada tem intensificado a centralidade do consumo de imagens, consolidando o visual como principal mediador das relações sociais e produzindo um imaginário orientado pelo espetáculo e pelo consumo. Essa lógica sustenta o Capitaloceno, exigindo uma reflexão crítica sobre nossas visões de mundo e a adoção de novas abordagens para enfrentar a crise socioambiental contemporânea. Nesse cenário, a perspectiva decolonial emerge como um contraponto ao resgatar e valorizar os saberes ancestrais dos povos originários, suas práticas construtivas e modos de habitar, fundamentados na continuidade da vida e na convivência no mundo comum. Ao considerar a relação entre cosmovisão e colonialismo, as construções autóctones evocam uma arquitetura consciente e integrada à natureza, em contraste com a arquitetura dos centros urbanos, que se converte em produto de consumo ou espetáculo. Na América Latina, estudos históricos revelam que as intervenções de povos como os Mapuche, Guaraní e Yanomami utilizam recursos naturais, técnicas sustentáveis e promovem a participação coletiva. Além disso, essas construções integram outros sentidos – como tato, olfato e audição –, promovendo uma conexão mais profunda entre a comunidade e o meio ambiente, ao mesmo tempo que fortalecem o senso de pertencimento e a relação com o território. Diante disso, este artigo propõe uma análise decolonial da hegemonia da visão na sociedade contemporânea e de seus desdobramentos na arquitetura e no urbanismo, defendendo o resgate de uma experiência sensorial ampliada do habitar, inspirada em práticas ancestrais. Ao tensionar a cosmovisão capitalista dominante, busca-se

evidenciar como essas outras epistemologias e ontologias oferecem caminhos potentes para a construção de futuridades mais sensíveis, plurais e comprometidas com a continuidade da vida.

Palavras-chave: imagens; cosmovisão; decolonialidade; arquitetura ancestral.

Resumen: *En las últimas décadas, la sociedad globalizada ha intensificado la centralidad del consumo de imágenes, consolidando lo visual como el principal mediador de las relaciones sociales y produciendo un imaginario orientado al espectáculo y al consumo. Esta lógica sustenta el Capitaloceno, exigiendo una reflexión crítica sobre nuestras cosmovisiones y la adopción de nuevos enfoques para afrontar la crisis socioambiental contemporánea. En este escenario, la perspectiva decolonial emerge como un contrapunto al rescatar y valorar los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas, sus prácticas constructivas y formas de habitar, basadas en la continuidad de la vida y la coexistencia en el mundo común. Considerando la relación entre cosmovisión y colonialismo, las construcciones autóctonas evocan una arquitectura consciente integrada con la naturaleza, en contraste con la arquitectura de los centros urbanos, que se convierte en producto de consumo o de espectáculo. En Latinoamérica, estudios históricos revelan que las intervenciones de pueblos como los mapuches, guaraníes y yanomamis utilizan recursos naturales, técnicas sostenibles y promueven la participación colectiva. Además, estas construcciones integran otros sentidos, como el tacto, el olfato y el oído, promoviendo una conexión más profunda entre la comunidad y el entorno, a la vez que fortalecen el sentido de pertenencia y la relación con el territorio. Ante ello, este artículo propone un análisis decolonial de la hegemonía de la visión en la sociedad contemporánea y su despliegue en la arquitectura y el urbanismo, abogando por la recuperación de una experiencia sensorial expandida del habitar, inspirada en prácticas ancestrales. Al tensionar la cosmovisión capitalista dominante, se busca destacar cómo estas otras epistemologías y ontologías ofrecen caminos poderosos para construir futuros más sensibles y plurales, comprometidos con la continuidad de la vida.*

Palabras-clave: imágenes; cosmovisión; decolonialidad; arquitectura ancestral.

Introdução

Esta escrita nasce a partir de uma experiência concreta de aproximação aos saberes ancestrais, vivida no âmbito do Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo, realizado junto à comunidade indígena Guaraní Tekoa Pyaú (SENGER, 2022). A vivência dentro do território e a participação junto às atividades cotidianas da aldeia permitiram o desenvolvimento de um processo projetual participativo, revelando formas de produção de conhecimento que não se deixam capturar pela lógica hegemônica do registro escrito ou visual. Ali, o saber circula sobretudo pela oralidade, pelo gesto, pela escuta atenta e pela convivência compartilhada, ancorado na experiência sensorial e no vínculo direto com o território. Ao longo dessa vivência, tornou-se evidente a profunda conexão entre os materiais utilizados nas construções, os ciclos naturais e os sentidos do corpo, apontando para uma compreensão de arquitetura que não se reduz puramente à técnica ou à forma. Essas práticas revelaram uma concepção de arquitetura indissociável da vida cotidiana, do pertencimento, da relação com o entorno e da memória coletiva, tensionando os pressupostos modernos que separam técnica, natureza e cultura, convidando a repensar não apenas os modos de construir, mas também as formas de conhecer, registrar e transmitir o mundo.

A consolidação do projeto moderno ocidental, enraizado na expansão colonial europeia iniciada em 1492, instituiu um sistema-mundo marcado por hierarquias múltiplas e sobrepostas de dominação. Embora frequentemente apresentado pelo pensamento eurocêntrico como um projeto emancipatório, esse modelo civilizatório baseia-se em lógicas de exploração e destruição em escala planetária. A retórica de “embelezamento” da modernidade ocultou seu caráter imperial ao atribuir a ascensão do Ocidente a valores como democracia e liberdade, dissociando-os do saque colonial que sustentou sua riqueza e privilégios, como aponta Grosfoguel (2016). Nesse processo, a racionalidade eurocêntrica, fundamentada nas línguas e tradições intelectuais europeias, consolidou-se como forma hegemônica de produção de saber, impondo sua superioridade e trabalhando para o epistemicídio, ou seja, o silenciamento e a destruição de outros modos de pensar.

Essa colonialidade do saber operou por meio do apagamento sistemático das cosmovisões ancestrais e das relações simbióticas entre humanidade e natureza, produzindo uma ruptura entre sociedade e natureza que sustenta a filosofia moderna de um só mundo. Como aponta Escobar (2018), essa lógica nega a pluralidade de formas de vida e de pensamento e impede o reconhecimento do pluriverso, no qual múltiplos mundos coexistem. Rivera (2010, 2018) destaca que essa colonialidade não se limita ao campo do conhecimento, articulando-se diretamente às formas de vida, aos modos de habitar e à produção do espaço. A autora denuncia a persistência de uma colonialidade interna na América Latina, que reproduz as hierarquias coloniais dentro dos próprios Estados nacionais e sugere, como contrapartida, a coexistência de mundos e temporalidades heterogêneas, sejam indígenas, mestiças ou modernas, que se entrecruzam, desafiando a lógica do pensamento ocidental. Essa perspectiva, que articula memória, corpo e território, propõe uma desobediência não apenas epistemológica, mas também sensorial e política, revelando que a descolonização exige práticas concretas de reexistência no cotidiano e no modo de estar no espaço.

Nesse contexto, o projeto moderno hegemônico funda-se em uma cosmovisão dualista que separa indivíduo e ambiente, tendo como principal expressão a dicotomia entre sociedade e natureza. Essa lógica sustenta a concepção da natureza como forma de vida inferior e descartável,

legitimando sua exploração e articulando-se diretamente às dinâmicas predatórias do capitalismo histórico, cuja expansão culmina no Capitaloceno (MOORE, 2015). Ao mesmo tempo, a modernidade imperial ocidental consolidou a hegemonia da visão e a imposição de uma noção linear de futuro orientada pelo progresso, desqualificando outras temporalidades, sensibilidades e formas de interação com o ambiente, desaguando na atual crise civilizatória e ecológica que evidencia os limites estruturais do pensamento moderno-colonial.

Nessa crise, a centralidade da imagem como forma dominante de mediação social expressa um imaginário marcado pelo espetáculo e pelo consumo visual (DEBORD, 1997), perceptível na própria conformação dos centros urbanos, convertidos em mercadoria e objeto de exibição. Essa ênfase na visão, amplamente incorporada às práticas arquitetônicas e urbanísticas, reflete um regime de saber enraizado na racionalidade moderna e eurocêntrica, que privilegia a distância, a abstração e o controle, em detrimento da experiência sensível e da relação afetiva com o espaço. Como observa Pallasmaa (2011), a visão opera como sentido da separação e do domínio, enquanto o tato restabelece vínculos de proximidade entre corpo e ambiente.

Tal racionalidade contribui para a homogeneização da paisagem e para o silenciamento de memórias, corpos e modos de habitar dissidentes, compondo o processo de civilização da mercadoria, na qual tudo, inclusive o espaço urbano, é submetido às dinâmicas do consumo e da estetização. A cidade moderna, enquanto expressão espacial desse projeto, materializa uma paisagem de poder que invisibiliza práticas tradicionais e vínculos afetivos com o território, transformando o espaço urbano em instrumento de esquecimento (TAVARES, 2017). Produzidos sob a lógica do Capitaloceno, arquitetura e urbanismo reforçam, assim, desigualdades estruturais e uma ontologia antropocêntrica baseada na apropriação utilitarista da natureza, hoje amplamente reconhecida como insustentável.

Em contraposição a esse regime sensorial e ontológico moderno-colonial, cosmovisões e práticas ancestrais de povos indígenas e outros coletivos oferecem horizontes civilizatórios alternativos, baseados em relações simbióticas entre indivíduo, território e comunidade (CANÇADO, 2019). Nessas culturas, a produção do espaço está vinculada ao conhecimento tátil e à experiência sensorial ampliada, incorporando materiais naturais, técnicas sustentáveis e processos construtivos coletivos. Como destaca Pallasmaa (2011), obras de arquitetura autóctones, moldadas em argila ou barro, nascem mais dos sentidos musculares e táteis do que da primazia do olhar, mobilizando uma relação direta entre corpo e matéria.

Entre povos como Guarani, Mapuche e Yanomami, cujas práticas construtivas utilizam matérias-primas provenientes da floresta e se organizam por meio da participação coletiva, construir implica conhecer os materiais, as técnicas e o entorno, integrando-se ativamente à dinâmica da obra como um gesto coletivo e situado. A casa, nesse contexto, não se separa da paisagem: entre os Guarani, ela é compreendida como extensão da floresta, da qual os materiais são retirados e à qual retornam, configurando a arquitetura como parte do próprio território (Senger, 2022). Essas formas de construir reafirmam o caráter relacional do habitar, ampliando a experiência sensorial para além do campo visual ao incorporar o tato, o olfato e a escuta.

Tais práticas, portanto, desafiam a lógica do espetáculo e do consumo, rompendo com a ontologia dualista que sustenta o paradigma moderno por meio de uma arquitetura mais integrada à natureza e ao coletivo. A perspectiva decolonial que emerge dessas exterioridades pluriversais propõe uma desobediência epistêmica e sensorial, articulando modos de saber enraizados em línguas, cosmologias e práticas não ocidentais (CANÇADO, 2019). Não se trata de um retorno ao passado,

mas da reativação e reinvenção de saberes ancestrais em diálogo com os desafios contemporâneos, afirmando a legitimidade de múltiplas formas de existência, conhecimento e relação com o ambiente.

Nesse sentido, este artigo propõe uma análise crítica da hegemonia da visão no campo da arquitetura e do urbanismo, historicamente associada ao espetáculo e à mercadoria, e aponta para a urgência de imaginar futuridades baseadas em práticas autóctones que compreendem o espaço como extensão da comunidade e a terra como sujeito relacional. Tais cosmologias ancestrais oferecem caminhos potentes para a construção de existências sensíveis, sustentáveis e plurais, capazes de restaurar a relação entre os seres e o território. Ao reposicionar o corpo, os sentidos e a coletividade no centro da experiência espacial, essas práticas não apenas tensionam o legado colonial da arquitetura, mas também expandem nossas formas de imaginar e habitar futuros possíveis.

Ruínas do progresso e do espetáculo

A consolidação do projeto moderno-colonial produziu não apenas a exploração sistemática da natureza e o silenciamento de saberes ancestrais, mas também uma profunda reconfiguração sensorial, simbólica e espacial do mundo. A crise contemporânea, portanto, não deve ser compreendida como uma justaposição de desafios socioambientais isolados, mas como a expressão de um impasse civilizatório: o declínio de um modelo de desenvolvimento fundado na exploração da chamada “natureza barata” como base da acumulação capitalista.

Esse paradigma, ao articular de modo interdependente a degradação ambiental, o aprofundamento das desigualdades sociais e a espetacularização da vida urbana, evidencia o colapso do projeto moderno de progresso. Conforme Moore (2015), essa lógica de exploração se sustenta na apropriação sistemática do trabalho não remunerado da teia da vida, revelando uma dialética complexa entre espécies e ambientes, na qual força de trabalho, alimentos, energia e matérias-primas atingem seus limites históricos. Nessa mesma direção, Serge (2011) compreende o extrativismo como uma forma contemporânea de violência colonial, em que o ideal de progresso legitima a devastação da natureza e o extermínio de povos originários. A partir disso, a crise atual expõe não apenas a falência de um modelo econômico, mas a continuidade de um projeto civilizatório que, ao transformar territórios, corpos e culturas em recursos, perpetua a colonialidade sob novas formas de exploração.

Nesse cenário, a degradação ambiental não é um mero efeito colateral, mas uma consequência intrínseca da forma como o capitalismo organiza a natureza (MOORE, 2015). Ao tratar os elementos fundamentais da teia da vida como insumos infinitos e subvalorizados, o capitalismo produz aquilo que o autor denomina “valor-negativo”: um entrave objetivo à acumulação que emerge quando tais elementos atingem seus limites ecológicos e sociais de renovação. Esse mesmo esgotamento impacta diretamente a reprodução da vida, intensificando as desigualdades sociais por meio da precarização do trabalho, da despossessão de territórios e da mercantilização das condições básicas de existência, especialmente nas periferias do sistema-mundo. A América Latina ocupa, desde a formação do sistema-mundo moderno, uma posição periférica que combina dependência econômica, exploração territorial e subordinação cultural ao projeto civilizatório ocidental, configurando-se como espaço onde se materializam, de forma aguda, as consequências sociais, ecológicas e humanas do progresso capitalista (ANSALDI; GIORDANO, 2012).

As dinâmicas de exploração ecológica e desigualdade global encontram expressão particularmente visível na organização dos espaços urbanos contemporâneos. A espetacularização da vida traduz essa lógica ao transformar a experiência cotidiana em mercadoria, articulando-se a modos de produção do território que tendem à homogeneização e padronização para fins de controle e apropriação, bem como a regimes de organização da vida social que impõem ritmos lineares, mensuráveis e produtivistas, em detrimento dos ciclos orgânicos, relacionais e ecológicos (DEBORD, 1999; MOORE, 2015). Nesse entrelaçamento entre exploração ambiental, desigualdade social e reconfiguração espacial, as promessas modernas de progresso e bem-estar não apenas fracassam, mas produzem ruínas materiais, simbólicas e sensoriais que atravessam as relações humano-ambientais.

É nesse horizonte que diferentes autores caracterizam a crise atual como Capitaloceno, deslocando o debate ambiental da noção homogeneizante de Antropoceno para uma crítica direcionada ao capitalismo como agente histórico da destruição ecológica em escala global. A inflexão analítica proposta por Moore (2015) situa o colapso ambiental em uma matriz específica de produção e dominação, marcada pela racionalidade capitalista e colonial, evidenciando como a mercantilização dos ciclos naturais desencadeia rupturas profundas. Ao contestar a neutralidade do termo Antropoceno, essa perspectiva revela as desigualdades históricas, geopolíticas e econômicas que estruturam a relação entre sociedade e natureza em função da lógica de expansão econômica.

Compreender esse regime histórico em sua totalidade implica reconhecer que os impactos da crise não se distribuem de forma equitativa, recaindo de maneira assimétrica sobre territórios do Sul Global e populações historicamente vulnerabilizadas. Comunidades indígenas, quilombolas e populações periféricas urbanas figuram entre as mais expostas a seus efeitos, como a escassez de água, a contaminação dos solos, os eventos climáticos extremos e os deslocamentos forçados. Como alerta Krenak (2022), esses grupos, como os Mapuche, Guarani e Yanomami, são frequentemente tratados como “vidas de segunda classe”, tendo seus modos de existência desconsiderados em nome de um desenvolvimento que ignora saberes ancestrais e reproduz o racismo ambiental. A crise ecológica revela-se, desse modo, também como crise ética e civilizatória, na qual os custos da destruição são sistematicamente transferidos aos considerados descartáveis pela racionalidade dominante.

Essa lógica moderna-colonial manifesta-se de forma contundente nas cidades contemporâneas, onde a arquitetura deixa de operar como abrigo ou mediação sensível entre corpo e território para se tornar instrumento de marketing urbano e espetáculo visual. Como observa Leite (2012), em vez de responder às urgências socioambientais, a arquitetura passa a funcionar como símbolo de distinção estética e valorização mercadológica. Para Pallasmaa (2011), essa transformação converte edificações em produtos visuais destituídos de profundidade material e simbólica, reduzidos a imagens planas que substituem a presença pela aparência. Nesse cenário, a cidade assume um papel cenográfico, ocultando desigualdades estruturais e reiterando, sob a lógica neoliberal, os fundamentos coloniais da modernidade e da sociedade do progresso e do espetáculo.

Ao cristalizar paisagens homogêneas, experiências urbanas anestesiadas e a erosão dos vínculos afetivos, a arquitetura e o urbanismo contemporâneos tornam-se expressões sensíveis das ruínas do projeto moderno, reiterando a cisão entre corpo, espaço e natureza. Diante dessa conjuntura, torna-se urgente romper com os marcos da arquitetura hegemônica e imaginar outras formas de produzir o espaço, capazes de responder à crise civilizatória em curso. A crítica ao Capitaloceno

exige, portanto, mais do que soluções técnicas ou tecnológicas, demandando uma reorientação ética, estética e política das práticas espaciais, fundamentada no cuidado, na regeneração ecológica e na justiça socioambiental.

Nesse horizonte de transformação, destacam-se as arquiteturas vernaculares e cosmopolíticas dos Mapuche, Guarani e Yanomami, cujas práticas construtivas integram matéria, memória e território de modo indissociável. Ao privilegiarem recursos locais, gestão coletiva e experiência sensorial ampliada, essas arquiteturas materializam outras ontologias do espaço, reconfigurando a relação entre corpo e território e desafiando a lógica do espetáculo e da mercadoria. Nelas, que emergem das margens e se afirmam como insurgências do Sul Global, vislumbra-se a possibilidade de construção de espaços baseados no vínculo social, no cuidado com o entorno e na comunhão entre os seres, apontando para formas de ocupação mais sensíveis, equilibradas e comprometidas com a continuidade da vida.

O resgate dos saberes ancestrais no debate contemporâneo

Como desdobramento dessas arquiteturas insurgentes, o resgate dos saberes ancestrais se afirma no debate contemporâneo como alternativa crítica às ruínas materiais, simbólicas e sensoriais do projeto moderno-colonial. Na América Latina, as cosmovisões dos povos originários tornam visível essa inflexão, ao articular práticas espaciais que integram corpo, memória e ambiente como dimensões indissociáveis da vida.

Krenak (2022) propõe que a própria ideia de futuro seja ancestral, desafiando a noção de temporalidade linear orientada pelo progresso. Para o autor, observar a natureza implica silenciar o ruído da aceleração moderna e reconhecer a memória inscrita nos rios, montanhas e paisagens como parte constitutiva da experiência humano-ambiental. Essa perspectiva se manifesta, por exemplo, na compreensão dos rios como seres vivos e na valorização de cartografias afetivas do território. Ao propor a prática de “pisar suavemente na Terra” (KRENAK, 2020, p. 52), contrapõe-se às marcas profundas deixadas pela exploração, reafirmando o vínculo espiritual e ético entre corpo e ambiente.

Esse posicionamento encontra ressonância nas perspectivas decoloniais que defendem uma desobediência epistêmica frente à hegemonia do conhecimento ocidental e afirmam a emergência do pluriverso de Escobar (2018), propondo o reconhecimento de que o território é compreendido como tecido vivo de interdependências entre seres vivos, e não como recurso ou propriedade. A partir de uma leitura inspirada nas cosmologias afro-indígenas latino-americanas, o autor retoma o processo de reconstrução coletiva das formas de habitar, produzir e existir, voltado à superação do modelo moderno atual e à reconstituição dos vínculos entre corpo, comunidade e ambiente. Nesse sentido, o pluriverso ultrapassa o ideal teórico, convertendo-se em práticas territoriais concretas através de experiências de autonomia, arquitetura vernacular e autogestão comunitária, que emergem em diversos contextos latino-americanos como expressões de resistência e criação.

Rivera (2010) amplia essa reflexão ao afirmar que o resgate dos saberes construtivos indígenas não representa um retorno ao passado, mas uma potência viva que interpela o presente e abre caminhos para práticas arquitetônicas híbridas e insurgentes. Como enfatiza a autora, “a descolonização não é um simples retorno às origens, mas um processo contínuo de desmontar as estruturas coloniais de poder e conhecimento” (RIVERA, 2010, p. 57). A partir disso é possível compreender as cosmovisões dos povos originários cujas epistemologias, embora distintas,

compartilham uma compreensão ampliada de corpo, território e tempo, que desafia a fragmentação moderna e propõe outras formas de habitar o mundo.

Entre os Mapuche, essa relação se expressa já no significado do próprio nome — mapu (terra) e che (homem), “homem da terra” — revelando uma identidade inseparável do território (ZELADA ARENAS, 2019). Para eles, o espaço não é um recurso físico, mas uma entidade viva (Wallmapu) que integra seres humanos e não humanos em uma rede de reciprocidades. Já os Guaraní concebem o bem viver (Teko Porã) como um modo de existência que envolve o equilíbrio entre corpo, palavra, sonho e território, onde a escuta dos cantos e o caminhar ritual são práticas fundamentais para a manutenção da vida (MELIÀ, 2008). Para os Yanomami, a “terra-floresta” (urihi a) não é um espaço exterior à sociedade, passivo diante das ações humanas e simples campo de recursos a ser dominado, mas sim uma entidade viva portadora de essência própria (KOPENAWA; ALBERT, 2023).

As formas de construção do povo Mapuche, originário do sul do Chile e também presente na Argentina, retratam sua cosmovisão integradora, na qual o espaço habitado é parte fundamental do equilíbrio entre humanos, espíritos e natureza. Suas habitações tradicionais são chamadas de rucas, e, para além da estrutura física, representam lugares vivos onde se entrelaçam práticas sociais, espirituais e ambientais (ZELADA ARENAS, 2019). Feitas com materiais naturais como madeira, palha e barro, essas estruturas são erguidas com uma orientação e disposição que respeitam o entorno e os ciclos da terra, evidenciando um profundo respeito pelo território (DONOSO, 2006). O ato de construir não se restringe à técnica, mas envolve rituais e saberes ancestrais que reafirmam a ligação entre esse povo, seus antepassados e os espíritos do lugar, fortalecendo a identidade coletiva e o vínculo com o Wallmapu. Assim, diante das contínuas ameaças de deslocamento e descaracterização cultural, a construção é um gesto político e cosmológico que reafirma a presença em seu território (URQUIZA, 2018).

Entre os Guaraní, povo de ampla presença na América Latina, especialmente no Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia, a relação com o território está profundamente vinculada à sua visão de mundo, na qual o espaço não é algo a ser dominado, mas parte de um percurso existencial que articula palavra, corpo e espiritualidade. Suas aldeias, conhecidas como *tekoha*, não são apenas lugares de moradia, mas expressões materiais de um modo de vida centrado na harmonia com os ciclos da natureza e na busca contínua por um “lugar bom para viver”, ideia que está na base do conceito de Teko Porã (MELIÀ, 2008).

As construções Guaraní, geralmente dispostas em torno de uma casa de reza chamada *opy*, refletem essa cosmologia, pois não seguem padrões fixos, mas se organizam de acordo com relações de parentesco, práticas rituais e orientações espirituais. A *opy*, feita com madeira, barro e folhas, ocupa posição central tanto na geografia da aldeia quanto na vida cotidiana, sendo o espaço onde se realizam cantos, danças e rezas que conectam os habitantes aos seus ancestrais e aos espíritos da floresta. O próprio processo construtivo evidencia essa integração entre cultura e ambiente (PRUDENTE, 2007). Adaptado às condições socioambientais de cada *tekoha*, ele utiliza espécies vegetais locais e mobiliza práticas coletivas que promovem rituais de trabalho coletivo, favorecendo a troca e a transmissão de conhecimentos.

Já o povo Yanomami habita uma vasta região de floresta tropical que abrange o norte da Amazônia brasileira e o sul da Venezuela, ocupando um dos territórios indígenas mais extensos e preservados da América Latina. Suas formas de construir e habitar configuram uma cosmologia que rompe com as dicotomias modernas entre natureza e cultura, corpo e espírito, matéria e vida.

A maloca, construção coletiva que abriga diversas famílias, ultrapassa a função habitacional: constitui o centro da vida social, espiritual e política da comunidade. Erguida por meio de trabalho coletivo, com materiais provenientes da própria floresta como madeira, cipó e folhas de palmeira, a maloca reflete a interdependência entre os Yanomami e os demais seres da floresta, funcionando como uma extensão do próprio corpo coletivo. O habitar não se restringe ao abrigo físico, mas envolve uma prática contínua de escuta e reciprocidade com a floresta, compreendida como uma entidade viva e dotada de espírito. A construção do espaço, portanto, é também a construção de um mundo partilhado com presenças visíveis e invisíveis, que sustentam a vida em sua complexidade e pluralidade (KOPENAWA; ALBERT, 2023).

Independentemente das diferenças étnicas e culturais entre os povos originários, todos compartilham, em sua sabedoria ancestral, o conhecimento da natureza e a capacidade de construir seus espaços de habitat em harmonia com ela. Além do uso de materiais naturais e técnicas de bioconstrução, como observa Pallasmaa (2011), a habilidade essencial para se erguer uma moradia nas culturas tradicionais baseia-se na sabedoria do corpo, armazenada na memória tátil. O homem primitivo utilizava seu próprio corpo como sistema de medida e proporção, incorporando, por meio da prática e da tradição, sequências de movimentos refinados não pela teoria ou pela palavra, mas pela experiência sensorial. Dessa forma, Rivera (2010, 2018) dialoga sobre como o conhecimento ancestral se transmite mais do que em forma de uma herança simbólica, mas também como prática corporal e comunitária. Para a autora, as formas de habitar e construir dos povos originários, utilizando o corpo, o gesto e o fazer coletivo, constituem modos de pensar e produzir saber. Essa perspectiva rompe com a separação moderna entre teoria e prática, mente e corpo, evidenciando que o saber ancestral nasce da relação cotidiana com a terra e reconhece, também, a potência das práticas tradicionais como espaços de resistência à homogeneização colonial, reafirmando a vitalidade das memórias corporais e territoriais que sustentam outras formas de vida.

Essa compreensão do espaço como prática sensível encontra ressonância direta na experiência que deu origem a este trabalho. Ao final do processo desenvolvido junto à comunidade Guarani Tekoa Pyaú (SENGER, 2022), durante a apresentação do projeto à coletividade, um episódio sintetizou de forma expressiva o contraste entre distintas cosmovisões sobre memória, conhecimento e representação. Diante do pedido de registro do momento por meio de uma fotografia institucional, o cacique autorizou a imagem, mas observou que, enquanto na sociedade não indígena o registro material funciona como comprovação de que algo ocorreu, para seu povo essa prova não se faz necessária, pois tudo é guardado “aqui dentro”, indicando o coração. A memória, nesse contexto, não se fixa em suportes externos, mas se preserva no corpo, na palavra e no coletivo.

Após a apresentação, a própria comunidade manifestou o desejo de permanecer com a maquete física do projeto, não como objeto de exibição, mas como elemento de contato e partilha. Esse gesto evidencia que o valor do projeto não residia na imagem ou na representação visual em si, mas na possibilidade de tocá-lo, reconhecê-lo com as mãos e incorporá-lo à experiência coletiva. A maquete, assim, assume o papel de mediação tátil e sensorial, reforçando uma compreensão de conhecimento que se constrói no cotidiano e na continuidade do pertencimento ao território.

Esse modo multissensorial de conceber arquitetura aprofunda o enraizamento no lugar ao articular a construção coletiva e a integração orgânica com o entorno. Recuperar esses saberes implica

reconhecer neles uma potência crítica e criadora frente à crise ecológica e existencial contemporânea, reafirmando a arquitetura como prática situada, sensível e compartilhada.

O decolonial como horizonte político

As ruínas do projeto moderno-colonial não indicam apenas um colapso, mas também a abertura de um campo de possibilidades para outras imaginações do habitar. Reconhecer os limites éticos, ecológicos e sensoriais do progresso capitalista implica deslocar o papel da arquitetura, que deixa de operar como produtora de imagens e mercadorias para se afirmar como prática situada, relacional e comprometida com a continuidade da vida. Nesse sentido, o decolonial configura-se menos como um modelo a ser aplicado e mais como um horizonte político que orienta escolhas e formas de produzir o espaço.

A experiência desenvolvida junto à comunidade Guarani Tekoa Pyaú, que deu origem a esta reflexão, evidencia de forma concreta essa inflexão, demonstrando que o processo de construção envolve escuta, presença e envolvimento corporal com o território e com as pessoas. O gesto da comunidade ao optar por permanecer com a maquete física do projeto, valorizando o contato, o manuseio e a partilha, sintetiza uma compreensão de arquitetura que desloca a centralidade da imagem e reafirma o tato, a oralidade e a memória viva como formas legítimas de conhecimento. As cosmologias indígenas apontam para uma arquitetura que não busca representar o mundo, mas participar dele. Essa reativação de epistemologias silenciadas constitui um ato de desobediência epistêmica e ontológica, como proposto por Escobar e Rivera, capaz de romper com a colonialidade que ainda estrutura nossos modos de ver, pensar e construir. Trata-se de um exercício de “sentipensar com a Terra” (ESCOBAR, 2018) e reconhecer a multiplicidade de mundos que coexistem e resistem ao mesmo tempo.

Ao aproximar-se dessas práticas e cosmovisões, o debate arquitetônico contemporâneo encontra não apenas fontes de inspiração estética, mas caminhos para repensar a própria relação humano-ambiental. Como afirma Tavares (2017), o território é um arquivo vivo que conserva memórias e lutas, e o ato de construir pode ser compreendido como gesto político de resistência e de continuidade. Essa perspectiva dialoga com Pallasmaa (2011), que compreende o habitar como experiência sensorial e existencial. Sob essa perspectiva, o resgate dos saberes ancestrais se torna também uma forma de imaginar futuros possíveis ou, como sugere Krenak (2019), de *adiar o fim do mundo*.

Assim, o decolonial afirma-se como horizonte político precisamente por operar no plano do sensível, do cotidiano e do fazer. Ele está nos gestos pequenos e coletivos de quem se recusa a habitar as ruínas do progresso e decide reconstruir o mundo desde o chão, com barro, com corpo, com memória. Ao realocar o território e os demais sentidos do corpo como fundamentos da experiência arquitetônica, vislumbram-se futuros menos espetaculares, porém mais vivos; menos homogêneos, porém mais justos; menos distantes, porém mais humanos.

Referências

ANSALDI, Waldo; GIORDANO, Verónica. **América Latina: la construcción del orden**. Buenos Aires: Emecé, 2012. Tomo I.

CANÇADO, Wellington. **Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.



DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Marcos de Almeida. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DONOSO, Ricardo. "Arquitetura e território Mapuche: rucas e a construção do espaço cultural". **Revista de Antropologia**, vol. 49, n. 2, 2006, p. 123-139.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, 2014.

ESCOBAR, Arturo. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

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

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEITE, Carlos. **Cidades sustentáveis, cidades inteligentes: desenvolvimento sustentável num planeta urbano**. São Paulo: Bookman, 2012.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción: CEADUC, 2008.

MOORE, Jason W. **Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital**. London: Verso, 2015.

PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos**. 1. ed. Porto Alegre: Bookman, 2011.

PRUDENTE, Letícia Thurmann. **Arquitetura Mbyá-Guarani na Mata Atlântica do Rio Grande do Sul: estudo de caso do Tekoá Nhüu Porã**. 2007. Dissertação (Mestrado em Engenharia) - Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SENGER, Amanda. **TEKO: abrigo ancestral. Proposta de projeto participativo de infraestrutura de apoio para a comunidade indígena Tekoa Pyaú**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Instituto Federal Farroupilha, Santa Rosa, 2022. Orientadora: Fabiana Bugs Antocheviz. Coorientador: Valter Antônio Senger.

TAVARES, Pedro. **Arquitetura e ancestralidade: práticas decoloniais e territórios de resistência**. São Paulo: Annablume, 2017.



URQUIZA, Miguel. "Construcción y territorio Mapuche: una mirada desde la arquitectura indígena". **Revista de Estudios Latinoamericanos**, vol. 34, n. 1, 2018, p. 45-62.

ZELADA ARENAS, Rodolfo Efraim. **Rugosidades mapuches en la construcción de lugares contemporáneos**. 2019. 214 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

