

Discente: Thayse Menezes Reis
Orientador: Ricardo Socas Wiese

Florianópolis, janeiro de 2021



Territorialidades e a Arquitetura como objeto da História que a História não conta:

a presença indígena em Florianópolis e a sua luta pelo direito à cidade

1. APRESENTAÇÃO DO TEMA

- 1.1) Considerações iniciais
- 1.2) Objetivo
- 1.3) Justificativa

2. A QUESTÃO INDÍGENA NA FORMAÇÃO DO BRASIL

- 2.1) Território e territorialidade
- 2.2) Passado e presente: 520 anos de luta indígena

3. ARQUITETURA COMO OBJETO DA HISTÓRIA QUE A HISTÓRIA NÃO CONTA

- 3.1) Aspectos da arquitetura e organização espacial indígena no Brasil
- 3.2) Arquitetura e historiografia

4. O LUGAR: A CIDADE COMO UM LOCAL LEGÍTIMO DA PRESENÇA INDÍGENA

- 4.1) Contexto histórico-social dos indígenas em Santa Catarina
- 4.2) A presença indígena em Florianópolis
- 4.3) Direito à cidade e direito dos povos indígenas

5. REPERTÓRIO

6. A PROPOSTA

- 6.1) A escolha do local
- 6.2) O Bairro Saco de Limões
- 6.3) Relação com a cidade
- 6.4) Conexão do projeto com o entorno
- 6.5) A Casa de Passagem

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

8. ANEXOS

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é dedicado ao meu avô Dalton João de Menezes Reis, por ter me ensinado tudo que sei. Ensinou-me a torcer para o Botafogo e para as escolas de samba Copa Lord e Portela. A não ter medo dos desafios e de ver "o bicho pegando", uma vez que a vida é desafio e fui criada com o bicho tentando me pegar. Ensinou-me a lutar por aquilo que acredito, ser sempre justa e olhar os dois lados da história. E ao olhar para outros lados da história que surgiu este TCC. Meu avô, que foi sempre admirado por todos ao seu redor, dedicou sua vida à luta pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária. E deixa um vazio enorme. Todas as minhas vitórias e conquistas serão sempre dedicadas a ele, pois jamais existiriam se eu não tivesse a honra de ter sido por ele criada.

Agradeço também a força e inspiração de minha mãe, e esta força e inspiração dedico e recebo de todos meus amigos e colegas cotistas do curso de Arquitetura e Urbanismo da UFSC. A batalha para nós, que viemos de onde viemos, é ainda mais difícil. E a vitória de um existe para fortalecer o caminho de todos os outros. Não existe conquista se não for compartilhada.

Aos professores Ricardo Socas (Figura 1), Lino Peres, Américo Ishida, Maria Inês, Ramon Carvalho, Samuel Steiner e aos outros tantos que circulam pelo Lab-Proj e pela disciplina de Assistência Técnica em Habitação de Interesse Social (ATHIS), agradeço a inspiração que foram para mim. Também aqui cabe um profundo agradecimento aos Técnicos e Servidores do IPHAN, onde fiz estágio, por me ensinarem tanto, me apoiarem, me ajudarem com o TCC e me fazerem evoluir como profissional; sou uma grande admiradora do trabalho de vocês. Me torno arquiteta e urbanista porque todos vocês me mostraram como.

A todos meus amigos que me acompanharam nestes semestres de curso ou ao menos passaram em minha vida deixando alguma marca, meu muito obrigada. Especialmente à Ana Clara, Mario Ponce, Sabrina e Natália Lapa, pelos anos de parceria; ao Well, pelos dias de carnaval; ao João Eduardo, a amizade que ninguém entende como mas nós sabemos o porquê e espero te ter em cada passo, contigo ando melhor. Também gostaria de agradecer aos companheiros que fortalecem o CALA (Centro Acadêmico Livre de Arquitetura) e o AMA (Ateliê Modelo de Arquitetura), entidades das quais participei ao longo de toda a minha graduação e que, muitas vezes, deram sentido a ela. Fora do curso, um agradecimento especial à Clarissa, ao Ioane e ao Ras Jonas, por serem meu respiro. E aos amigos do Rio de Janeiro, por me receberem sempre tão bem e com sua lealdade e companheirismo tanto me acalentarem, principalmente Jeffei e Vitor Moraes, este último que com sua arte foi essencial na materialização deste trabalho.

Aos camaradas da Juventude Revolução do PT e da Corrente O Trabalho, por em tempos tão difíceis mostrarem o caminho da resistência e da esperança, não só agradeço como reafirmo meu comprometimento em construir nossa política. Nas palavras da composição "Maria", do camarada e amigo Jeffei, no disco "Elis, Helena e Maria" de sua banda Ubandão:

**o mundo que vos espera
tem fome, tem dor, tem guerra
mas faremos juntos uma nova era**

**pra você poder sorrir
pra você poder cantar
pro seu mundo poder florir
sua saia rodada rodar.**

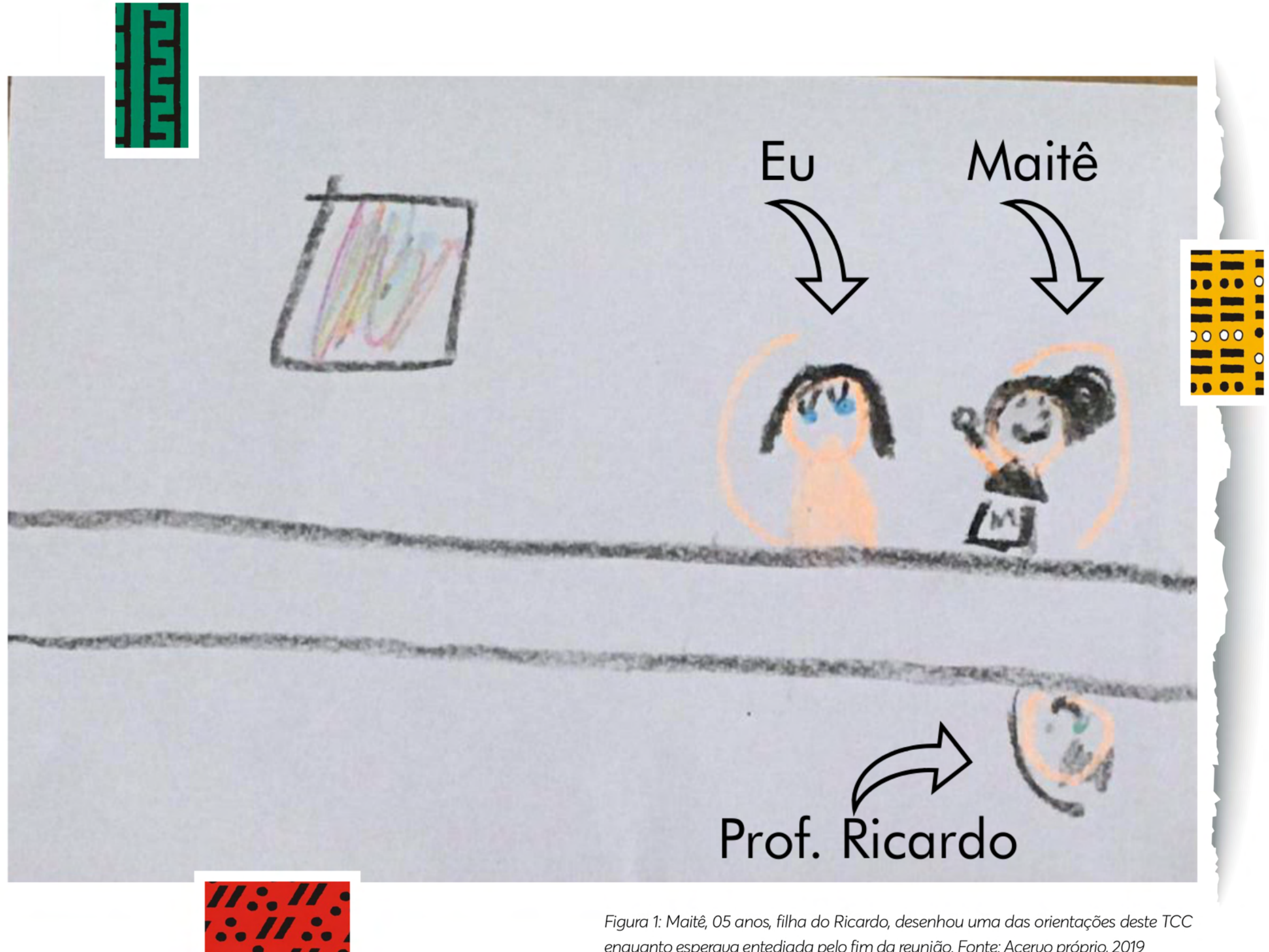


Figura 1: Maitê, 05 anos, filha do Ricardo, desenhou uma das orientações deste TCC enquanto esperava entediada pelo fim da reunião. Fonte: Acervo próprio, 2019

1. APRESENTAÇÃO DO TEMA

1.1 Considerações Iniciais

Este é um trabalho cuja investigação se volta para o reconhecimento e valorização da presença indígena na cidade de Florianópolis - lugar onde nasci, cursei a faculdade de Arquitetura e Urbanismo e passei a maior parte de minha vida.

A cidade é o lugar do conflito, um acervo vivo de memórias materiais e imateriais, fruto das relações sociais estabelecidas ao longo da história sobre o território. Mas toda história é contada por alguém. Os vencedores ficaram não somente com as batatas¹, mas com a narrativa histórica da sobreposição de tempos que nos formam enquanto sociedade e enquanto sujeito individual que vive em sociedade.

O centro de Florianópolis sempre me foi um lugar encantador. E um bom exemplo do lugar do conflito de toda espécie: entre pedestres e automóveis; ricos e pobres; exploradores e explorados; educação pública e privada; verticalização e edifícios históricos; brancos e negros; água e terra; morro e mar... A história te reserva um lugar dentro desta trama a partir da tua história e o Centro permite o encontro entre os iguais e diferentes. Do conflito, a possibilidade de nascerem novas histórias.

Ao abrir os livros sobre o Centro de Florianópolis, deparei-me com páginas e páginas sobre a influência portuguesa nesta cidade, que está materializada através do traçado urbano e dos conjuntos arquitetônicos tombados pelo IPHAN² (onde fiz

estágio), FCC³ e SEPHAN/IPUF.⁴ A história das políticas patrimoniais no Brasil se iniciam pela década de 30, com o tombamento de algumas cidades que, consoante valores da época, contribuíram para a formação de uma identidade nacional, traduzidos na estética arquitetônica colonial e que conformavam uma unidade arquitetônica em conjuntos urbanos. Atualmente, existem muitas discussões e atualizações acerca das políticas patrimoniais e avanços em relação ao patrimônio imaterial. E muitos autores, como Cyro Corrêa Lyra, levantam a questão do uso como principal elemento do processo de tombamento.

O objetivo deste trabalho não é questionar a necessidade de preservar nossa história. O questionamento gira em torno das narrativas históricas que formam nossa identidade. Por que, por exemplo, hegemonicamente as edificações tombadas e estudadas são de origem "luso-brasileira"? Quando os portugueses chegaram a Florianópolis, já havia indígenas ocupando o território, e toda ocupação pressupõe uma forma de apropriação do espaço - objeto este de estudo da arquitetura e do urbanismo. Entretanto, temos quase nenhuma literatura sobre a organização espacial dos indígenas nesta cidade ou mesmo suas construções edificadas.

A narrativa histórica da cidade pode até ser contada hegemonicamente pelos vencedores europeus, mas a realidade do Centro de Florianópolis traz à tona outros elementos da formação contradi-

1) "Ao vencedor as batatas", tese de Quincas Borba, no romance homônimo de Machado de Assis

2) IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

3) FCC: Fundação Catarinense de Cultura

4) SEPHAN: Serviço do Patrimônio Histórico do IPUF (Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis)

tória da cidade: pessoas em situação de rua, imigrantes, camelódromos, indígenas pelas ruas vendendo seu artesanato, samba de terreiro na Escadaria do Rosário, batalha de MC's na Av. Hercílio Luz... A segregação social e racial do espaço é evidente no Centro e a luta por espaços democráticos, constante.

Esta inquietação acerca da história me fez refletir sobre a arquitetura como objeto vivo e público de materialização e contato com as camadas do tempo na cidade. E me motivou a torná-la, então, também o objeto da história que a história não conta: aos indígenas, há 520 anos vítimas de genocídio e silenciamento, o direito à cidade. Aos não indígenas, o direito de termos todos os pedaços de nossa história contados pelas ruas.

Meu contato com os indígenas iniciou-se em 2017, através de uma eleição do Diretório Central dos Estudantes da UFSC (DCE Luís Travassos), em que fiquei responsável de conversar com os estudantes indígenas sobre suas reivindicações. Foi unânime a compreensão acerca da necessidade de uma moradia estudantil indígena e, como estudante de arquitetura, prometi que mesmo se minha chapa não ganhasse, levaria a demanda adiante. De fato, minha chapa perdeu, mas por coincidência o professor Ricardo Socas, que orienta este TCC, estava iniciando um trabalho com os estudantes indígenas relacionado às suas formas de morar. E, em virtude de uma oficina na Semana Acadêmica da Arquitetura (SemanaARQ) 2017 (Figura 2), nos encontramos: o trabalho, a promessa e a vontade de mudar as coisas viraram projeto de pesquisa em 2018 - que nos levou a participar da construção de uma Opy⁵ na Aldeia

Guarani do Morro dos Cavalos (Figura 3) - e, em seguida, de extensão em 2019, com o objetivo de projetar, através do projeto participativo, uma moradia estudantil indígena (Figuras 4 e 5) para a UFSC e que gerou a Oficina de Grafismo na SemanaARQ deste mesmo ano (Figura 6).

Concomitante a isto, participei de algumas atividades com indígenas de diversas aldeias na luta pela Casa de Passagem no Aterro Sul. E é desta luta e da interposição da pesquisa, extensão e ensino que nasceu este TCC.



Figura 2: Oficina de construção de divisórias para a Maloca dos estudantes da Licenciatura Indígena, SemanaARQ 2017. Acervo: LabProj, 2017

5) Opy - Casa de Reza sagrada para os Guarani. Não tem paredes internas dividindo ambientes e é totalmente vedada com barro para que os espíritos indesejáveis não possam entrar. Na Opy, os xamãs dizem as belas palavras - porahei - que os espíritos lhes transmitem em sonhos.



Figura 3: Oficina de construção da Opy na Aldeia Guarani do Morro dos Cavalos, SemanARQ 2018. Acervo: LabProj, 2018

Figura 6: Oficina de grafismo indígena, SemanARQ 2019. Acervo: LabProj, 2019



GARANTINDO
melhores condições de vida aos alunos.

RESPEITANDO
os valores e modo de vida dos povos indígenas.

VALORIZANDO
a presença indígena na UFSC e a importância da cultura dos povos originários.

INTEGRANDO
os estudantes indígenas, comunidade acadêmica e comunidade externa.

PRESERVANDO
e mantendo a área verde do campus.

MORADIA ESTUDANTIL INDÍGENA



Figura 4: Croqui do projeto para Moradia Estudantil Indígena. Acervo: LabProj, 2019



MORADIA ESTUDANTIL INDÍGENA

ESPAÇO DO FOGO

DORMITÓRIOS

SALA DE ESTUDOS

Figura 5: Projeto para a Moradia Estudantil Indígena. Acervo LabProj, 2019

1.2 Objetivos

O presente Trabalho de Conclusão de Curso tem por objetivo discutir e aprofundar pesquisas acerca da temática da presença indígena no contexto urbano brasileiro e em Florianópolis, construindo uma instrumentalização projetual participativa que atenda suas atuais reivindicações nesta cidade. Para isto, entender as contradições que construíram nossa sociedade faz-se essencial, principalmente no que tange às questões territoriais. Posteriormente às conceituações e diálogos com a população indígena, o trabalho tratará de complementar o desenho da Casa de Passagem conquistada pelos indígenas, cuja implementação é de responsabilidade da Prefeitura Municipal de Florianópolis, além de projetar também a tão querida Oca no mesmo local, que futuramente poderá ser construída.

1.3 Justificativa

No Brasil, os indígenas sofrem com altos índices de violência e silenciamento desde a chegada dos portugueses neste território. Estes índices também se fortalecem pelo desconhecimento da sociedade em geral acerca da cultura indígena. Na escola, por exemplo, geralmente aprendemos como os indígenas eram, vestiam-se, moravam... Sempre citados no passado, como algo que não existe mais, que não pertence à nossa história, fadado ao desaparecimento.

Mas a verdade é revolucionária⁷, e a verdade é que os indígenas não só seguem existindo

na amplitude da sua diversidade étnica e cultural, como habitaram e habitam os centros urbanos ao longo de toda a história do Brasil. No entanto, sua presença na cidade coloca-se como um desafio a arquitetos e urbanistas, uma vez que ainda é um debate que fica à margem dos espaços de discussões e das intervenções acerca das questões urbanas e suas políticas públicas, sejam elas fóruns, sejam o próprio curso de Arquitetura e Urbanismo.

Além disto, o conhecimento acerca das culturas não hegemônicas é o conhecimento verdadeiro da nossa própria história. Walter Benjamin⁸ trata da importância de escrever a história a partir do ponto de vista dos vencidos, se referindo à luta de classes, na qual um dos lados, a classe dominante, não tem deixado de vencer os oprimidos. Isso porque o historicismo, de maneira geral, sempre foi empático com a classe dominante, produzindo a sua versão dos fatos históricos, homenageando os poderosos e colocando-os como os herdeiros da história passada.

A história contada pelos vencedores também pode ser observada através da arquitetura e do urbanismo, seja diretamente quando vemos ruas com nomes de ditadores e escolas com nomes de religiosos e colonizadores; seja indiretamente quando nos deparamos com a desigualdade nas cidades, onde os moradores dos bairros periféricos que sofrem com a falta de acesso ao Direito à Cidade são a classe trabalhadora, incluindo a população negra e indígena; quando vemos espaços públicos projetados

6) Maria Elisabete da Silveira e outros autores tratam destes dados no artigo intitulado "Território Indígena: a construção diária da sobrevivência"

7) "A verdade é sempre revolucionária. Expor aos oprimidos a verdade sobre a situação é abrir-lhes o caminho da revolução", trecho de Leon Trotsky na Revista A Verdade, revista teórica da 4ª Internacional

8) Walter Benjamin trata disto na Tese VII das suas "Teses Sobre o Conceito de História".

para hostilizar grupos sociais marginalizados e quando observamos poucos bens tombados para além da arquitetura que os portugueses produziram no nosso país.

Por isso, pensando a cidade como o lugar do conflito cultural com grande potencial de construção de espaços democráticos e pedagógicos, este trabalho propõe discussões e intervenções que legitimem a presença indígena no contexto urbano, através do diálogo com os povos indígenas que circulam por Florianópolis e de uma revisão bibliográfica no horizonte de produzir uma arquitetura que seja ferramenta para contar a história que a história não conta.

2. A QUESTÃO INDÍGENA NA FORMAÇÃO DO BRASIL

2.1 Território e Territorialidade

**"A cidade é uma escrita sobre a outra, é um conjunto de objetos que têm idades diferentes, é uma herança de muitos momentos já passados".
(Milton Santos)**

Os povos indígenas, como grupo étnico social com caráter de classe, são historicamente varridos de suas terras, desde a escravidão e políticas de extermínio com a chegada dos portugueses no Brasil, ao genocídio e tomada do território dos apaches na América do Norte. Não menos comum é vermos a história do território brasileiro contada nos livros apenas a partir da chegada das navegações portuguesas, que logo trataram de tentar "domesticar" e/ou escravizar (Figura 7) os indígenas que encontraram no Brasil.

Figura 7: Quadro "Índios soldados escoltando prisioneiros nativos no sul do Brasil", de Jean-Baptiste Debret, óleo sobre tela, 1835. Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira



A política de extinção e perseguição aos indígenas ainda nos é traço forte, cujo principal agente hoje se encontra no agronegócio, nas madeiras e nas disputas territoriais acerca da regularização fundiária na questão agrária, tendo em vista que, de acordo com dados da CIMi (Conselho Indigenista Missionário), até 2016 a média de mortes fruto destes conflitos é de 68 indígenas por ano (Figura 8). Portanto, para compreender as relações socioespaciais que envolvem a questão indígena é indispensável aprofundar-se nos conceitos de território.

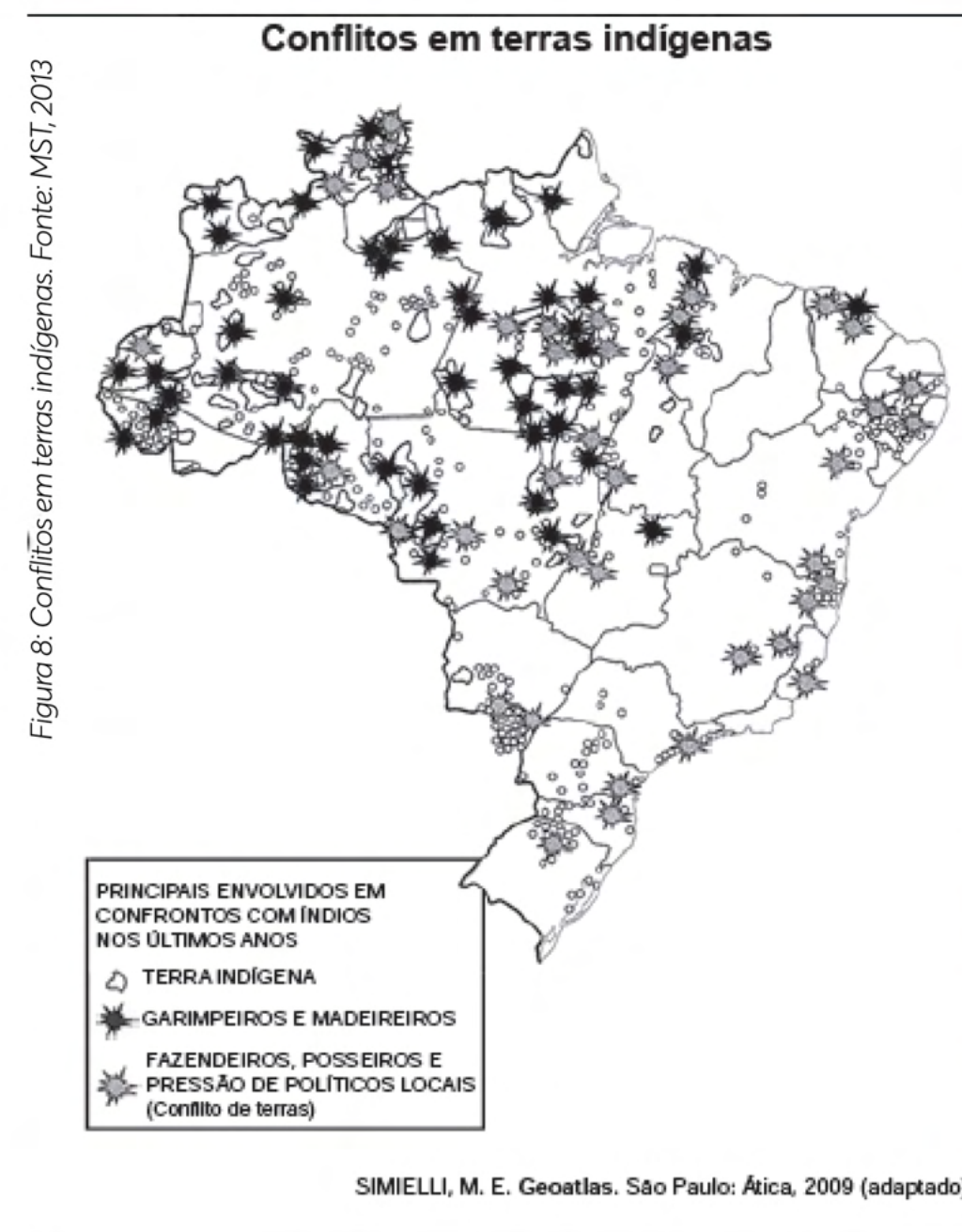


Figura 8: Conflitos em terras indígenas. Fonte: MST, 2013

No contexto da formação socioespacial latino-americana, em particular a brasileira, os povos originários da América não são figuras de dentro do capitalismo, pois se encontravam na América antes da chegada das frentes colonizadoras e pertenciam a diferentes formas de organização econômica e socioespacial, com diferentes culturas, etnias e línguas (Mizusaki, 2017). Da trama de relações estabelecidas através da divisão racial do trabalho emergiram os conflitos entre indígenas e não indígenas.

É importante destacar o caráter racial da divisão do trabalho implementada na América para a dominação colonial, apontando para a atuação dos movimentos indígenas que, ao reafirmarem modos particulares de existir e resistir, centrados em elementos não econômicos, emergem nesse cenário, como contradições estruturais desse modelo de dominação capitalista. Ao apropriarem-se politicamente da identidade indígena, reafirmam seus direitos originários a partir de valores não econômicos, ao mesmo tempo em que adquirem caráter de classe, no enfrentamento com proprietários de terra, com o capital (MIZUSAKI, 2017, p. 39).

A lógica de produção capitalista pressupõe uma estrutura de classes, resumida essencialmente na relação entre capital e trabalho. Isto fundamenta as relações que movem os seres humanos na satisfação de suas necessidades, sejam elas do estômago ou da fantasia (Marx e Engels, 1988). Ao tratar da questão, Milton Santos (2004, p. 244) aponta que a relação de classes é indissociável do território, "pois não há e jamais houve formação social independente do espaço". A autora Mizusaki complementa:

Na sociedade capitalista, a territorialização dessa dinâmica sociedade-espaco-tempo, se inscreve no espaço geográfico, tendo na mercadoria o elemento de mediação, produzindo contradições a partir das diferentes formas de apropriação do espaço e revelando interesses antagônicos dados essencialmente (e não somente) a partir das diferentes concepções de propriedade, de sociedade, de natureza. Essas distintas espaço-temporalidades que compõem a vida no planeta encontram-se continuamente em movimento contraditório, revelando tensionamentos, conflitos, transformações, que expressam, também, dimensões espaciais (MIZUSAKI, p. 42, 2017).

Todos necessitamos da natureza para sobreviver, precisamos ocupar um lugar no espaço e estabelecer relações com outros seres humanos. Ocupar um lugar no espaço pressupõe apropriação, que nos remete ao território, suas disputas e conflitos. A apropriação mercantil do território revela que o que está em jogo é o controle sobre o território ocupado, o território alheio, como já lembrou Rosa Luxemburgo (apud Harvey, 2004), para que assim se possa reproduzir, ampliar e acumular capital.

O território é produtor de identidades, de sentimento de pertencimento, pois sua apropriação revela símbolos característicos de determinada organização espacial. Esta identidade pode mudar ao longo do processo histórico para se ajustar às novas realidades que podem - ou não - ser impostas e que levam à construção de uma nova identidade a partir do choque cultural. Neste processo,

os povos indígenas, na construção do Brasil, sofreram e ainda sofrem o embate com uma cultura

hegemônica que teve seu início nos primórdios do descobrimento do país. A Revolução Industrial aliada à política mercantilista adotada pelos países europeus na busca pela acumulação de capital foram determinantes para que as localidades indígenas, pouco a pouco, recebessem esse discurso colonizador, que se efetivou no espaço, transformando o habitat dos autóctones em cidades, com o intuito de envolver o indígena à comunhão nacional, numa política assimilacionista, supostamente civilizatória. Foi neste contexto, de mistura interétnica e imposição da "cartilha" do Modo de Produção Capitalista, que o índio mudou drasticamente seus hábitos, valores e crenças. Estes povos renunciaram suas construções identitárias e aprenderam a viver com novas territorialidades impostas, ou fugiram para reterritorializar-se noutro lugar. Todavia, percebemos que esta renúncia foi parcial, pois, ao longo dos séculos, fomos vivenciando traços marcantes de uma cultura outrora relegada em detrimento do capital, seja na dança, na arquitetura, na culinária, enfim, em distintas manifestações culturais, cujas marcas identitárias individualizam o território, reconstruindo um passado ainda presente na memória individual e coletiva. Mesmo que momentaneamente, as territorialidades indígenas são contestadas num país marcado por diferenças e desigualdades, em que se verifica a necessidade desta (re)afirmação étnica. (DOZENA, p. 1, 2010).

Daí porque Milton Santos (1985) pensa os elementos do espaço como mutáveis ao longo da história e, por isto, o espaço deve ser pensado em sua totalidade, no conjunto destes elementos variáveis.

O Brasil enquanto território primordialmente indígena começou o processo de se tornar

Vila (tirar o país do caráter rural e urbanizá-lo nos moldes das cidades europeias) nos preâmbulos dos séculos XVII e XVIII, quando as sesmarias foram concedidas à Companhia de Jesus, ordem religiosa composta pelos jesuítas, como uma das formas de os colonizadores ocuparem as terras brasileiras. O objetivo era que tal Companhia fizesse o trabalho de catequização e incorporação dos indígenas à nova ordem nacional. Prado Júnior (1942) citado por Dozena (2010) observa que:

(...) tratou-se desde o início de aproveitar o índio, não apenas para a obtenção dele pelo tráfico mercantil, de produtos nativos, ou simplesmente como aliado, mas sim como elemento participante da colonização. Os colonos viam nele um trabalhador aproveitável; a metrópole, um povoador para a área imensa que tinha de ocupar (JÚNIOR, 1942, apud Dozena, 2010).

No entanto, os jesuítas, em contradição com a Coroa Portuguesa e com a política colonial, segregavam os indígenas em redutos conhecidos como aldeamentos (Figura 9), onde difundiam o catolicismo nestas que ficaram conhecidas como as Missões Indígenas, mas, de forma geral, permitiam a continuidade de seu modo de vida, costumes, rituais e organização social (Dozena, 2010). Enquanto o velho mundo atravessava a Revolução Industrial, no Brasil, o Governo Colonial Português, com o intuito de aniquilar estes costumes, decidiu, através do Diretório Pombalino, expulsar os jesuítas das Missões Indígenas, elevando-as finalmente a Vilas, nos moldes das cidades europeias.

Este fato contribuiu para a implantação de uma política sócio-espacial, com o intuito de alcançar o domínio efetivo do território brasileiro, o que repercutiu, sobretudo, às populações indígenas que se encontravam territorializadas nestes aldeamentos. [...] Como suporte espacial a esta imposição da Coroa, eram construídas a Cadeia Pública, a Câmara Municipal, a Praça Pública, o Pelourinho e a Igreja. Isto nos permite verificar uma reconfiguração espacial e alteração na dinâmica espacial ocasionada pelas novas infra-estruturas, o que refletiu sobre o comportamento e o cotidiano dos indígenas. A reorganização dos elementos espaciais postula, necessariamente, mudanças nas relações sociais, tendo em vista que o social e o espacial são indissociáveis, na medida em que, para uma correta interpretação do espaço enquanto fato histórico é imprescindível a compreensão da história da sociedade, pois, segundo Milton Santos (1977), "a história não se escreve fora do espaço e não há sociedade a-espacial. O espaço, ele mesmo, é social" (DOZENA, 2010, p. 3).

Milton Santos (2005) afirma que o espaço é ação e sempre dinâmico, e o ser humano é o sujeito que, através das ações, pode mudar a sociedade. Portanto, é o uso do território e não necessariamente o território em si que é sinônimo de espaço humano, de espaço usado, de "pertencer àquilo que nos pertence". E a forma de ocupar um espaço cria simbologias e marcas que podem estar continuamente presentes no uso do território.

Através do uso que os habitantes dão ao território, este vai adquirindo valor econômico e gerando riquezas, "dentro de um dado sistema de leis e num determinado lugar com respeito aos meios de transporte e aos mercados" (GOTTMAN apud DOZE-

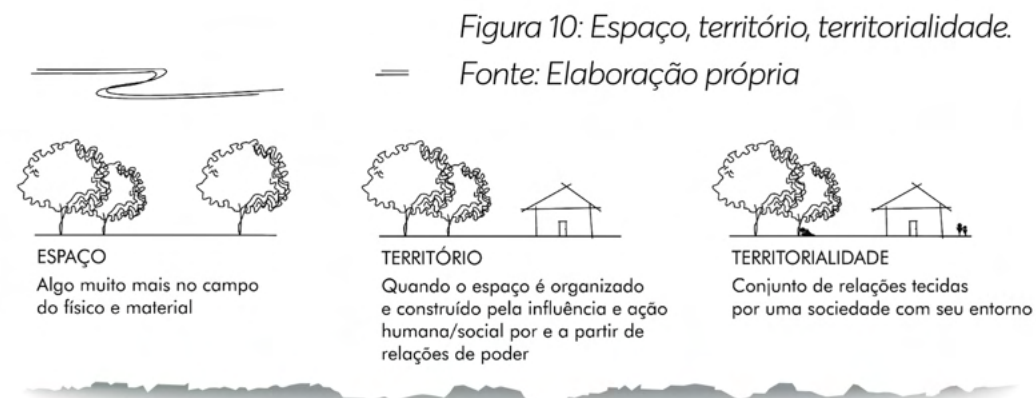
NA, 2010, p. 4). Na época colonial, o valor do espaço dava-se através dos recursos naturais, heranças entesouradas e pessoas agrupadas. Existia a emergência da expansão das relações de produção, e não estavam dissociadas da produção de territorialidades.

Figura 9: Quadro "Aldeia de índios Tapuios cristãos", de Johann Rugendas, gravura, 1820. Fonte: Centro de Documentação D. João VI



Ainda conforme Milton Santos (1999, p.8), território (Figura 10) usado é "o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida", é o "chão mais a identidade [...] onde a história do homem plenamente

se realiza a partir das manifestações da sua existência", é a "expressão concreta e histórica do espaço social". Desta forma, para Ratts (2003), os aldeamentos indígenas originaram cidades e bairros que se constituíram à parte ou sobre essas espacialidades e identidades indígenas. A imposição espacial da Coroa Portuguesa com a construção de edifícios religiosos e civis como a Cadeia Pública, a Catedral e a Câmara Municipal, seguindo o modelo europeu de cidade, tinha o objetivo de, espacialmente, substituir as características culturais indígenas pela europeia. Não obstante, a Coroa concedeu residências aos indígenas e não indígenas, estimulando os casamentos interétnicos de modo a aproximar as duas etnias e constituir uma "população brasileira" que respeitasse a língua portuguesa, desarticulando, portanto, as identidades do passado indígena e tentando criar novas identidades.



Os indígenas foram, então, "civilizados" e inseridos gradativamente - e não sem muita luta e resistência (Figura 11) - na divisão do trabalho do modo de produção capitalista. Assim, constituíram uma consciência diferente da que tinham

antes, participando da nova estrutura política do Estado que se formava. Nas palavras de Milton Santos (2006, p. 221), "o choque entre cultura objetiva e cultura subjetiva torna-se instrumento da produção de uma nova consciência". Ou seja, a nova organização do espaço foi suporte para novas relações sociais que construíram uma nova identidade aos indígenas, pois

[...] o novo meio ambiente opera como uma espécie de detonador. Sua relação com o novo morador se manifesta dialeticamente como territorialidade nova e cultura nova, que interferem reciprocamente, mudando-se paralelamente territorialidade e cultura; e mudando o homem" (SANTOS, 2006, p. 223).



Figura 11: Quadro "Guerrilha", de Johann Rugendas, aquarela, 1835. Fonte: Acervo do Museu da Imagem e do Som

Portanto, a identidade não é algo imutável. Ao contrário, é constantemente construída de acordo com as relações sociais e a divisão do trabalho entre grupos que convivem em um determinado espaço. À época da Coroa Portuguesa, os portugueses eram o grupo dominante no território brasileiro e impuseram sua visão de mundo, suas crenças e suas suposições através de um processo de alienação, "mantendo e expressando o poder na reprodução da cultura" (COSGROVE apud DOZENA, 2010, p. 5).

E consoante Dozena (2010, p. 6), "é neste sentido que a organização do espaço legitima os códigos comportamentais, transmitindo um conjunto de valores específicos que, por vezes, tem como objetivo o controle social e moral, salvaguardando os interesses da classe hegemônica e impondo o discurso 'superior'". Tal fator pode ser comprovado observando o que, majoritariamente, temos de bens tombados em nossas cidades: conjuntos da arquitetura "luso-brasileira", cujo valor estético e histórico não pode ser desmerecido, mas que são reflexos espaciais apenas da visão hegemônica da história do nosso país e que, muitas vezes, podem esconder histórias de sangue, suor e trabalho das culturas dos povos negros e indígenas, que eram excluídos do direito de acesso à terra.

Para Quijano (2005, p. 2) as formas de controle do trabalho implementadas na América Latina, como a servidão "... eram histórica e sociologicamente novas", naturalizadas a partir da ideia de raça e que não pode ser comparada com a servidão do feudalismo europeu. Essa nova "geografia social do ca-

pitalismo" veio articulada da "... colonização das nossas perspectivas cognitivas" e, portanto, da nossa própria compreensão da história, que vem centrada a partir da Europa (idem, ibidem, p.4-5). Nesse aspecto, a ideia de raça foi um elemento central de dominação colonial. Pela primeira vez na história, seria utilizada como critério de classificação social. A categoria "índios", dessa forma, foi uma "identidade" que lhes foi atribuída pelos europeus para legitimar e naturalizar a exploração e o domínio coloniais. Nesse sistema de classificação, tem sido colocada a superioridade do branco sobre amarelos, indígenas e negros, naturalizando e legitimando assim o poder colonial. Para Quijano, a ideia de raça esteve estruturalmente articulada à divisão do trabalho, ou seja, impôs-se uma divisão racial do trabalho (QUIJANO, 2005 apud MIZUSAKI, 2007, p. 46).

Desta maneira, ao questionar a construção e as transformações do espaço, estamos questionando nossa construção identitária, que se deu através do embate da cultura imposta pelo Governo Português com uma cultura popular, o modo de viver indígena: "àquela sugerindo uma uniformização cultural para a construção de uma identidade nacional, e esta enraizando-se na permanência de ver e viver o mundo em consonância com os antepassados" (DOZENA, 2010, p. 6).

Este choque desencadeou um processo de destruição da identidade dos povos originários no território brasileiro, através da miscigenação e alienação por parte da Coroa Portuguesa, levando os indígenas a construir uma nova identidade. Os indígenas, neste processo de formação do Estado nacional, foram incorporados ora como escravos ou ser-

uos (como no período colonial), ora como trabalhadores assalariados, trabalhadores precários, e-xército de reserva (Mizusaki, 2017).

Apesar disto e por isto, pode-se observar que durante todos esses mais de 500 anos os diversos povos indígenas lutam pelo direito de se manterem como povo e atualmente reafirmam sua identidade como povos originários, ressignificando sua existência na sociedade de classes (Mizusaki, 2017).

Observa-se um processo de emergência étnica destes povos indígenas, inclusive, com a reivindicação de terras, cujo uso é geralmente diverso daquele voltado para a acumulação de capital. Tal processo, [...] demonstra-nos que os povos indígenas, que para alguns são inexistentes ou encontram-se totalmente inseridos na comunhão nacional, estão reassumindo sua identidade e reivindicando o suporte espacial. Essa re-significação é presente em todo o país, nos locais em que a cultura e a memória servem de base para a reafirmação étnica destes povos (DOZENA, 2010, p. 7).

Pensar o território é, portanto, pensar como a humanidade se assentou no planeta, como se apropriou do espaço físico-material a partir de suas condições e necessidades. E é "onde se manifesta a existência humana, é o espaço em que os indivíduos estão construindo e desconstruindo constantemente, e se relacionando com a natureza" (BRITO, 2015, p. 2). As relações de poder também são constantes na formação do território. Para Raffestin (1993) e Souza (2009), o poder é o que define o território antes de qualquer outra coisa, e esta relação de poder é evi-

denciada quando se fala de demarcação de território, que afeta bastante os povos indígenas.

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no "territorium" são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva "apropriação" (Haesbaert, 2005, apud Brito, 2015, p. 3).

A partir da construção e reconstrução das identidades indígenas fruto das relações de poder que historicamente acontecem no Brasil, pode-se levantar a discussão a respeito do Território Indígena, que também é "um lugar de disputa de poder e acomodação, porém, acrescido de visões e perspectivas inerentes a estes povos" (BRITO, 2015, p. 4). O Território Indígena também carrega culturas e simbologias próprias, e inegavelmente traz consigo uma relação próxima, mítica e de máximo respeito com a natureza. É, inclusive, a própria natureza que dita o tempo e os horários de trabalho dos indígenas nas aldeias, ao contrário dos europeus e, conseqüentemente, das sociedades ditas modernas, cujo horário de trabalho é determinado pelas leis do Estado burguês. Apesar disto, aqui é importante destacar que os diversos povos indígenas brasileiros não são homogêneos e não têm a mesma concepção de espaço-tempo.

Para os indígenas, o território é seu habitat, é o que fundamenta a vida social e vai muito além de ser apenas um meio de subsistência, porque "eles próprios fazem parte da constituição do seu território ao passo que este território também faz parte da constituição do indivíduo" (BRITO, 2015, p. 5). Assim, as terras indígenas são um território coletivo formado por uma história coletiva que, por sua vez, forma um indivíduo coletivo.

Apesar do conceito de território envolver questões culturais, simbólicas, sociais e políticas, existem também determinações judiciais que

delimitam e definem "terras indígenas", e esta definição se aproxima de um conceito para território, uma vez que considera os elementos que o compõem. Para Little (2002), por exemplo, terra indígena pode ser definida através da intervenção do Estado que a considera como uma categoria jurídica determinada reconhecendo diferenças étnicas e territoriais, tradicionais e históricas. Estas determinações judiciais e legais para terra indígena apresentam o mesmo peso de definições que considerem a simbologia, pois uma vez dentro de um Território Nacional, reconhecido e regido por uma legislação, é importante que este "território indígena" também seja legalizado dentro do "Território Nacional" maior (BRITO, 2015, p. 5).

O reconhecimento jurídico para a garantia da posse indígena de suas terras é muito importante diante dos conflitos com o agronegócio e com os grandes proprietários de terra, que reagem com violência ao processo demarcatório, resultando em um histórico constante de invasões nesses lugares.

Uma vez garantida a posse, garante-se a construção e a consolidação de legítimos territórios indígenas, onde esses povos podem, em tese, gozar de todos seus direitos e estabelecer relações entre os indivíduos, a paisagem e os recursos naturais, dando os significados para a terra de acordo com suas crenças e cultura.

No entanto, o processo de demarcação de terras indígenas não está isento de contradições. Todo território sofre modificações a partir do trabalho e da luta de classes: os modos de vida e as tradições se dão a partir destas relações. Os indígenas, principalmente os tradicionalmente nômades, precisam "movimentar-se no território para conservá-lo, interagir para que o seu espaço de vivência possa ter uma significação particular" (ENGE, 2008, p. 1), ou seja, têm na sua configuração espacial o movimento. E esta é uma característica limitada pelas leis de demarcação do território indígena - que outrora era todo o espaço que constitui o território brasileiro, onde os indígenas podiam ir e vir livremente. Hoje, têm um território limitado para poder reproduzir sua cultura - território este cercado pelos conflitos com o capital do agronegócio, pois uma vez que o espaço é concebido como produto social, torna-se mercadoria, com valor de troca, impondo ao seu uso enquanto território a propriedade privada de parcelas do espaço e dar-lhe o valor de uso político que os indígenas dão - o valor de uso da natureza - é o oposto dos interesses exploratórios do agronegócio. Ou seja, pela lógica capitalista, os indígenas atrapalham o movimento de reprodução do capital.

Consoante Quijano (2005), é assim que a colonialidade do poder se mantém viva, na não resolução de fato da questão da demarcação de terras indígenas (Figura 12), nos crimes de toda ordem realizados contra estes povos e na dificuldade e burocracia dos processos de reconhecimento da autodeterminação. Por exemplo, no Estado do Mato Grosso do Sul os grandes proprietários de terras fizeram o "leilão da resistência" (Figura 13), com o objetivo de angariar fundos para contratarem milícias armadas para se defenderem das ocupações de terra" (MIZUSAKI, 2017, p. 53).

Desta forma, ao longo da história da formação do Brasil os indígenas passam pelo movimento dialético que o autor Côrrea (1994) chamou de desterritorialização e reterritorialização:

A desterritorialização tem o sentido de perda de território apropriado e vivido em decorrência de diferentes processos originados de contradições capazes de desfazerem territórios; ao passo que reterritorialização refere-se à criação de novos territórios, seja por meio de reconstrução parcial, in situ, de velhos territórios, seja através da recriação parcial, em outro lugar, de um novo território, que contém características do antigo (CÔRREA, 1994, p.).

Figura 12: Demarcação de terras indígenas. Fonte: OLMA, 2017



Figura 13:
Leilão da Resistência.
Fonte: Latuff, 2013

Muitas sociedades indígenas foram exterminadas antes que uma reterritorialização se efetivasse (ENGE, 2008). De forma geral, a reterritorialização se forma à margem da territorialização hegemônica e é indissociável da desterritorialização (Figura 14). No ato de um grupo social desterritorializar outro, ele está se reterritorializando e faz com que o grupo desterritorializado se reterritorialize também "em outra escala de atuação, redefinindo parcelas de suas práticas sociais. Práticas essas que são pautadas pela experiência anterior que o desenraizou" (ENGE, 2008, p. 7).

Figura 14: Desterritorialização, reterritorialização. Fonte: Elaboração própria



Sack (1986) define territorialidade como as práticas de um grupo para controlar e influenciar pessoas, fenômenos e relacionamentos pela delimitação e afirmação de poder sobre uma área geográfica, através de um conjunto de características materiais e simbólicas. A territorialidade, portanto, tem uma conotação política que almeja a apropriação de um território.

O território indígena foi concebido através de sua específica funcionalidade, que abriga um potencial ilimitado de significações sociais, as quais definiram os chamados espaços simbólicos. Além de sua funcionalidade, a dimensão territorial constitui e organiza resistência ou aceitação, que foram capazes de criar uma identidade territorial e servir como ponto de convergência de interesses evidenciando a diversidade de dimensões que tem o território. [...] O movimento de construção do território jamais terminará, especialmente porque se considera que a produção do território é fruto da existência humana. Por meio dessa constatação, pode-se compreender que a partir das relações sociais, o indígena não só transforma o seu território, como também se modifica nesse processo. Os costumes e tradições dos indígenas não se mantêm intactos, mas são vivenciados cotidianamente pelos membros ou praticantes destes, e sofrem influências e transformações. [...] O processo de sedentarização não é o único fator responsável pela aceitação/resistência dos indígenas na sociedade envolvente. Este processo sempre se deu parcialmente. A prática do nomadismo está enraizada no indígena, tornando-se comum algumas famílias saírem do território temporariamente, a fim de exercerem atividades em outras reservas co-irmãs (ENGE, 2008, p. 13).

Assim, de acordo com Enge (2008), a territorialidade se caracteriza pela possibilidade de recriação de territórios originais e suas simbologias. Os indígenas, quando se reterritorializaram em Terras Indígenas, mesmo limitando seu nomadismo, não deixaram de levar consigo símbolos culturais e sociais que se refletem no espaço, tornando-o um lugar único, que também é fruto da relação com a sociedade não indígena do entorno - geralmente conflituoso. De acordo com Mizusaki (2017, p. 47):

Quando são utilizados como mão-de-obra, seu modo de ser específico, o ser indígena, é invisibilizado pela sociedade envolvente. Mas quando esses mesmos indígenas começam a ocupar propriedades rurais e reivindicar seus territórios tradicionais, são visibilizados pelos meios de comunicação como índios, cujo modo de ser aparece como problema.

São as representações espaciais, fruto das relações sociais e políticas entre os habitantes de um território, que são potentes objetos de estudo da Arquitetura e do Urbanismo, ligados ao âmbito da História e da Geografia Cultural. Por fim, Lefebure (1974) defende que cada modo de produção possui seu espaço apropriado, ou seja, o modo de produção capitalista produz territórios "a fim de atender suas necessidades de produção gerando espaços de excelência, com condições invejáveis, ao mesmo tempo em que deixa outros espaços no esquecimento e fora de condições mínimas para que seus habitantes tenham pelo menos uma vida digna" (ENGE, 2008, p. 14).

Este processo - que muitas vezes é excludente, principalmente em razão da extrema concentração de terras, que impossibilita relações sociais e espaciais democráticas - se torna um limitador para o pleno desenvolvimento das relações sociais dos indígenas, que possuem uma cultura diferente - e não inferior - dos não indígenas e apresentam uma complexa organização espacial, cheia de símbolos, transmitidos por sua história através da oralidade, que devem ser respeitados pelos órgãos públicos e pelas comunidades do entorno.

2.2 **Passado e presente: 520 anos de luta indígena**

**"Desde o início, por ouro e por prata
Olha quem morre, então, veja você quem mata"
(Racionais MCs)**

Com o estabelecimento das instituições eurocêntricas no Brasil, os negros e os indígenas não tinham o direito de acesso à terra, submetidos à divisão racial do trabalho. Aos indígenas restou, portanto, o cunho "índio" - que retirava dos povos originários suas singularidades históricas e culturais para colocá-los na situação de raça homogênea inferior aos brancos - e o desconhecimento de sua cultura na sociedade brasileira, sociedade esta da qual foram pioneiros e parte constituinte.

Os povos que habitavam o território onde hoje é o Brasil foram vítimas de múltiplas formas de violência, envolvendo práticas de escravização, genocídios, políticas de aculturação, todas elas acompanhadas de doenças trazidas do Velho Mundo que provocaram importantes surtos epidêmicos (de gripe, varíola, sarampo) responsáveis por dizimar populações inteiras e que, junto com as violências variadas, contribuíram para supressão da diversidade étnica original (DIAS, 2019, p. 53).

Consoante dados da FUNAI (2013), antes da chegada dos portugueses havia cerca de 5 milhões de indígenas no território brasileiro, que dividiam-se em quatro grandes grupos a partir de seu tronco linguístico: Tupi (no litoral), Macro-jê ou Tapuias (planalto central/Figura 15), Karib (região do Amapá e Roraima) e Aruak (região da Amazônia).



Figura 15: Quadro "Dança dos Tapuias", de Albert Eckhout, óleo sobre tela, 1637. Fonte: Museu Nacional da Dinamarca

Quando os conquistadores chegaram à América, encontraram um mundo estranho no qual desconheciam os modos de sobrevivência. De início, os indígenas lhes ensinaram estas técnicas. Logo que estas foram dominadas, se invertem os papéis e de professores passaram a ser submetidos e escravizados. E, a partir de então, começou o maior massacre do qual se tem notícias nos anais da história. Submissão, escravidão, exploração, doenças e miséria fizeram com que o extermínio em massa das populações autóctones abrisse os caminhos para uma conquista triunfal, louvada em prosa e versos. Ouro, prata, açúcar e diamantes financiaram a construção de uma Península Ibérica faustosa e devota, sem o menor arrependimento por produzir montanhas de cadáveres que infestavam o ar dos territórios coloniais. [...] É difícil de acreditar que estas chacinas fossem perpetradas sem que houvesse uma reação contra estes abusos. Durante todo o período colonial de nosso país, os indígenas não passavam de um constante incômodo. Quando fomos obrigados a abrir nossos portos por ocasião da chegada das Cortes portuguesas, os nativos passaram a ser, para alguns, objeto de curiosidade. Jamais foram levados a sério até que, em inícios do século passado, começou se a desconfiar de que poderiam fazer parte do gênero humano e poderiam ser portadores de alguma cultura. Porém, foi só depois da II Guerra Mundial que os indígenas passaram a ser estudados com seriedade (WIMER, 2014, p. 2).

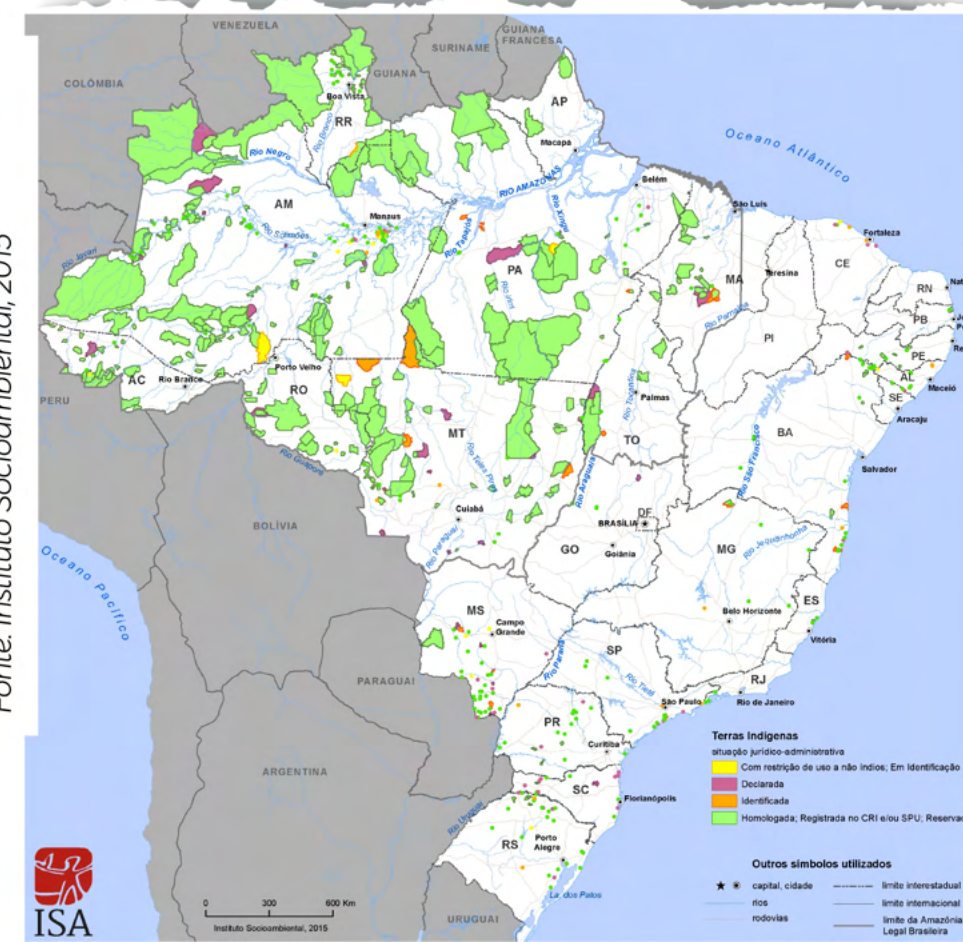
Atualmente, são pouco mais de 800 mil indígenas autodeclarados (Tabela 1), que ocupam 13,8% do território brasileiro (Figura 16), dos quais 502.783 (61%) vivem na zona rural e 315.180 (39%) habitam as zonas urbanas brasileiras (Figura 17), "chamando a atenção para o fato de que vivem em

situações bastante diversas: desde povos isolados até indígenas urbanos, passando por aqueles que moram em reservas e possuem graus variados de contato com a sociedade envolvente" (DIAS, 2019, p. 50).

Tabela 1: Proporção da população indígena em relação à população brasileira total. Fonte: Elaboração própria a partir de dados da FUNAI, 2013

Ano	Pop. Ind/Litoral	Pop. Ind/Interior	Total	% Pop. Total
1500	2.000.000	1.000.000	3.000.000	100,00
1570	200.000	1.000.000	1.200.000	95,00
1650	100.000	600.000	700.000	73,00
1825	60.000	300.000	360.000	9,00
1940	20.000	180.000	200.000	0,40
1950	10.000	140.000	150.000	0,37
1957	5.000	65.000	70.000	0,10
1980	10.000	200.000	210.000	0,19
1995	30.000	300.000	330.000	0,20
2000	60.000	340.000	400.000	0,20
2010	272.654	545.308	817.962	0,26

Figura 16: Mapa das terras indígenas do Brasil. Fonte: Instituto Socioambiental, 2015



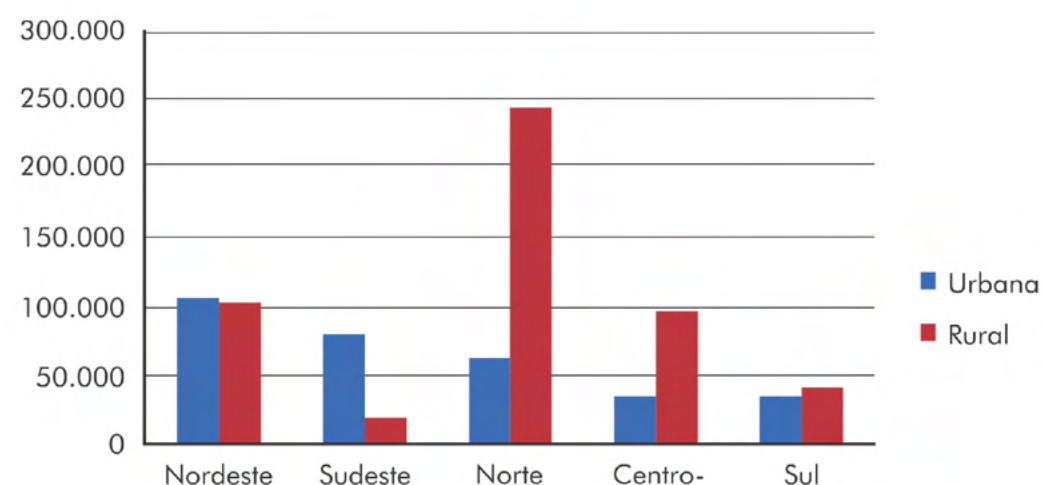


Figura 17: Distribuição da população indígena entre zona urbana e zona rural. Fonte: Elaboração própria a partir de dados da FUNAI, 2013

Conforme escreveu Ricardo (2004), o Sul, juntamente com Nordeste e Sudeste, são as regiões do Brasil onde os indígenas encontram mais dificuldades de viver de acordo com seus modos de vida tradicionais e são levados a desenvolver relações de mercado com as comunidades envolvidas nas áreas urbanas (Figura 18). Dos indígenas que vivem em Terras Indígenas, 55% estão na Amazônia (FUNAI, 2013). Ao passo que, segundo os dados do CIMI (2016), o número de povos isolados vem aumentando: são considerados isolados os povos que “se recusam deliberadamente ao contato – seja por conta de experiências prévias negativas, seja por autossuficiência social e econômica” (DIAS, 2019, p. 52).

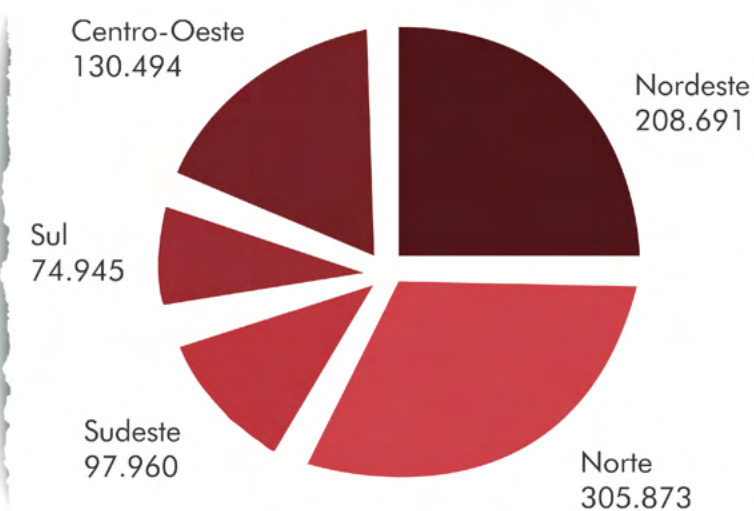


Figura 18: Distribuição da população indígena pelas regiões do Brasil. Fonte: Elaboração própria a partir de dados da FUNAI, 2013

De 1500 até a década de 1970 a população indígena decresceu e muitos povos foram extintos. A partir da década de 1980, com o processo de redemocratização do Brasil, a curva demográfica tornou-se crescente, pois houve condições objetivas um tanto mais favoráveis para emergir o movimento de reafirmação étnica dos indígenas. Nas palavras de Dias (2019, p. 50):

Trata-se de uma população certamente muito menor do que aquela que se encontrava aqui, há pouco mais de quinhentos anos, antes da chegada dos europeus nesse território que, hoje, chamamos América. No entanto, já é uma população bastante maior do que era há vinte ou trinta anos e, sobretudo, uma população que resistiu às mais calamitosas profecias de extinção, vigentes no imaginário nacional e inscritas na política de Estado até pelo menos a década de 1970. Se, desde o início do processo de redemocratização do Brasil, ocorrido a partir dos anos 1980, os povos indígenas têm encontrado terreno mais favorável para se manterem vivos e, mesmo, reverterem a curva demográfica que há séculos era descendente; e se, especialmente após haverem conquistado o direito constitucional de terem suas organizações sociais, línguas e tradições respeitadas, hoje, no entanto, seus modos de vida (e em vários casos, sua sobrevivência) encontram-se mais uma vez ameaçados, por conta de um insistente e hegemônico conceito de desenvolvimento vinculado a práticas predatórias e interesses particulares colidentes com o bem comum.

E Dias (2019, p. 53) afirma ainda:

Esse novo contexto favorável à afirmação de identidades foi possível graças, em grande medida, à mobilização da sociedade civil e das organizações indígenas, desde finais da década de 1970, pela afirmação de direitos que foram, de fato, inscritos na Constituição Federal de 1988 (Baniwa, 2006). Desde então, quando se declarou na Constituição, no artigo 231, que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições", a condição de "índigena" deixou de ser transitória, como havia sido considerada desde o século XIX, mera etapa de um processo evolutivo que culminaria na sua civilização e transformação em cidadão brasileiro (Carneiro da Cunha, 1992). Os povos indígenas passaram a ter o direito de se identificar como etnicamente diferentes da sociedade nacional e, desde que se definiu pluriétnico, portanto, o Brasil não assume mais uma política de aculturação e assimilação desses povos. Hoje, em uma definição a mais ampla quanto possível, considera-se "índio" qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal, sendo que a definição de comunidade indígena é aquela fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços históricos e culturais com as organizações sociais pré-colombianas (Viveiros de Castro, 2008).

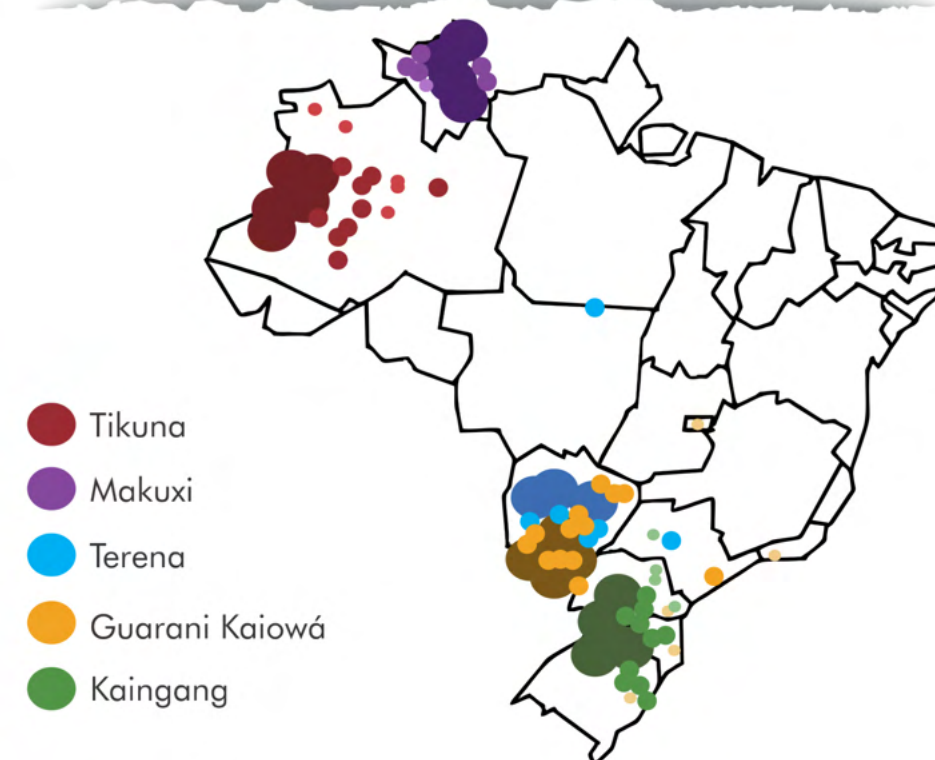
No censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de 2010 também foram identificadas 305 diferentes etnias indígenas e 274 línguas (Figura 19). Como se trata de uma população autodeclarada, estes dados podem divergir de outros censos realizados por métodos diferentes, como o do Instituto Socioambiental (ISA), cuja pesquisa, realizada em 2016, apontava a presença de pouco mais de 700 mil indígenas divididos em 252 povos. Independente da linha de pesquisa, ambos os

levantamentos revelam uma dura realidade: se em 1500 os indígenas eram 100% da população brasileira, atualmente somam menos de 0,5%, no entanto, ainda preservam grande quantidade de culturas (Figura 20) e organizações socioespaciais, ao contrário da "imagem homogeneizadora que cultivamos desses povos, os quais temos o costume de inserir todos em uma única categoria: 'índios'" (DIAS, 2019, p. 51).

Figura 19: Dados sobre a atual diversidade étnica dos povos indígenas.
Fonte: Elaboração própria a partir de dados do IBGE, 2010

305 POVOS 274 LÍNGUAS EM TODO O TERRITÓRIO NACIONAL

Figura 20: Etnias indígenas com maior população concentrada por área de terras indígenas. Fonte: Elaboração própria a partir de dados da FUNAI, 2013



Ainda de acordo com o censo do IBGE (2010), apenas 37,4% dos que se reconhecem como indígenas falam suas línguas nativas e cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa. O povo Tikuna, residente no Amazonas, foi o que apresentou o maior número de falantes de sua língua nativa e a maior população. Em segundo lugar em número de indígenas, ficou o povo Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul e em terceiro lugar os Kaingang da região Sul do Brasil (FUNAI, 2013).

Atualmente, existem 717 Terras Indígenas (TI's) no Brasil, em diferentes estágios do processo demarcatório (Quadro 1). Conforme Dias (2019, p. 52), "este número inclui as terras já demarcadas, em alguma das etapas do procedimento demarcatório, terras que se enquadram em outras categorias que não a de terra tradicional ou, ainda, terras sem nenhuma providência do Estado para dar início à sua demarcação". De acordo com dados da FUNAI, cerca de 98,5% das TI's estão na Amazônia, para onde, certamente em função disto, avança a fronteira do agronegócio (Figura 21).

Figura 21: Ruralistas e os interesses do agronegócio acima de tudo. Fonte: Acervo Feldspato, 2019



Consoante a FUNAI (2013), até a década de 1970 a demarcação das Terras Indígenas era pautada somente na lei 6001/73, do Estatuto do Índio, e seguia o modelo da sociedade dominante: casas fixas associadas exclusivamente ao trabalho agrícola, desconsiderando as especificidades dos povos indígenas, que em geral sobrevivem da caça, pesca e coleta, precisando de uma área muito maior para realizar tais atividades que apenas a do loteamento tradicional. Ainda conforme a FUNAI (2013), este quadro mudou com a Constituição de 88 (Quadro 2):

a perspectiva etnocêntrica e assimilacionista vigorou na tradição do direito até 1988 quando, devido à luta do movimento indígena e de amplos setores da sociedade civil, em meio ao processo de redemocratização do país, foi sancionado na nova Constituição o princípio da diversidade cultural como valor a ser respeitado e promovido, superando-se definitivamente o paradigma da assimilação e a figura da tutela dos povos indígenas. Nos anos 1990, a garantia do direito originário dos povos indígenas às suas terras passou a se alicerçar sobre o estudo minucioso da territorialidade dos diferentes povos indígenas, considerando-se não apenas seus usos passados e presentes, mas também a perspectiva de uso futuro, tudo isso "segundo seus usos, costumes e tradições", conforme o artigo 231 do texto constitucional.

É a terra que garante a sobrevivência étnica dos povos indígenas (DIAS, 2019) e, neste sentido, o artigo 231 foi um passo importante, pois "reconhece-se a existência de direitos coletivos preexistentes à própria constituição do Estado, que se coloca no dever de proteger e fazer respeitar os direi-

tos às terras tradicionalmente ocupadas" (DIAS, 2019, p. 53).

Outros documentos internacionais reforçaram essa nova política. Em 2003, o Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), estabelecida em 1989, segundo a qual a consciência de sua própria identidade é critério fundamental para o reconhecimento do grupo, ao contrário da Convenção anterior, de 1957, que ainda tinha como princípio a integração dos povos nativos às sociedades nacionais. Esses processos não têm ocorrido apenas no Brasil (DIAS, 2019, p. 54).

Como a realidade é a unidade da contradição, a nova Constituição não foi suficientemente forte e amparada de instrumentos que impedissem distorções do seu texto, levando à insegurança em relação à implementação dos direitos que, em tese, ela garante. Nem todos são iguais perante a lei brasileira. De acordo com Dias (2019, p. 54):

A distância entre legislação e a prática permaneceu, como nos períodos históricos anteriores, abissal. O direito de consulta, por exemplo, não tem sido respeitado, o que abre espaço, inclusive, para cooptação de lideranças indígenas [...]. Apesar de ter sido estabelecido, em 1988, que todas as Terras Indígenas fossem demarcadas num período de cinco anos, a omissão e morosidade do Estado no que diz respeito ao cumprimento da lei tem alimentado graves conflitos em torno das terras reivindicadas pelos povos indígenas. [...] Ainda hoje, a questão indígena está centrada na disputa por suas terras e por seus recursos naturais, seu solo e seu subsolo.

Consoante dados da CIMI (2016), os povos indígenas e tradicionais são bastante afetados pelo avanço do desmatamento fruto dos interesses do agronegócio, extração de madeira, garimpos, exploração de gás e petróleo, além de megaprojetos de infraestrutura (como Belo Monte e Xingu). Todos esses colocam em risco as TI's (inclusive as isoladas), pois

provocam degradação ambiental, poluição de rios pelo mercúrio e por pesticidas, escassez de recursos pesqueiros, conflitos entre as comunidades, aliciamento para o tráfico de drogas, cooptação de lideranças indígenas. Somam-se a isso, o aumento da violência contra esses povos, tais como perseguições a lideranças e a antropólogos, e a criminalização das organizações da sociedade civil que apoiam a causa (CIMI, 2016, p. 133).

As políticas de perseguição e de extinção dos indígenas permaneceram de 1500 até os dias atuais, assumindo outras formas, que, como comentado anteriormente, se materializa principalmente na expansão do agronegócio. Este é um antagonista declarado dos povos indígenas, visto que conta com mais de 200 parlamentares na chamada "bancada ruralista" (Figura 22) do Congresso Nacional. Assim, de acordo com Dias (2019), no ano de 2019 havia cerca de 180 propostas que afetariam diretamente os povos indígenas, que vão desde propostas que pedem a paralisação da demarcação de TI's e a anulação de TI's já consolidadas, até propostas que permitem a exploração mineral e a construção de superestruturas, como as hidrelétricas, nos territórios tradicionais.



Figura 22: Ferramentas de demarcação de terras. Fonte: Latuff, 2013

Nos primeiros tempos, os brancos viviam como nós na floresta e seus ancestrais eram pouco numerosos. Omama transmitiu também a eles suas palavras, mas não o escutaram. Pensaram que eram mentiras e puseram-se a procurar minerais e petróleo por toda parte, todas essas coisas perigosas que Omama quisera ocultar sob a terra e a água porque seu calor é perigoso. Mas os brancos as encontraram e pensaram fazer com elas ferramentas, máquinas, carros e aviões. Eles se tornaram eufóricos e se disseram: 'Nós somos os únicos a ser tão engenhosos, só nós sabemos realmente fabricar as mercadorias e as máquinas!' Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria (Kopenawa, 1992, p. 20).

Entre as propostas mais graves, está a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 2015/2000, que transfere a atribuição de demarcar as Terras Indígenas da União para o Congresso Nacional - o mesmo Congresso que possui uma bancada rura-

lista com mais de 200 parlamentares vinculados ao agronegócio - ou seja, uma vez aprovada, pode pôr fim nos processos de demarcação das TIs no Brasil. Outra grave proposta é o Projeto de Lei (PL) 490/2007, que institui o que convencionou-se chamar de "Marco Temporal", que prevê que os indígenas só teriam direito às terras que estariam ocupando no dia da promulgação da Constituição de 88. De acordo com o PL, se os povos indígenas por qualquer motivo estiveram fora de suas terras no dia 05 de outubro de 1988, essas terras não deveriam ser legitimadas como TI. O projeto ainda diz que a entrada e permanência de não indígenas em Terras Indígenas não deve precisar da autorização das comunidades e relativiza o uso exclusivo dos indígenas dos recursos naturais de suas terras (Dias, 2019).

Não vivemos, portanto, uma conjuntura favorável aos indígenas no Brasil, inclusive, consoante dados da CIMI (2016), se os povos indígenas brasileiros formassem um país, seria o segundo país do mundo com maior índice de suicídio. Talvez estejamos vivenciando um dos contextos mais difíceis para os povos originários desde o processo de redemocratização do Brasil. Mas estas ofensivas não têm ocorrido sem enfrentar a resistência dos povos indígenas (Figura 23), que se agrupam e se organizam em partidos políticos e associações como a APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que organiza o Acampamento Terra Livre todos os anos em Brasília, a fim de reivindicar os seus direitos.

Figura 23: Ato no Acampamento Terra Livre. Fonte: CIMI, 2015



Até as mudanças dos anos 1980, o Brasil atravessou anos e anos de políticas paternalistas e assimilacionistas para os indígenas (Quadro 3). Hoje, com as Terras Indígenas pertencendo à União, é preciso compreender que as TI's ajudam a cumprir a função social de terras públicas:

Elas [as terras indígenas] permitem maior presença estatal em áreas de fronteiras, com a colaboração das comunidades, muitas vezes vulneráveis e de acesso remoto. Desempenham, além disso, um papel essencial de preservação do meio ambiente e da biodiversidade, atuando não somente no controle climático global, como também no próprio interesse econômico de exploração da biodiversidade (DIAS, 2019, p. 56).

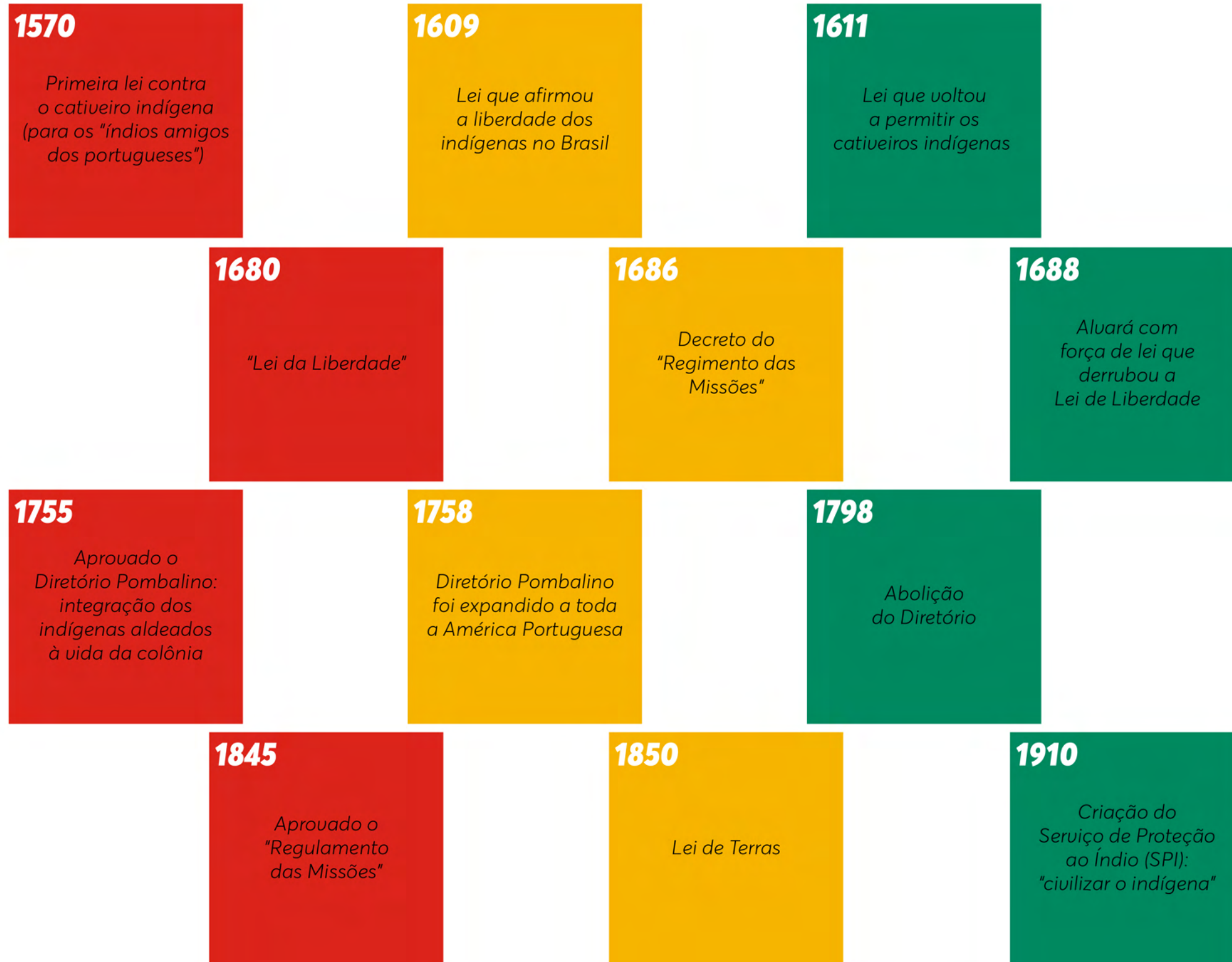
Se compararmos as terras indígenas às propriedades particulares dos grandes produtores rurais, teremos de um lado 13,8% das terras brasileiras ocupadas por mais de 800 mil habitantes indígenas e do outro, 20% do território nacional ocupados por pouco mais de 100 mil latifundiários. Consoante Dias (2019), teremos, ainda, de um lado os povos que são os maiores produtores da agrobiodiversidade (diversidade de plantas alimentícias), que hoje é essencial para a preservação e equilíbrio da Amazônia em meio a diversos desastres naturais e, do outro, terras ocupadas por pastagem e plantação de monoculturas de soja e milho transgênicos, aumentando o uso de agrotóxicos que contaminam o solo e a água e contribuem para o desmatamento.

Em um momento em que temos vivido a iminência de desastres climáticos, catástrofes ambientais e ameaças à segurança alimentar, a riqueza biológica da Amazônia é estratégica para o século XXI. Os povos indígenas dessa região têm, portanto, um papel fundamental a desempenhar não apenas no desenvolvimento, mas na própria viabilidade de um futuro para o país. Mas não devem ser responsáveis únicos por isso. Para que desempenhem esse papel, precisam ser respeitados em seus direitos territoriais e apoiados por políticas públicas de preservação ambiental. [...] Nessa mesma Amazônia que corresponde a dois terços do território nacional e que é o lugar de maior biodiversidade do planeta, é também onde reside a maior população indígena do país e onde se concentra a maior parte das terras reservadas a essa população, que desempenha, na prática, um papel de conservação ambiental e da biodiversidade. A Amazônia, para que tenha garantido um futuro enquanto tal, depende dessas populações. E as sociedades nacionais que

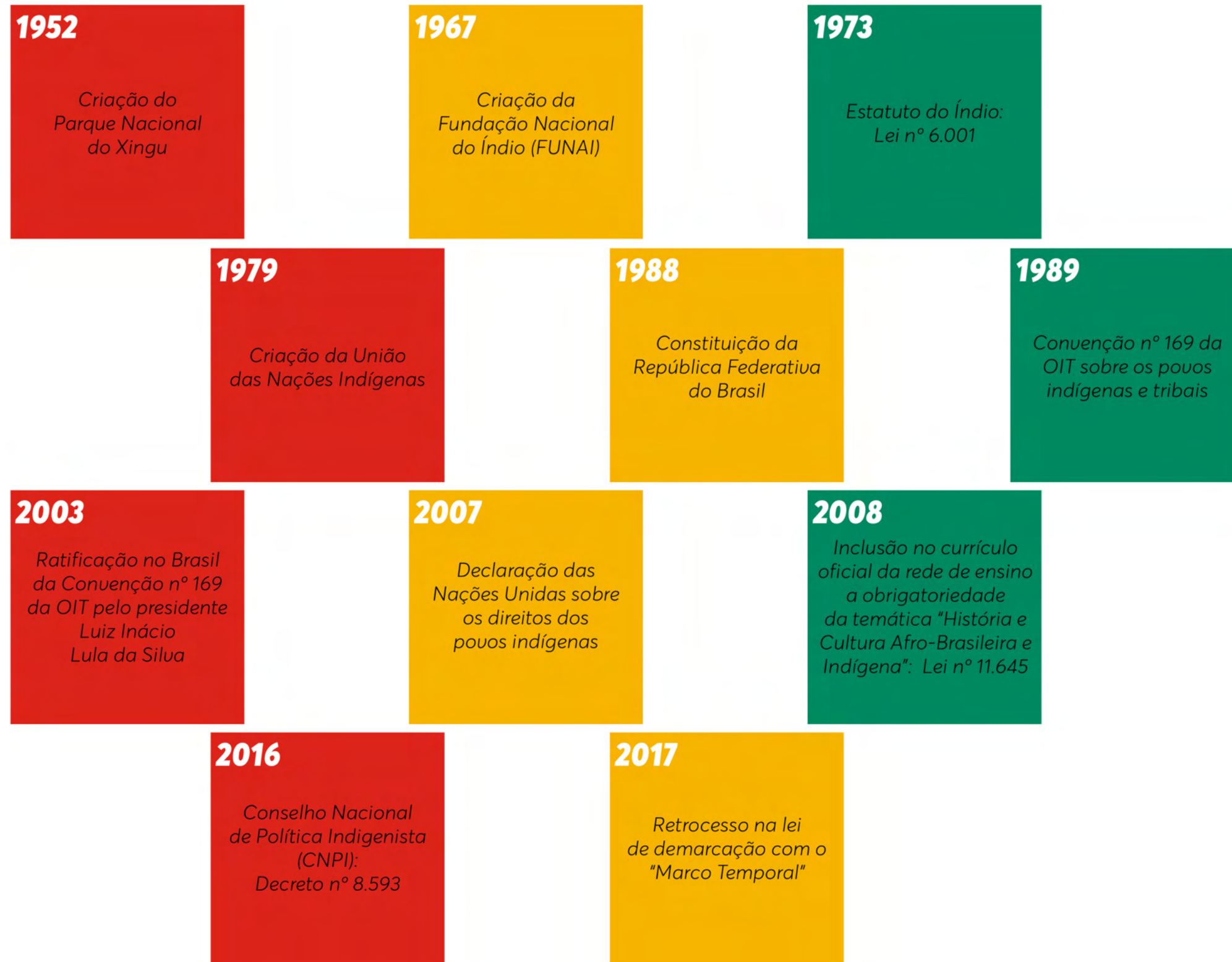
compartilham desse bioma também (DIAS, 2019, p. 57).

Portanto, os povos indígenas por vezes aparecem em discursos sendo considerados um "empecilho" ao desenvolvimento. Mas somente ao desenvolvimento predatório que visa o lucro, ao bem dos interesses pessoais de poucos. Quando falamos de um justo desenvolvimento, voltado ao bem comum, os indígenas são parte essencial deste processo no Brasil.

2.2.1 Linha do Tempo - Legislação: o aparato estatal em relação aos indígenas ao longo da história do Brasil



2.2.1 Linha do Tempo - Legislação: o aparato estatal em relação aos indígenas ao longo da história do Brasil



**3. ARQUITETURA COMO
OBJETO DA HISTÓRIA QUE
A HISTÓRIA NÃO CONTA**

3.1 Aspectos da arquitetura e organização espacial indígena

**"A arte, e com ela uma de suas linguagens – o desenho – é também uma forma de conhecimento".
(Vilanova Artigas)**

Uma vez que se contextualizou a presença e luta indígena desde a chegada dos portugueses no Brasil até os dias atuais, faz-se necessário compreender a história do nosso país anterior a este momento, em uma época em que o Brasil era todo indígena. Existe certa dificuldade em encontrar esta história em bibliografias, uma vez que as narrativas da história estão sempre em disputa e que os indígenas, em geral, transmitem sua história através da oralidade, deixando poucos registros escritos - método ainda pouco reconhecido dentro da historiografia.

A arquitetura, como reflexo espacial da apropriação humana de um espaço, por vezes se transforma na materialização da história (ou de versões dela) da ocupação do ser humano no mundo. De acordo com autores como Weimer (2014), existem muitas controvérsias acerca da data exata da chegada do ser humano ao continente americano: achados arqueológicos evidenciam que há 30 mil anos o continente já estava habitado, enquanto pesquisas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul falam de 42.500 anos.

Alguns estudos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul comprovam que os Ameríndios descendem de povos da Ásia Setentrional, povos estes que conquistaram mais da metade da superfície terrestre (Weimer, 2014). Este fato traz reflexões acerca da arquitetura, pois "conduzem a duas premissas contraditórias: a desproporcionada extensão territorial implica na necessidade de soluções muito diversificadas ao mesmo tempo em que a homogeneidade da população pressupõe a existência de tradições construtivas próximas" (WEIMER, 2014, p. 2).

Infelizmente, há pouca bibliografia produzida por arquitetos tratando da arquitetura e organização espacial dos povos indígenas no Brasil. Isto se dá principalmente ao fato de que as construções indígenas, em geral, são feitas de matéria orgânica, degradando-se com o passar do tempo. Consoante Weimer (2014, p. 3),

como sempre se partiu da premissa de que não se poderia fazer história da arquitetura sem a evidência de restos materiais, não seria possível encontrar evidências materiais desta peregrinação. Devemos aos antropólogos, etnólogos, arqueólogos, sociólogos os primeiros registros da cultura material desses povos, entre os quais também há referências a seus modos de habitar.

Recentemente, arqueólogos do Rio Grande do Sul encontraram vestígios de moradias subterrâneas que teriam sido construídas pelo povo Kaingang (Figura 24). Foi possível encontrar estes vestígios uma vez que, apesar da cobertura das casas

ser de matéria orgânica, as escavações eram feitas na terra, que, assim como a pedra, resiste à ação do tempo. Ao recriarem estas moradias, notou-se semelhanças com as formas de morar de um povo chamado Aino (Figura 25) que habitava regiões da Rússia e apresentava as mesmas soluções arquitetônicas. Surgiu, então, a hipótese de que os Kaingang seriam descendentes deste povo asiático (Weimer, 2014).

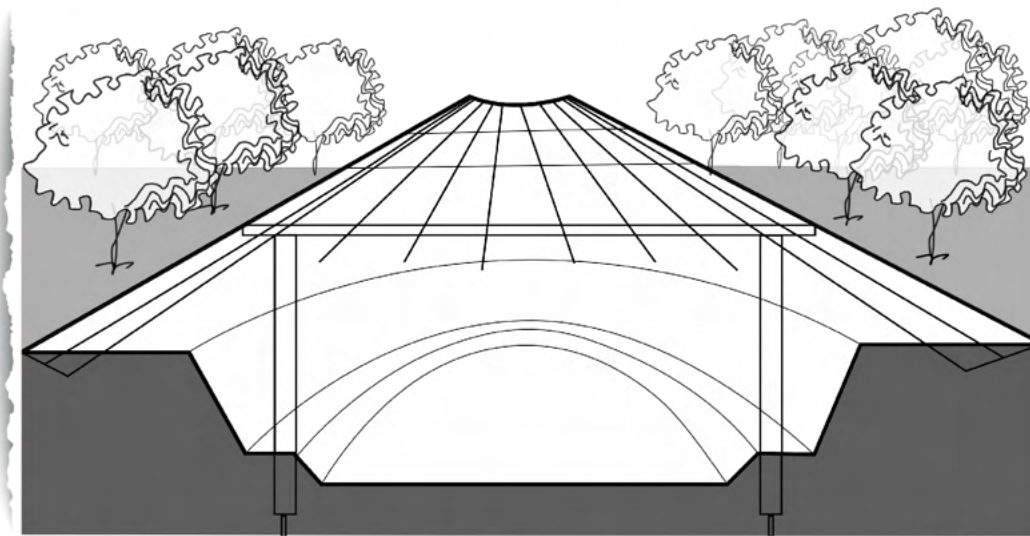


Figura 24: Possível solução de moradia subterrânea Kaingang. Fonte: Elaboração própria com base nos desenhos do livro "Evolução da Arquitetura Indígena", 2020

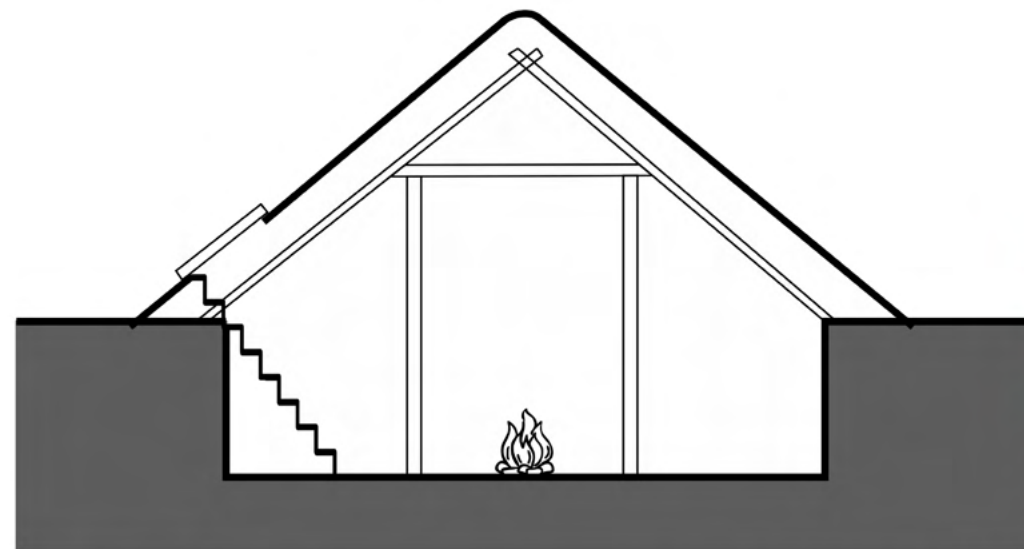


Figura 25: Corte esquemático de casa subterrânea Aino, na ilha de Sacalina, Rússia. Fonte: Elaboração própria a partir do livro "Evolução da Arquitetura Indígena", 2020

Entre essas semelhanças arquitetônicas, estavam as portas de dimensões mínimas (em razão do clima frio, para evitar as perdas de calor), as janelas únicas (pelo mesmo motivo), em alguns casos janelas no ponto mais alto do teto para permitir a saída da fumaça do fogo e a renovação do ar, e os mastros que ficam no topo das habitações e serviam originalmente para sinalizar o local quando era soterrado pela neve nos países de clima polar da Ásia.

O caso mais extremo na conservação de uma tipologia parece ser a dos Cantis que habitavam os Montes Urais, na divisa entre Ásia e Europa. Eles desenvolveram uma tipologia que podia ser montada de forma a servir como habitação de verão e de inverno. Também era um dos poucos povos que tinham uma cozinha externa. Pois bem: era esta a forma original das "tolderias" usadas pelos charruas nas planuras pampeanas entre o Rio Grande do Sul, Uruguai e Argentina (WEIMER, 2014, p. 17).

Ainda de acordo com Weimer (2014), populações indígenas sedentárias brasileiras que tinham como hábito a caça e a pesca se fixaram em aldeamentos melhor estruturados, onde puderam desenvolver suas formas de morar seguindo as condições geográficas do novo território que ocupavam (Figuras 26 e 27).

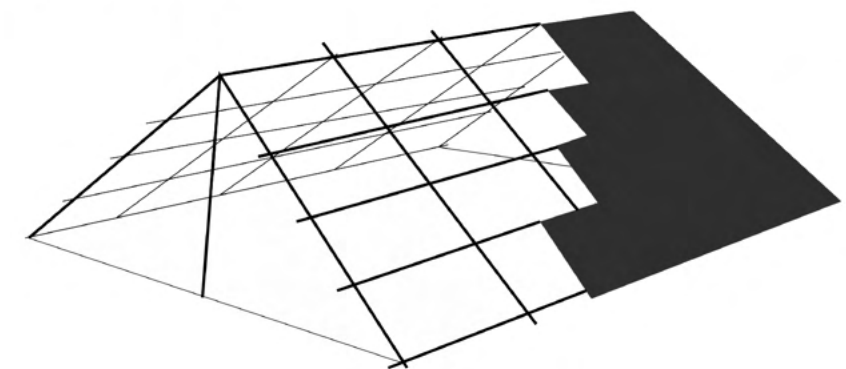


Figura 26: Desenho esquemático da estrutura de casa com cobertura de palha no MT. Fonte: Elaboração própria com base nos desenhos do livro "Evolução da Arquitetura Indígena", 2020



Figura 27: Aldeamento com cobertura de palha orientado para favorecer a ventilação, em MT. Fonte: Weimer, 2014

As simples construções subterrâneas cobertas por telhados de duas águas siberianas foram se tornando cada vez menos profundas até serem construídas sobre o terreno. A cobertura que tinha de ser muito resistente para suportar as cargas da neve e do gelo para o que as cascas das coníferas se prestavam muito bem, pode ser substituída por uma cobertura de gramíneas ou palha de diversas origens. Se nos climas frios, as casas tinham de ser cuidadosamente vedadas para poder conservar o calor no interior, nos trópicos puderam se tornar abertas e construídas na direção dos ventos dominantes para tornar o interior mais agradável. [...] Os povos que tinham por tradição a construção de cúpulas passaram por um processo semelhante. Em altas latitudes, o frio intenso fazia com que houvesse um progressivo acúmulo de sobrecarga na estrutura ao longo do ano enquanto não subsissem as temperaturas que derretiam a neve e o gelo acumulado. Isso significa que as estruturas das tendas tinham de ser reforçadas internamente o que, por sua vez, dificultava a construção de uma cúpula com apoio exclusivo na base. Com as progressivas migrações para territórios mais temperados, as cúpulas também foram ampliadas em suas dimensões ou as semi-esferas foram transformadas em semi elipsóides. Ainda mais ao sul - ao longo da

fronteira entre os Estados Unidos e o México – estas construções se alongaram mais ainda formando uma espécie de abóbada (de leito ou apontada) fechada em suas duas extremidades por semi cúpulas. Com pequenas adaptações para adequá-las a meios equatoriais, elas evoluíram em diversas direções dentre as quais as casas xinguanas em meio ao planalto brasileiro são as mais conhecidas. Outras variantes constituem as das linhagens que apresentam as extremidades formadas por paredes verticais como nas tradições Tupi-Guarani, Carajá, Munducuru e outras. (WEIMER, 2014, p. 9-10)

Uma outra tipologia arquitetônica que também é reflexo da evolução dessas formas de morar é a Casa-Aldeia: uma única unidade habitacional, geralmente de duas águas e com paredes externas baixas (de no máximo um metro), que abriga toda a aldeia, podendo ter algumas pequenas construções no entorno destinadas a atividades tais como secadores, fornos, jiraus, etc. (Weimer, 2014). As etnias Aruaque e Lanomâmi (Figuras 28, 29, 30 e 31) são os exemplos mais icônicos deste tipo de aldeia.

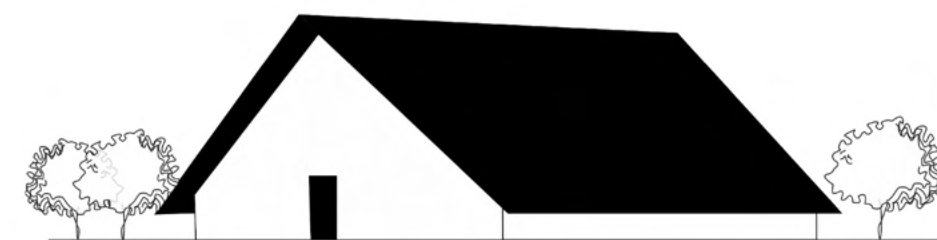


Figura 28: Esquema de como seria a Casa Aldeia Tucano, no Amazonas. Fonte: Elaboração própria com base nos desenhos do livro "Evolução da Arquitetura Indígena", 2020



Figura 29: Estrutura de uma Casa Aldeia Aruaque, fronteira entre Brasil e Venezuela. Fonte: Weimer, 2014

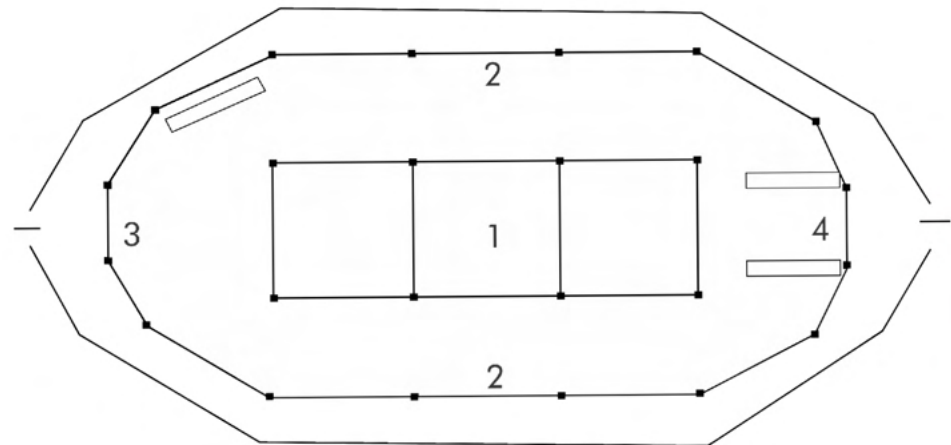


Figura 30: Planta baixa de uma Casa Aldeia Marubo (1 espaço cerimonial, 2 dormitórios, 3 espaço feminino, 4 espaço masculino). Fonte: Elaboração própria com base no livro "Evolução da Arquitetura Indígena", 2020.

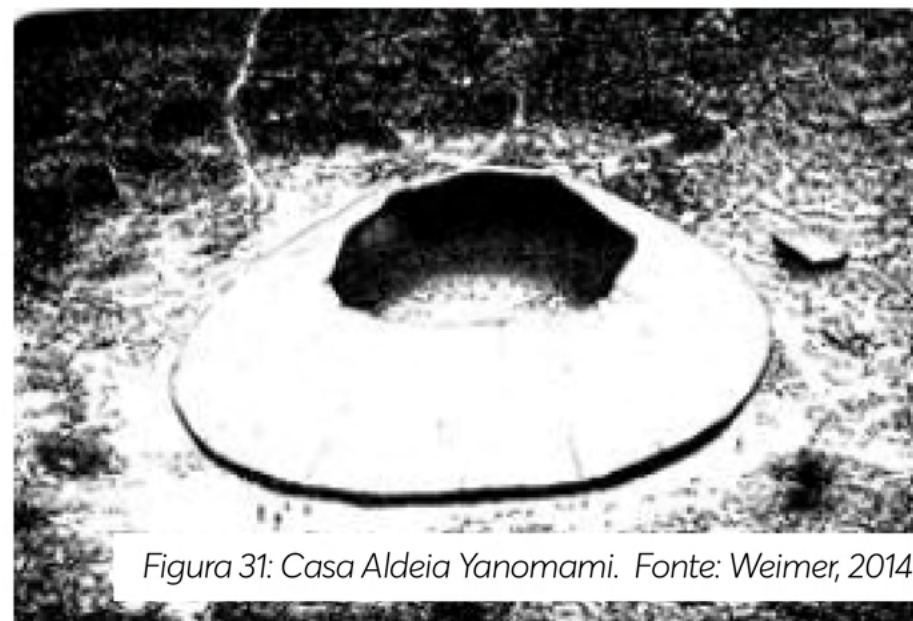


Figura 31: Casa Aldeia Yanomami. Fonte: Weimer, 2014

Ainda há a linha evolutiva que conformou aldeias compostas por numerosas construções (Figuras 32 e 33):



Figura 32: Aldeia Kuikuro, no Parque Nacional do Xingu, Mato Grosso. Fonte: PIB SocioAmbiental, 1999

Figura 33: Aldeia Bororo, em Mato Grosso. Fonte: Novaes, 1971



Na América do Sul prevaleceram as tipologias esboçadas pelos Gros Ventres norte-americanos, com um eixo dominante passando por meio de uma praça circular definida espacialmente pelas diversas casas construídas em seu contorno. Esta organização apresentou diversas variantes, com uma complexidade variável decorrente das especificidades da estrutura social dos diversos povos. Uma das mais comuns é a construção de uma "casa dos homens" no centro desta praça que pode servir de dormitório dos homens adultos solteiros e de guarda dos instrumentos e apetrechos cerimoniais. Muitas vezes ela apresenta um banco frontal que serve de parlatório onde são tomadas as decisões comuns. A vida nestas aldeias pode ser muito complexa como no exemplo dos Bororos. Aí, além da "casa dos homens", existem espaços destinados à plantação cujo arroteamento deve ser realizado pelos homens, mas a partir do momento em que são feitas as plantações, este espaço é de utilização exclusivamente feminina (WEIMER, 2014, p. 13).

A forma de organização espacial indígena mais relevante para a história do Brasil foi a aplicada pelos Guarani, que, inicialmente, foi trazida por povos do sudeste dos Estados Unidos (Weimer, 2014). Estas aldeias apresentavam um número variável de casas, chamadas Malocas. E, segundo Weimer (2014), as que apresentavam pátios quadrados (Figura 34) serviram de ponto de partida da urbanização das cidades coloniais, uma vez que quando os portugueses chegaram nas terras brasileiras, se dispuseram inicialmente a aprender com os indígenas a melhor forma de habitar este lugar. Pode-se observar que o próprio núcleo fundacional de Florianópolis traz traços da referida ocupação indígena (Figura 35).



Figura 34: Esquema de uma aldeia Guarani, Paraguai. Fonte: Weimer, 2014



Figura 35: Núcleo fundacional de Florianópolis onde se pode observar referência ao pátio quadrado indígena. Fonte: Elaboração própria a partir de imagem tirada do GoogleMaps, 2020

A valoração desta tipologia certamente decorreu da superposição da mesma à tradição moura e ibérica onde as mesquitas, depois transformadas em templos cristãos, apresentavam uma praça frontal deste formato quadrado, chamada de Zoco e que, com a recristianização da Península Ibérica, recebeu a denominação de Largo. A apropriação desta forma de aldeia pode ser percebida nas missões jesuíticas pelo Brasil e Paraguai (WEIMER, 2014, p. 14).

Assim como as aldeias influenciaram a urbanização das cidades coloniais, a forma de morar indígena também influenciou a arquitetura popular brasileira. Suas técnicas construtivas e tipologias foram incorporadas na sociedade de consumo de norte a sul do país de diferentes maneiras: a tradição da cobertura de duas águas, a preferência pela utilização de materiais locais a favor da sustentabilidade e do conforto ambiental, o uso da rede, as palafitas, a cozinha e o hábito de cozinhar como local e momento de reunião, além de há muito tempo os indígenas botarem em prática algumas máximas pregadas hoje pela arquitetura contemporânea - como a integração de ambientes e o pé direito duplo (Portocarrero, 2006).

Outro elemento que foi incorporado à sociedade não indígena de forma bastante naturalizada e da qual pode-se tirar reflexões acerca desta influência indígena é o fogo - que tem um valor simbólico imenso aos indígenas. As famílias indígenas de diversas etnias mantêm o fogo no centro do espaço que lhes é reservado, seja na habitação unifamiliar, seja na multifamiliar, ao passo que, nas habitações

populares brasileiras, é comum a cozinha ser o ambiente mais importante da casa - único ambiente onde há a presença do fogo.

Observa-se que a diversidade de etnias se reflete na variabilidade de soluções arquitetônicas em termos de tipologias e formas arquetípicas. De acordo com Portocarrero (2011), há a Casa-Aldeia (que abriga toda a aldeia) e aldeias formadas por várias construções, cuja disposição varia de etnia para etnia: podem ser aldeias circulares (com as edificações conformando um círculo fechado, dois semicírculos ou arco de círculo); aldeias retangulares (com as casas dispostas em torno de um pátio com forma de U) e aldeias lineares - geralmente fileiras de casas alinhadas às margens de um rio, como nas aldeias dos Karajás (Figura 36) - imitadas pela ocupação dos colonizadores nas cidades mineradoras e/ou próximas a um rio. As edificações das aldeias geralmente são feitas em estrutura de madeira roliça, na qual as folhagens da cobertura (principalmente folhas de palmeiras) são amarradas com cipó. As paredes recebem as mesmas palhas da cobertura ou são vedadas com taipa.

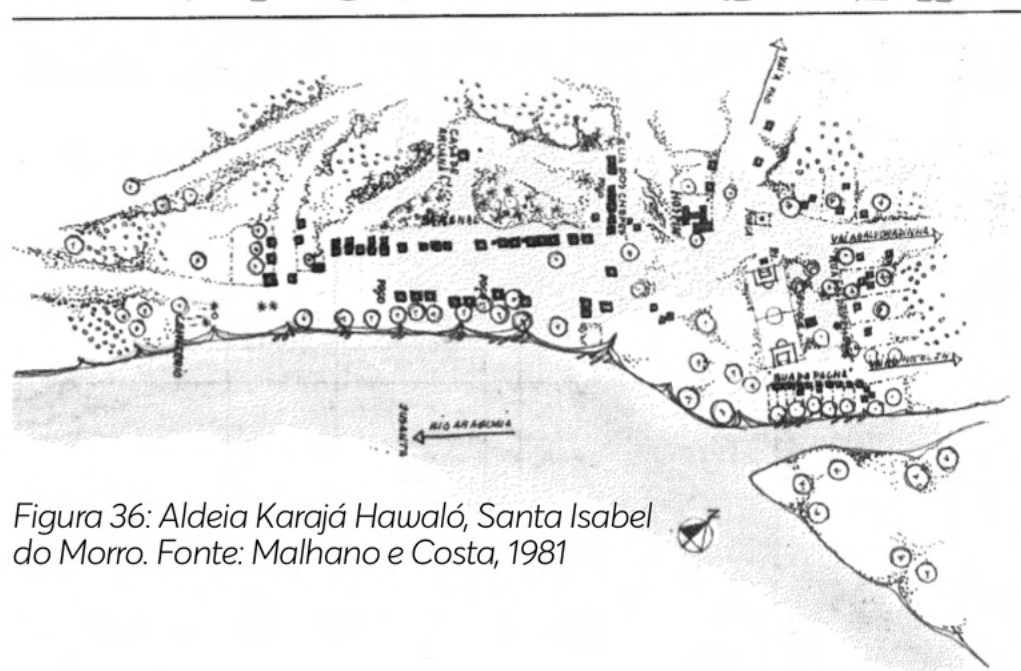


Figura 36: Aldeia Karajá Hawaló, Santa Isabel do Morro. Fonte: Malhano e Costa, 1981

Apesar de existirem esses estudos acerca das influências indígenas no espaço, há de se dizer que, em termos práticos, são influências silenciosas - ou silenciadas. De acordo com o arquiteto Portocarrero (2011), mesmo em lugares como o Mato Grosso, onde a descendência indígena manifesta-se no rosto e nos modos de vida de seus moradores mais tradicionais, há uma grande ausência de diálogo entre os centros urbanos e as culturas indígenas.

Certamente o preconceito decorrente da socialização que privilegia uma visão exógena [...], que desvaloriza nossos bens simbólicos, associados aos mais variados interesses econômicos, explicam a incapacidade das nossas forças produtivas e intelectuais em elaborar propostas criativas e inovadoras de intervenção cultural em nossas cidades. Basta observar o setor da construção civil local, que impõe uma padronização da estética arquitetônica própria de modos de vida de sociedades distantes da nossa (PORTOCARRERO, 2011, p. 2).

O autor Weimer (2005), ao tratar da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN (atual IPHAN), relata que os modernistas deram o devido destaque à arquitetura religiosa num viés que pode ser interpretado como um pressuposto de superioridade da cultura Ibérica sobre a Indígena e Africana, tendo estas últimas que lutar até os dias atuais para serem reconhecidas enquanto arquitetura. Mesmo que, longe das academias e dos teóricos de arquitetura, as aldeias indígenas nomeiem um "arquiteto" como parte da divisão de trabalho local, responsáveis por pensar as edificações das

aldeias a partir de suas características históricas, geográficas e sociais - ofício de qualquer outro arquiteto. Consoante Portocarrero (2011), um ponto interessante a ser destacado é que estes arquitetos indígenas fazem suas casas tradicionais sem projeto.

Pode-se afirmar que o seu desenho, ou o que define a sua peculiar arquitetura é produto de um "não desenho". Suas construções, ao que parece, sempre foram executadas com base em modelos de memória de seus artífices. Renzo Piano (apud LAPUERTA, 1997) menciona essa questão ao falar sobre o processo de projetar tradicional por meio de desenhos como um processo circular: "Isto é muito típico do artesão. Pensa e faz ao mesmo tempo. [...] Desenha e faz". Artigas (1999, p. 81), igualmente, na conclusão de seu conhecido texto "O desenho", já afirmara: "Para construir igrejas há que tê-las na mente, em projeto". Durante as pesquisas de campo nunca foi mostrado ou executado qualquer desenho em papel pelos informantes indígenas; havendo necessidade de algum esclarecimento, os croquis eram feitos na terra com uma varinha, ou com o próprio dedo (PORTOCARRERO, 2010, p. 23).

Diante de todo o exposto, é preciso refletir sobre a narrativa histórica materializada pela arquitetura de nossas cidades, principalmente em seus centros históricos. É possível realizar intervenções arquitetônicas contemporâneas que ofereçam às culturas nativas um olhar de maior valorização, qualidade formal e inserção na cidade. E mais que isso: é preciso que nossa história seja contada por inteiro, garantindo o devido respeito aos po-

vos indígenas e colocando a cidade como agente da pedagogia, gerando conhecimento acerca do passado brasileiro para todos, indígenas e não indígenas, contribuindo desta forma para a superação do preconceito entre estas culturas, para a compreensão das contradições da realidade e para a construção de cidades "socialmente includentes e democráticas" (MARICATO, 2000), no horizonte da construção do pleno direito à cidade.

3.2 Arquitetura como historiografia

**"Arquitetura é uma invenção contínua, onde a história entra como memória para ser transformadora".
(Paulo Mendes da Rocha)**

A forma com a qual os diferentes povos que habitam o mundo se apropriam do território, fazendo arquitetura - seja ela realizada por arquitetos formais ou não -, pode dizer muito sobre seu contexto histórico, sua organização social e suas necessidades. Desta forma, consoante Santos (2011), a História da Arquitetura e da Cidade tem grande potencial ao se tornar um ponto de convergência e fazer a ponte dialógica entre a História Cultural, a Social, a Econômica, a Tecnológica e até mesmo a História Política, além de integrar as concepções de Arquitetura aos conceitos de Arte e Estética (Figura 37).



Figura 37: História da Arquitetura e da Cidade como ponte de convergência e diálogo. Fonte: Elaboração própria, 2020

Adrián Gorelik, em entrevista para a autora Castro e Mello (2009), chama o método de fazer estas relações de História Cultural Urbana e aponta:

[...] porque o objetivo da história cultural urbana é construir um objeto que ilumine com a mesma potência a literatura (por exemplo) e a cidade, de forma que não se busque na literatura algo que já se sabe sobre a cidade por outras fontes, nem se utilize a cidade para "ilustrar" a literatura. Trata-se de pensar relações entre cidade e sociedade, entre cultura material e história da cultura, o que também significa pensá-la entre os diferentes tempos que a atravessam. Para isso, o caminho da história cultural urbana é começar a se perguntar, de modo aparentemente banal, por que a cidade é como é, por que suas formas são como são, e de que modo essas formas se relacionam com a cultura, a sociedade e a política. E, de outro lado, buscar a cultura, a sociedade e a política nas formas da cidade, nos próprios processos materiais, nas discussões e nos projetos que a idealizaram, nas suas representações. [...] Acho que esse é o ponto: unir as diferen-

tes visadas sobre a cidade para poder entendê-la em sua completude e, mais ainda, para produzir uma nova visão sobre ela. Isso é a história cultural urbana e essa pode ser a sua contribuição aos outros campos do conhecimento (CASTRO E MELLO, 2009, p. 249).

A História da Arquitetura, por apresentar tal complexidade, pode servir a "leituras multi, trans e interdisciplinares não apenas dentro da historiografia mas também no diálogo da História com outras disciplinas, como a Filosofia e a Sociologia, por exemplo" (SANTOS, 2011, p. 2). Foi o século XX que trouxe o interesse em tornar a História da Arquitetura um campo específico do saber historiográfico, sendo os primeiros estudos conduzidos por arquitetos e não por historiadores, uma vez que, de acordo ainda com Santos (2011), se fez a leitura de que faltava ao historiador a compreensão de que os monumentos arquitetônicos podem ser tão ou mais expressivos que os manuscritos impressos aos quais estavam habituados.

É bastante difícil precisar quando a História da Arquitetura formou um objeto de conhecimento específico dentro dos registros históricos ou da crônica histórica. Políbio e Heródoto deixaram preciosos relatos sobre a Grécia Antiga e, ainda que seu foco não tenham sido as edificações, tem-se um retrato do apogeu e da decadência arquitetônica grega pela leitura desses cronistas. [...] O primeiro registro sistematizado que nos chega, através do Renascimento, é o de Marco Vitruvius Polião que, em seus "Dez Livros sobre a Arquitetura", dedicados a Cesar Augusto, revela muito das técnicas construtivas do século I d.C. e revela o papel da Arquitetura

e do arquiteto na sociedade romana. É de Vitruvius que recebemos os balizadores da Arquitetura, para que a obra arquitetônica seja tida como tal: Firmeza, Utilidade, Beleza (Firmitas, Utilitas, Venustas). É do interesse dos renascentistas por Vitruvius que este emerge não apenas como arquiteto, mas também como teórico e historiador da Arquitetura. [...] O Barroco, com sua proposta totalizante e sua expressividade máxima nas artes plásticas, sobretudo na teatralidade arquitetônica, gerou a origem da sistematização das plantas e maquetes, a reprodução dos jogos de escalas e perspectiva, de modo que a ideia do arquiteto pudesse ser reproduzida e edificada pelos artífices construtores (SANTOS, 2011, p. 2).

Por outro lado, percebe-se que a formação do arquiteto pode pender para o utilitarismo e o tecnicismo, tratando a História da Arquitetura apenas como a história das edificações (Santos, 2011) e, assim, contribuindo para a invisibilidade da história dos povos indígenas nas nossas cidades. A História da Arquitetura, portanto, não deve ser desvinculada da contextualização histórica, social, política e econômica, campos que regulam a vida da sociedade.

Visto não se poder dissociar a História da Arquitetura da História do Urbanismo e não se conseguir desvincular a formação das cidades e sua história das dinâmicas políticas, econômicas e sociais que as engendraram, a História da Arquitetura passa a poder ser enriquecida com o aprofundamento das reflexões que envolvem o processo de análise das cidades e de sua formação e desenvolvimento. [...] a História da Arquitetura não deve ser tomada como propriedade exclusiva de arquitetos ou de historia-

dores, pois ambos têm a contribuir, apontando caminhos e conhecimentos novos, novas propostas epistemológicas e hermenêuticas para integrar saberes e fazeres. Este caminho apontado poderá fazer emergir visadas originais e criativas, sempre cada vez mais ricas e enriquecedoras na abordagem da História da Arquitetura (SANTOS, 2011, p. 4).

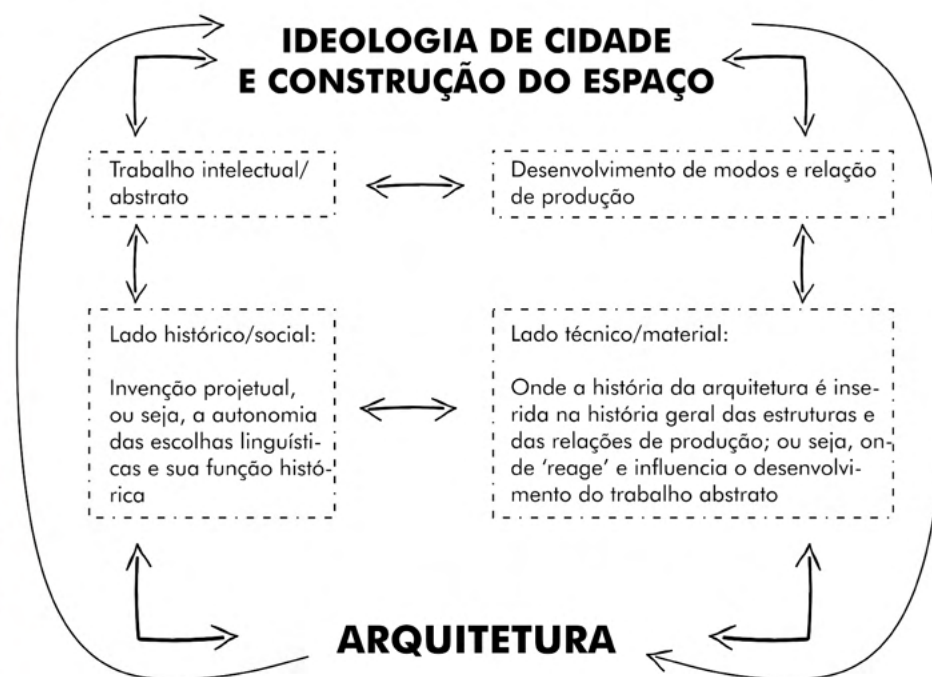
Ao fazer história, a ideologia cumpre um importante papel. E a História da Arquitetura e da Cidade está dentro desta dinâmica, uma vez que a Arquitetura é a mais concreta intervenção na realidade de uma ideologia. De acordo com Tafuri (2011, p. 19):

A atividade arquitetônica é o dado mais imediatamente "material", mas ao mesmo tempo o mais compreensivo, dos múltiplos variáveis que nela concorrem. Vamos dirigir a atenção para a arquitetura como forma particular de trabalho intelectual. Um trabalho intelectual com o privilégio de se erguer sobre uma gama de atividades diretamente produtivas. Isso significa acentuar uma dialética: aquela que se institui ao longo do tempo, entre trabalho concreto e trabalho abstrato, no significado marxista das expressões. Desse modo, a história da arquitetura pode ser lida ao mesmo tempo com base na incidência do trabalho intelectual e no desenvolvimento de modos e relações de produção. [...] A história da arquitetura assume assim uma dupla função: a) Por um lado, torna-se capaz de descrever criticamente os processos que condicionam a face "concreta" da invenção projetual, ou seja, a autonomia das escolhas linguísticas e sua função histórica como capítulo de uma história geral do trabalho intelectual e de seus modos de recepção; b) Por outro, a história da arquitetura é

3. ARQUITETURA COMO OBJETO DA HISTÓRIA QUE A HISTÓRIA NÃO CONTA

reinserida na história geral das estruturas e das relações de produção; vai, em outras palavras, "reagir" com relação ao desenvolvimento do trabalho abstrato.

Ou seja, a História da Arquitetura sempre será fruto da dialética (Figura 38), sendo a síntese do trabalho intelectual, das condições objetivas de trabalho e produção e, conseqüentemente, de uma ideologia de cidade e construção do espaço. E, seguindo o método de Tafuri (2011), é possível fazer História através da Arquitetura analisando suas partes separadas para entendê-la como um todo. A partir de uma desagregação de partes de uma obra arquitetônica pode-se verificar "hipóteses de vanguarda, estruturas de linguagem, métodos de reestruturação da produção e invenções tecnológicas, [...] iconologia, história da economia política, história do pensamento, das religiões, das ciências e das tradições populares" (2011, p. 20). Mas, vistos separadamente, estes fragmentos da obra não dão conta de explicá-la, é preciso historicizá-los e remontá-los:



DIALÉTICA: Pólos que mesmo em oposição estão em relação recíproca; A dialética considera a contradição inerente à realidade, a força motriz que provoca o movimento e a transformação: contradição é conflito, luta; Permite compreender a história em seu movimento, onde suas etapas não são estáticas, e sim transitórias, que podem ser transformadas pela ação humana. Nos incita rever o passado à luz do presente, questionando o presente em nome do futuro.

Figura 38: Arquitetura e ideologia de construção das cidades como fruto de uma dialética. Fonte: Elaboração própria, 2020

O entrelaçamento da forma dada pelo trabalho intelectual e as condições produtivas nos dará, neste caso, o único parâmetro válido para recompor o mosaico de peças resultantes da desmontagem analítica, anteriormente executado, com uma consequência: que a história da arquitetura que daí deriva terá como objetivo preeminente a construção de um capítulo particular de uma história geral do trabalho e de sua divisão social. É óbvio que uma análise integrada de produção linguística e produção material deverá entrar em dialética com modos de distribuição e modos de consumo. [...] Fazer a história da arquitetura reingressar no âmbito de uma história da divisão social do trabalho não significa regredir a um 'marxismo vulgar': não significa, de modo algum, anular as características específicas da própria arquitetura. Ao contrário, estas vão ser exaltadas mediante uma leitura capaz de conectar, com base em parâmetros verificáveis, o significado real das escolhas projetuais à dinâmica das transformações produtivas que tais características ativam, retardam e tentam impedir. [...] devem ser privilegiados os momentos em que uma escolha de projeção - sempre menos de tipo linguístico e sempre mais de tipo organizativo - contenha as premissas de uma reforma institucional na gestão da cidade e dos territórios, ou pressione diretamente aquela gestão e os modos de produção imobiliária (TAFURI, 2011, p. 21).

Tanto a cidade quanto a Arquitetura podem e devem ser entendidas como construções sócio-históricas que materializam as relações políticas, econômicas e culturais de um determinado momento histórico e, como visto, exigem uma análise a partir de diferentes escalas. As autoras Castro e Silva (2016), ao abordarem a questão, complementam dizendo que se faz necessária uma compreensão sistêmica da cidade e da Arquitetura,

na qual o objeto a ser investigado é sempre entendido dentro de um sistema que o engloba e, ao mesmo tempo, analisado ele próprio como um sistema cujos elementos ganham sentido uns em relação aos outros. Isso implica em considerar as dimensões de artefato da arquitetura e da cidade como coisa fabricada, mas que geram e suportam um complexo campo de forças econômicas, territoriais, especulativas, políticas, sociais e culturais, historicamente produzidas a partir do envolvimento de diversos agentes, comportando ainda uma terceira dimensão, também fundamental, da representação (CASTRO e SILVA, 2016, p. 12).

O autor Henri Lefebure (2001) ressalta que a estrutura social está presente na cidade, significando uma ordem, representando uma parte do conjunto social e incorporando em sua materialidade as instituições e as ideologias e, desta maneira, qualificando-se com sua dupla morfologia: a material e a social, onde os edifícios representam a presença social destas relações.

A cidade pode se apoderar das significações existentes, políticas, religiosas, filosóficas. Apoderar-se delas para as dizer, para expô-las pela via - ou pela voz - dos edifícios, dos monumentos, e também pelas ruas e praças, pelos vazios, pela teatralização espontânea dos encontros que nela se desenrolam, sem esquecer as festas, as cerimônias (com seus lugares qualificados e apropriados). Ao lado da escrita, existe a fala do urbano, ainda mais importante; essas palavras expressam a vida e a morte, a alegria ou a desgraça. A cidade tem esta capacidade que faz dela um conjunto significante. Todavia, para reforçar uma observação anterior, a cidade não realiza essa tarefa nem graciosamente e nem gratuitamente. Isso não lhe é pedido. O esteticis-

mo, fenômeno em declínio, chega tarde. Assim como o urbanismo! Sob a forma de significações, na forma da simultaneidade e dos encontros, na forma enfim de uma linguagem e de uma escrita "urbana", são ordens aquilo que a cidade transmite. A ordem distante se projeta na ordem próxima. Esta ordem distante não é nunca, ou quase nunca, unitária. Existe a ordem religiosa, a ordem política, a ordem moral, cada uma remetendo-nos a uma ideologia com suas implicações práticas. Entre essas ordens, a cidade realiza - em seu plano - uma unidade, ou antes, um sincretismo. Ela as dissimula e oculta suas rivalidades e conflitos ao torná-las imperativas. Ela as traduz em palavras de ordem de ação, em emprego do tempo. Com o emprego do tempo ela estipula (significa) uma hierarquia minuciosa dos lugares, dos instantes, das ocupações, das pessoas (LEFEBVRE, 2001, p. 68).

Uma vez que se trabalha com o potencial da Arquitetura e da cidade como fontes históricas e como forma de fazer historiografia, cabe a reflexão: a narrativa histórica está sempre em disputa pelas forças políticas da sociedade, logo a narrativa histórica contada na cidade também está. Desta maneira, assim como a literatura, em geral a Cidade e a Arquitetura contam a versão hegemônica da história. O Capitólio, por exemplo, sede do Congresso dos Estados Unidos da América e, portanto, sede também de políticas imperialistas que atuam por todos os continentes, é um edifício com uma linguagem neoclássica, embora fora do contexto que impulsionou o neoclassicismo, pois tal linguagem arquitetônica traz elementos que remetem ao período grego clássico e que representavam o mais alto poder político e social à época. A linguagem do edifício

reflete a instituição de poder que está alocada no edifício.

No caso do Brasil, a versão hegemônica da história se traduz na versão dos colonizadores portugueses, deixando de fora grupos como os Indígenas e Africanos que foram essenciais para a construção da sociedade brasileira. Isso se reflete nos centros históricos e na forma de vivenciar a cidade, com seu traçado e com sua arquitetura de herança colonizadora, considerados em determinado momento a "arquitetura brasileira", símbolo da civilidade e, por isso, devidamente tombados e preservados. Mas essas arquiteturas podem esconder as mazelas do processo de desenvolvimento do capital nas cidades e, conseqüentemente, escondem uma versão da história, ao raramente deixarem espaço para a discussão, conservação e preservação das técnicas construtivas indígenas e do espaço que socialmente produziram, bem como ao deixarem de evidenciar a presença inicialmente indígena no território brasileiro. Mesmo que vivenciemos resquícios desta presença em alguns dos nossos hábitos sociais, o silenciamento das culturas indígenas nesse território evita que façamos essa relação como algo que faz parte da história do nosso país e da construção das nossas cidades.

E a partir do método de compreensão da Arquitetura e das Cidades como fruto de relações histórico-dialéticas, é possível estabelecer um entendimento concreto do presente e, assim, utilizar a Arquitetura e as cidades como ferramenta que podem efetivamente contribuir para as resoluções dos problemas socioespaciais que nossas cidades enfrentam

e dar visibilidade à versão dos povos oprimidos sobre a história. Consoante Colosso (2017):

A busca por associar a produção de arquitetura às condições histórico-sociais por meio da noção de cultura urbana é por si só uma decisão metodológica. A escolha por compreender a arquitetura no seio das relações sociais não é senão outro modo de explicitar esse mesmo método dos estudos culturais de viés materialista. [...] Trata-se em última instância de tomar o espaço socialmente produzido – arquitetura e cidades – como mediação privilegiada, no intuito de pensar o contemporâneo em suas limitações e possibilidades, conferindo um sentido ao presente (COLOSSO, 2017, p. 10).

Tais contribuições convergem em pelo menos um ponto. A cidade é o lugar de conflitos entre forças desiguais. O espaço urbano tem as feições das classes dominantes, em termos materiais e simbólicos. Nesse sentido, determinam a seu modo a história e a cultura que merecem ser lembradas. Este trabalho compreende que, no Brasil e em especial em Florianópolis, os povos indígenas estão entre aqueles que foram silenciados. Assim, pretende trazer a público histórias que a História não conta através de intervenções arquitetônicas com os indígenas no bairro Saco dos Limões, onde se dará o projeto da Casa de Passagem e o desenho da Oca.

**4. O LUGAR: A CIDADE COMO
LOCAL DE AFIRMAÇÃO DOS
DIREITOS INDÍGENAS**

4.1 Contexto histórico-social dos indígenas em Santa Catarina

"O passado não reconhece o seu lugar: está sempre presente..."
(Mário Quintana)

Para que se possa pensar nas intervenções arquitetônicas a serem feitas, é necessário entender o lugar de onde e com qual se fala. No estado de Santa Catarina existem, atualmente, 25 Terras e Reservas Indígenas (Tabela 2) ocupadas pelos povos Kaingang, Guarani e Xokleng (Anexo III), dentro das suas especificidades tanto em relação à burocracia estatal quanto à sua organização social. É importante ressaltar que as fronteiras e dimensão territorial de Santa Catarina como se conhece hoje são fruto de um processo histórico recente e que antes de qualquer europeu chegar nestas terras e impor qualquer limite geográfico, já havia indígenas.

Terras e Reservas Indígenas	Povo	Hab.	Municípios	Situação Fundiária
1. Toldo Imbú	Kaingang	111	Abelardo Luz	Declarada
2. Kondá	Kaingang	679	Chapecô	Reserva
3. Toldo Chimbongue	Kaingang	506	Chapecô	Registrada
4. Xapecô	Kaingang/Guarani	5.105/111	Ipuçu e Entre Rios	Declarada
5. Toldo Pinhal	Kaingang	97	Seara	Declarada
6. Fraiburgo	Kaingang	45	Fraiburgo	Sem providência
7. Kupri ou Rio dos Pardos	Xokleng	16	Porto União	Registrada
8. Ibirama Laklôno	Xokleng/Kaingang/Guarani	2.153	José Boiteux, Vitor Meirelles, Doutor Pedrinho e Itaipópolis	Registrada
9. Araçá	Guarani	103	Saudades	Declarada
10. Marangatu	Guarani	280	Imaruí	Reserva
11. Massambú	Guarani	53	Palhoça	Em identificação
12. Morro dos Cavalos	Guarani	126	Palhoça	Demarcada
13. Cambirela	Guarani	12	Palhoça	Em identificação
14. M'biguaçu	Guarani	156	Biguaçu	Registrada
15. Mymba Roka	Guarani	85	Biguaçu	Reserva
16. Itanhaé	Guarani	93	Biguaçu	Reserva
17. Amâncio	Guarani	35	Biguaçu	Sem providência
18. Tarumá	Guarani	32	Araquari	Declarada
19. Pirai	Guarani	83	Araquari	Declarada
20. Pindoty Conquista	Guarani	163	Araquari e Balneário Barra do Sul	Declarada
21. Yoká Pará	Guarani	46	Garuva	Sem providência
22. Morro Alto	Guarani	80	São Francisco do Sul	Declarada
23. Yiy Ju	Guarani	30	São Francisco do Sul	Sem providência
24. Wy'a	Guarani	81	Majar Garcia	Reserva
25. Tawá	Guarani	21	Canelinha	Reserva
Total habitantes:		10.369	Total Hectares: 77.759	

Tabela 2: População indígena em SC residindo em Terras Indígenas. Fonte: FUNAI, 2012

Os Guarani, Kaingang e Xokleng definiram seus territórios a partir de outros limites, que em nada lembram a geografia catarinense contemporânea. Essas definições têm como referência a relação que cada povo estabeleceu com o meio e a inter-relação entre eles. Suas dimensões variam de acordo com cada grupo, assim, o território Guarani compreende as terras baixas, desde o litoral até a bacia do Paraná-Paraguai; o território Kaingang compreende as terras altas, desde o interior do estado de São Paulo até o centro norte do estado do Rio Grande do Sul; o território Xokleng compreende a região intermediária, do planalto ao litoral e do Paraná ao Rio Grande do Sul (BRIGHENTI, 2012, p. 1).

Ao todo, as Terras Indígenas em Santa Catarina representam 77.759 ha, ou seja, menos de 1% do território catarinense (IBGE, 2010). Em razão da falta de regularização por parte do Estado, os indígenas estão na posse de cerca de 38.000 ha, menos da metade do total. O censo de 2010 do IBGE apontou que a população indígena em Santa Catarina é de 16.041 pessoas (Tabela 3), das quais 10.369 moram em Terras Indígenas (zonas rurais) e o restante vive nas cidades (zonas urbanas). Ainda de acordo com o IBGE, em Florianópolis vivem 1.028 indígenas, mesmo que não haja Terra Indígena neste município. A presença indígena nos centros urbanos não é exclusividade das cidades catarinenses e nos últimos anos tem crescido por conta da falta de regularização das TI's - que desencadeia processos violentos - ou seja, falta de terra para sobrevivência, além de esgotamento de recursos naturais, necessidade de acesso a centros de ensino, necessidade de trabalho assalariado, entre outros.

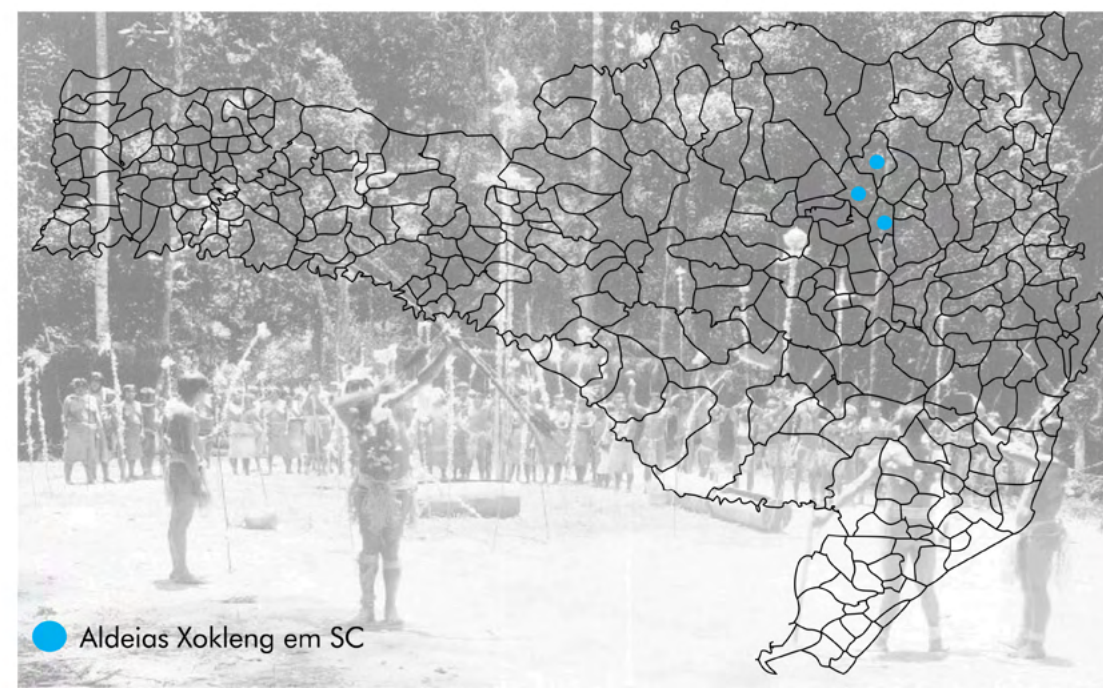
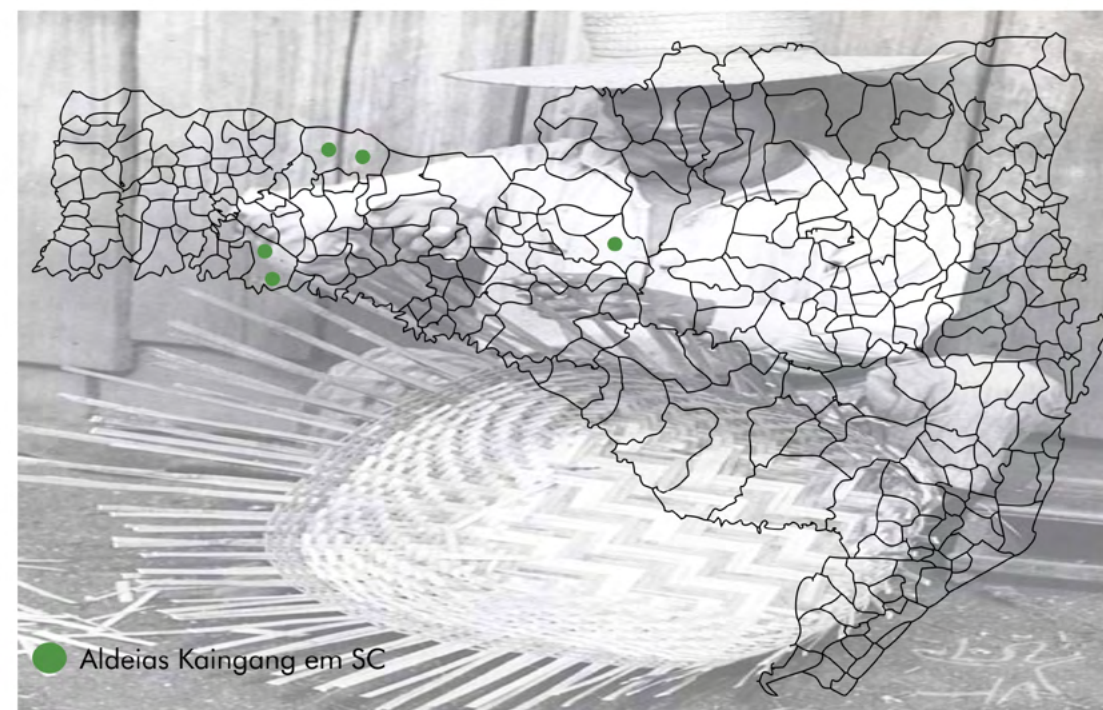
	1988	1998	2008	2012
Kaingang	3.000	4.286	5.795	6.543
Xokleng	1.200	1.480	1.884	2.169
Guarani	500	414	1.250	1.657
TOTAL	4.700	6.180	8.929	10.369

Tabela 3: População indígena em SC desde a redemocratização do Brasil que reside em TI, por etnia. Fonte: FUNAI, 2020

Há ainda indígenas que não vivem nem em centros urbanos nem nas TI's. Consoante Brighenti (2012), estes geralmente vivem na zona rural em trabalhos assalariados e/ou sazonais, como na colheita da erva-mate, em atividades agropastoris ou ainda na confecção de artesanatos em acampamentos próximos às cidades.

A história dos povos indígenas do sul do Brasil, tal como a do restante do país, é rodeada de conflitos, violência contra os povos indígenas e muita resistência por parte destes. Como resultado disto, as TI's em Santa Catarina são apenas pequenas frações do que um dia já fora o território de cada povo. Cada uma das três etnias presentes em Santa Catarina - Guarani (Figura 39), Kaingang (Figura 40) e Xokleng (Figura 41) - ocuparam este território de uma forma diferente:

Para os Kaingang e Xokleng, a terra de referência, considerada tradicional, tem a ver com o local das antigas aldeias, local onde o "umbigo está enterrado". Ao passo que os Guarani desejam terra identificada como Tekoa, mais do que um local já habitado pelo grupo, desejam locais onde é possível viver os costumes Guarani (BRIGHENTI, 2012, p. 6).



Figuras 39, 40 e 41: Aldeias Guarani, Kaingang e Xokleng em SC. Fonte: Elaboração própria a partir de dados da FUNAI, 2020

Se entendidas a partir destas significações que os próprios povos indígenas dão ao território, as Terras Indígenas independem da demarcação jurídica, uma vez que todo o território nacional - e mesmo internacional, pois os indígenas não veem o mundo como fatias resultantes de disputas políticas e econômicas, portanto não são habituados aos limites geográficos e fronteiras utilizados pela sociedade não indígena - era considerado seu habitat, "local interpretado como sagrado, ligado à cosmogonia, cosmologia e à cosmografia dos povos, terras preñes de mitos e memórias. Elas têm a função de abrigar uma coletividade, um povo" (Brighenti, 2012, p. 8).

Pela forma com a qual o território catarinense foi ocupado, a demarcação de TI's neste estado é fruto de grandes contradições, incluindo a titulação dessas terras no nome de terceiros não indígenas. O autor Brighenti (2012, p. 8) explica:

O reconhecimento do direito indígena e a devolução da posse devem ser compreendidos dentro de uma dinâmica mais ampla que a ação do Estado brasileiro e/ou dos indígenas. Explica Pacheco de Oliveira (1998, p. 09): A criação de uma terra indígena não pode ser explicada por argumentos e evidências etno históricas, nem se reporta apenas às instituições e costumes tradicionais daqueles que sobre elas exercem sua posse. Seu delineamento ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não correspondendo de modo algum à livre e espontânea expressão da

vontade dos membros dessa coletividade. Ademais, tal manifestação jamais terá um caráter estático e final, modificando-se segundo os contextos históricos e as conjunturas políticas locais, variando inclusive em suas afirmações internas e de acordo com os diferentes projetos étnicos ali desenvolvidos.

Ou seja, a existência dos indígenas em SC é fruto da resistência desses povos diante dos diversos conflitos territoriais e de outras adversidades. Como falado anteriormente, os não indígenas que roubaram as terras dos indígenas os viam como seres inferiores e preguiçosos que precisavam ser civilizados através de fases como a miscigenação (que não só se pautava na violência contra mulheres indígenas como também na captura de crianças indígenas para serem adotadas por famílias não indígenas) e o trabalho forçados para que a sociedade brasileira rumasse ao progresso, apagando, assim, histórias e memórias, de uma forma que não deve ser naturalizada.

Ocupar e produzir nas terras que anteriormente serviam de habitat para povos indígenas significava varrer a história e a memória. Ações violentas de expulsão de indígenas de seus territórios, mesmo que não amparadas pela legislação do período, eram legitimadas diante da sociedade. Esses novos ocupantes recriaram o espaço e refizeram sua história, de modo que hoje, ao terem que deixar esses locais, sentem-se desprotegidos pela memória e traídos pela história. [...] Temos duas coletividades, indígenas e não indígenas, com memórias incompatíveis, separadas por um pensamento filosófico positivista, que não permite coexis-

tência; a sobrevivência de um depende da eliminação do outro. A ação não é apenas pela posse das terras, a disputa dá-se sobre memórias coletivas em que o tempo é totalmente distinto para as partes envolvidas. Enquanto que, para os não indígenas, a referência temporal - 50 ou 100 anos - é um argumento forte para exigir pertencimento e memória, para os indígenas é uma pequena parcela dum outro tempo, não linear, nem balizado pelas justificativas metodológicas das leis e justiça brasileira, mas incide sobre práticas, saberes e memórias milenares transmitidas na oralidade (BRIGHENTI, 2012, p. 9).

O início do século XX foi importante para que se possa entender o processo de desterritorialização dos povos indígenas em SC. Com a chegada dos imigrantes europeus, as terras indígenas foram vendidas rapidamente pelo Estado para as empresas colonizadoras. Os Guarani da Aldeia Araçaí, por exemplo, foram expulsos pela empresa Colonizadora Sul Brasil (Brighenti, 2012). A princípio, a empresa até reservou um pedaço das terras para os Guarani, mas a medida que os loteamentos foram concluídos, eles eram transferidos para a TI Nonoai, no RS.

Por conseguinte, foram reservados apenas dois territórios para os indígenas, um no Oeste (Xapecó) e outro no Vale do Itajaí (Ibirama), que eram chamados de "lugares de índios", mais do que Guarani, Kaingang ou Xokleng, esses eram locais do índio genérico, o índio transitório, o índio que em breve deixaria de ser índio, na interpretação do Estado" (Brighenti, 2012, p. 11). Este fato fez coro com a política indigenista nacional da época, que se baseava na tutela dos indígenas e na aposta da integração

destes povos, transformados em trabalhadores nacionais, apagando a cada passo os traços dos indígenas que aqui viviam.

Como os indígenas eram considerados uma categoria transitória, as terras de Xapecó e Ibirama foram diminuindo ao longo do tempo, sendo principalmente vendidas a agricultores, o que resultava em indígenas sendo transferidos a força. O autor Brighenti (2012) registrou a fala de um Kaingang sobre este processo: "foram lá com um caminhão e fez os índios embarcar num caminhão mentindo pros índios e aquele que não queria embarcar, com força bruta eles fazia embarcar. Pra trazer pra cá onde a gente mora agora, porque tavam negociando lá, era um pinhalão, tinha tudo lá, uma beleza. Venderam tudo lá!" (BRIGHENTI, 2012, p. 18).

Mesmo havendo apenas a existência dessas duas TI's, até o início da década de 1980 a FUNAI considerava concluído o processo de demarcação de TI's em Santa Catarina. O autor Brighenti (2012) também registrou a memória de Hilário Nunes, Guarani que atualmente vive no Tekoa Sapukaí (RJ), sobre o processo de reservar aos indígenas apenas essas duas fatias de território:

Então como fiz, chegemos aqui em Florianópolis, em 1968. Chegemos em Florianópolis e ficamos três dias. Dentro de três dias apareceu um homem de gravata, num fusca, aí perguntou pra mim o que é que eu tava fazendo, se tava passeando. Digo, tamo passeando. E "o que que você queria?" "Eu queria uma paradinha por aí, vê se arrumava um lugarzinho pra dá uma parada". "Por aqui não tem

lugar. O lugar do índio é em Ibirama (possivelmente se referindo à reserva indígena Ibirama), então hoje e amanhã você pede alguma coisinha, ganha alguns trocadinho pra passagem por aqui, se encaminha lá pra Ibirama". "Má será que não podemos passear nada, o pobre não pode passear? Mas esse mundo foi feito sem porteira!". Ai ele me falou que não pode me responder isso, por causo que não sou delegado (BRIGHENTI, 2012, p. 17).

Não havia assistência do Estado para a proteção dos indígenas, que eram largados à própria sorte no enfrentamento com os colonos que avançavam cada vez mais sobre suas terras. Mesmo assim, os indígenas não deixaram de resistir: muitos grupos Kaingang, Xokleng e Guarani preferiam permanecer sem assistência a se submeter às regras "civilizatórias" impostas pelo Estado. E foi através da resistência e da "teimosia" que conseguiram romper com o cerco que lhes impuseram. A partir dos anos 1970, os indígenas organizados expulsaram os invasores e recuperaram diversas áreas dentro de SC, no processo crescente da conquista da cidadania que culminou com a aprovação do texto da Constituição de 1988, onde os indígenas são reconhecidos, ao menos no papel, por sua cultura e organização social, acabando com a ideia de transitoriedade.

A desterritorialização dos indígenas em Santa Catarina foi um processo bastante doloroso, pautado na violência institucionalizada. O Estado foi o grande responsável por vender terras que não eram suas. A reconquista das terras por parte dos indígenas implica em disputas por uma história e por uma territorialidade que são suas de origem. Mesmo

que os não indígenas também sejam sujeitos que adquirem memórias coletivas no novo território que ocuparam, a grande diferença é a relação com a terra: para os indígenas, o território é uma questão de sobrevivência, identidade, ancestralidade e repleto de tradições culturais que só podem se desenvolver naquele lugar. Por sua vez, os não indígenas encaram o território dentro de questões econômicas que estão acima da coletividade: as terras adquiridas estão sujeitas às leis do mercado, não são apenas espaços de memórias, são principalmente mercadorias.

As culturas Guarani, Kaingang e Xokleng em SC são, assim, fruto dos conhecimentos transmitidos pela oralidade por seus ancestrais, mas também resultados de relações assimétricas com culturas não indígenas.

Optaram pelo distanciamento, optaram por manter-se ligados aos seus costumes tradicionais, por manter sua língua e seu território. A todo tempo reafirmaram essa opção e mesmo assim muitas vidas foram tiradas, muitos parentes foram usados como escravos e seus territórios foram invadidos. Há também aspectos comuns entre os três povos que os diferenciam da sociedade brasileira, destacamos a referência que possuem do passado como um tempo bom, um tempo de fartura e de tranquilidade, e quanto mais se aproxima da contemporaneidade mais enfatizam como tempo de sofrimento. A relação que mantêm com a natureza – seres animados e inanimados – como complementares aos seres humanos e não opostos. Os afazeres diários como complementares e não como trabalho obrigatório; a não perspectiva de acumulação de bens materiais; a terra como habitat e não como

propriedade privada, capital ou meio de produção. Esses povos demonstraram que a opção é manter-se vivendo coletivamente em suas comunidades (BRIGHENTI, 2012, p. 26).

Entender como os indígenas de Santa Catarina se relacionaram com os não indígenas é importante para compreender sua situação atual neste estado. Cada povo optou por uma forma de defender-se e defender seu território contra o perigo que representava a presença não indígena e isso implicou em diferentes relações socioespaciais no local.

Segundo a autora Fernanda Dill (2019), a forma de ocupar o território - que vai desde a organização da aldeia até os materiais utilizados nas residências - pode oferecer um grande aprendizado para a sociedade envolvente, uma vez que a relação dos indígenas com a natureza é de pleno respeito pelas experiências vividas, não encarando-a como mercadoria. É da natureza que vem o alimento, a matéria-prima para o artesanato e para as moradias e, principalmente, onde moram os espíritos. Dessas significações que surge a identidade do lugar.

Em arquitetura e urbanismo, a identidade de lugar é definida como uma subestrutura da identidade pessoal que incorpora as cognições sobre o mundo em que os indivíduos vivem, contemplando as memórias, ideias, relações sociais, sentimentos, atitudes, valores e preferências acerca dos diversos ambientes em que estão inseridos (DILL, 2019, p. 73).

As obras arquitetônicas, para serem apropriadas, devem ser fruto do meio na qual estão inseridas, desta maneira as propostas de intervenções arquitetônicas devem compreender aspectos dos grupos envolvidos, considerando sua história, seus anseios, sua organização. Principalmente quando se trata dos indígenas - que têm uma cultura e formas de relacionar-se com a natureza muito diferentes da não indígena - faz-se necessário colocar o usuário como o protagonista do desenho, para que a proposta seja significada e apropriada, ainda mais no caso da proposta deste TCC, em um local de onde já foram expulsos e a sociedade hoje os encara como não pertencentes.

4.2 **Presença indígena em Florianópolis**

***“Toda cidade viva tem como missão servir entre o passado e o futuro, já que não pode existir futuro sem memória do passado”
(Josep Maria Montaner)***

De acordo com a Secretaria Municipal de Turismo, Tecnologia e Desenvolvimento Econômico da Prefeitura Municipal de Florianópolis (PMF), os primeiros habitantes da cidade foram os indígenas Guarani e os Abá (estes conhecidos como Carijós pelos bandeirantes), ambas etnias do tronco Tupi. Estes indígenas chamavam a Ilha de Meimbi-pe, que significa “montanha ao longo do mar” e, além da agricultura, seus principais meios de subsistência

eram a pesca e a coleta de moluscos.

Os indícios da presença indígena em Florianópolis encontram-se nos sambaquis e sítios arqueológicos com registros que datam de 4.800 A.C. Mas com um olhar um pouco mais atento, também é possível encontrá-los no cotidiano da cidade, como por exemplo no nome de diversos bairros que trazem significações indígenas (Figura 42), como pontuaram interlocutores Kaingang com quem fiz contato. Atualmente, vivem em Florianópolis cerca de 1.028 indígenas (IBGE, 2010), mesmo que não haja Terra Indígena neste município. Já Palhoça e Biguaçu, municípios pertencentes a Grande Florianópolis, somam três e quatro respectivamente.

HERANÇAS DA OCUPAÇÃO INDÍGENA EM FLORIANÓPOLIS

CACUPÉ - VEM DE "TEKUÁ GUASSÚ HÁ HÁ HÁ KUPÉ", QUE SIGNIFICA "TERRA GRANDE DO PÉ DE ERVA MATE". RESIDIAM CACIQUES, CURANDEIROS, MÚSICOS E CAÇADORES

ITACORUBI - "ITAKURU-Í", QUE SIGNIFICA "PEQUENO PÁSSARO"

PIRAJUBAÉ - "PIRÁ'JUMBOAIÉ", QUE SIGNIFICA "TIPO DE PEIXE AMARELO"

MOÇAMBIQUE - "MOSSAMBY", QUE SIGNIFICA "CEMITÉRIO". ERA O LOCAL ONDE OS INDÍGENAS EXECUTAVAM SEUS DELINQUENTES E INIMIGOS

Heranças da ocupação indígena em Florianópolis através dos nomes dos bairros. Fonte: Elaboração própria a partir de relato dos Kaingang, 2020

O fato de Florianópolis não ter nenhuma Terra Indígena não indica que os indígenas deixem de existir e resistir neste território. No centro da cidade é possível observar a presença dos povos originários de diferentes etnias praticando a venda de artesanatos para manutenção de relações econômicas com suas aldeias, cada etnia a seu modo (Figuras 43, 44, 45 e 46). Os objetos comercializados variam entre cestos, balaios, plantas, arcos, flechas e esculturas de madeira. Além do artesanato ser uma forma de complementação de renda das aldeias, expressa preceitos culturais, "contando a história de seus antepassados, divindades e da sua cosmologia. O artesanato é cultura materializada, patrimônio reconhecido e protegido pela Constituição Federal" (FUNAI, 2018, p. 5). A compra e venda dos objetos não se pauta no lucro, mas na valorização material e imaterial do artesanato dos povos indígenas da Região Sul - os Guarani, Kaingang e Xokleng.

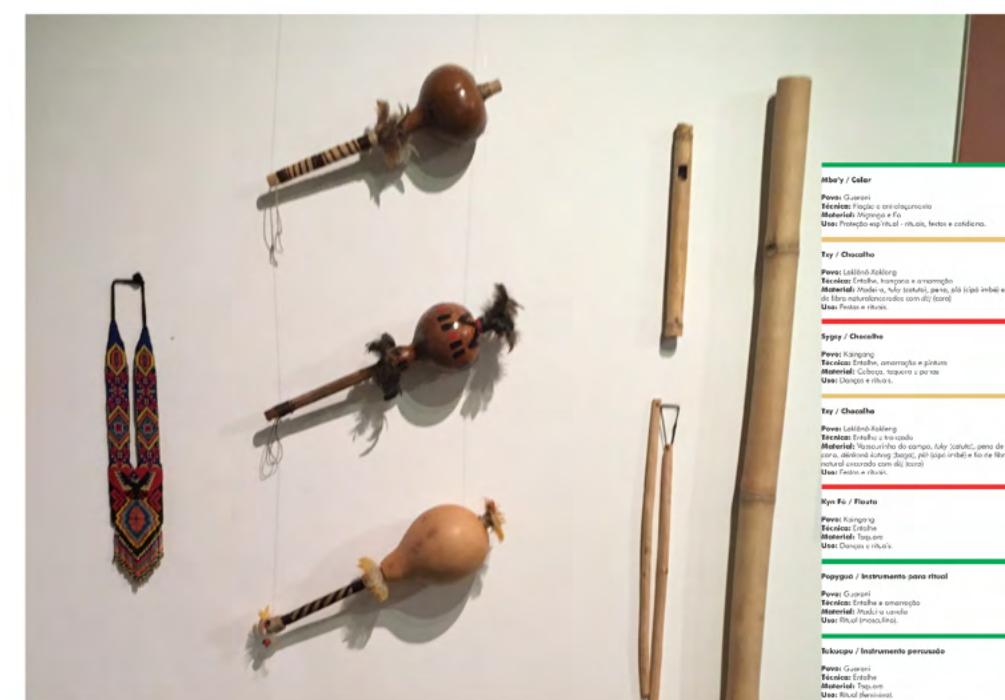


Figura 43: Exemplos de artesanato Guarani, Xokleng e Kaingang. Fonte: Acervo próprio, foto tirada na exposição "Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-xokleng", do Marque-UFSC, 2018-dados da FUNAI, 2020



Figura 44: Cestos Guarani. Fonte: Acervo próprio, foto tirada na exposição "Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-xokleng", do Marque-UFSC, 2018-dados da FUNAI, 2020



Figura 45 e 46: Balaio Kaingang e Cesto Xokleng. Fonte: Acervo próprio, foto tirada na exposição "Tecendo saberes pelos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-xokleng", do Marque-UFSC, 2018-dados da FUNAI, 2020

Através de conversas e da observação constatou-se que a fabricação de artesanato, especialmente cestarias, configura a principal fonte de renda das comunidades indígenas e abrange além da questão

financeira, um aspecto de afirmação cultural: "Nas cestas estão nossas metades e nosso jeito de viver" afirmou um dos Kaingang. [...] Ainda sobre essa relação, uma das lideranças políticas da comunidade ressaltou: "Só porque a gente não vive só em função do dinheiro, eles acham que a gente não trabalha, que somos vadios, e não é assim. A gente faz pro dia, não pra acumular". [...] O depoimento referia-se ao modo de viver Kaingang, que não objetiva o acúmulo de alimento, bens ou riquezas, mas produz o que é necessário para a subsistência em um curto período de tempo. Acredita-se que em função dessa filosofia de vida, não foram observados locais de armazenamento nas residências, nem de roupas e objetos e nem de alimentação. (DILL, 2019, p. 76)

A presença indígena nos centros urbanos não é fator inédito na história, tampouco em Florianópolis. A Ilha de Santa Catarina sempre foi território de circulação indígena (FUNAI, 2018); os Guarani das aldeias da Grande Florianópolis há muitos anos vendem artesanato no centro da cidade, prática realizada pelas mulheres com suas crianças em um pano sobre o chão, a qual denominam Poraró e que acreditam que possibilita a formação das crianças como pessoas Guarani em momentos importantes de sociabilidade e de troca cultural intra e interétnica (ZANIN, 2017). Os Kaingang se deslocam das aldeias do RS, oeste de SC e PR; os Xokleng vem do Vale do Itajaí e também circulam por Florianópolis há muito tempo.

De acordo com a FUNAI (2018, p. 4), "ainda que a dinâmica deste trânsito tenha se modificado ao longo do processo de colonização e contato

entre indígenas e não indígenas, as comunidades indígenas buscam os grandes centros urbanos para a comercialização do artesanato". Em geral, a presença indígena no centro da cidade costuma causar certo estranhamento por parte dos não indígenas, olhares que enxergam os indígenas como um corpo que não pertence àquele espaço. Sobre isso, trata Zanin (2017, p. 127):

A imagem de que o índio tem um lugar definido, provoca reações ao serem vistos nos centros urbanos. Algumas reações são preconceituosas, outras têm preocupações pela integridade de mulheres e crianças, expostas à situações miseráveis. Mas em ambos casos, revelam o desconhecimento desse outro, de seu modo de vida, de sua legitimidade nesse espaço, hoje urbano.

Em conversa com duas lideranças Kaingang que praticam a venda de artesanato no centro de Florianópolis e atualmente ocupam o TISAC (Terminal Integrado do Saco dos Limões), constatou-se que as primeiras famílias de artesãos indígenas que chegaram nesta cidade para comercializar seu artesanato inicialmente eram os Guarani das aldeias da Grande Florianópolis. Permaneciam nas ruas, onde eram expostos a situações de vulnerabilidade, até que, em 2015, conquistaram um pequeno espaço no pavimento ocioso das sobrelojas da Rodoviária Rita Maria. Apesar de a PMF ter cedido este espaço por apenas quinze dias, os Guarani ocuparam por meses: era um local inadequado, mas era o único espaço que tinham. Indígenas de outras etnias e aldeias mais distantes até então não vinham por falta de lugar para ficar.

Diante desta situação, houve a necessidade de ações que promovessem a dignidade no passar e permanecer dos indígenas em Florianópolis e, conseqüentemente, um acolhimento adequado do indígena no contexto urbano da cidade, do qual também faz parte. Assim, depois de muita luta organizada dos indígenas, órgãos governamentais dos três entes federativos, como a FUNAI, a PMF, o Ministério Público Federal e a Secretaria de Patrimônio da União (SPU), acordaram em estabelecer um espaço de alojamento para os artesãos: este espaço é o TISAC (Figura 47), terminal de ônibus abandonado localizado no Aterro da Baía do Sul, no bairro Saco dos Limões, entre a Via Expressa Sul e a Avenida Prefeito Waldemar Vieira.



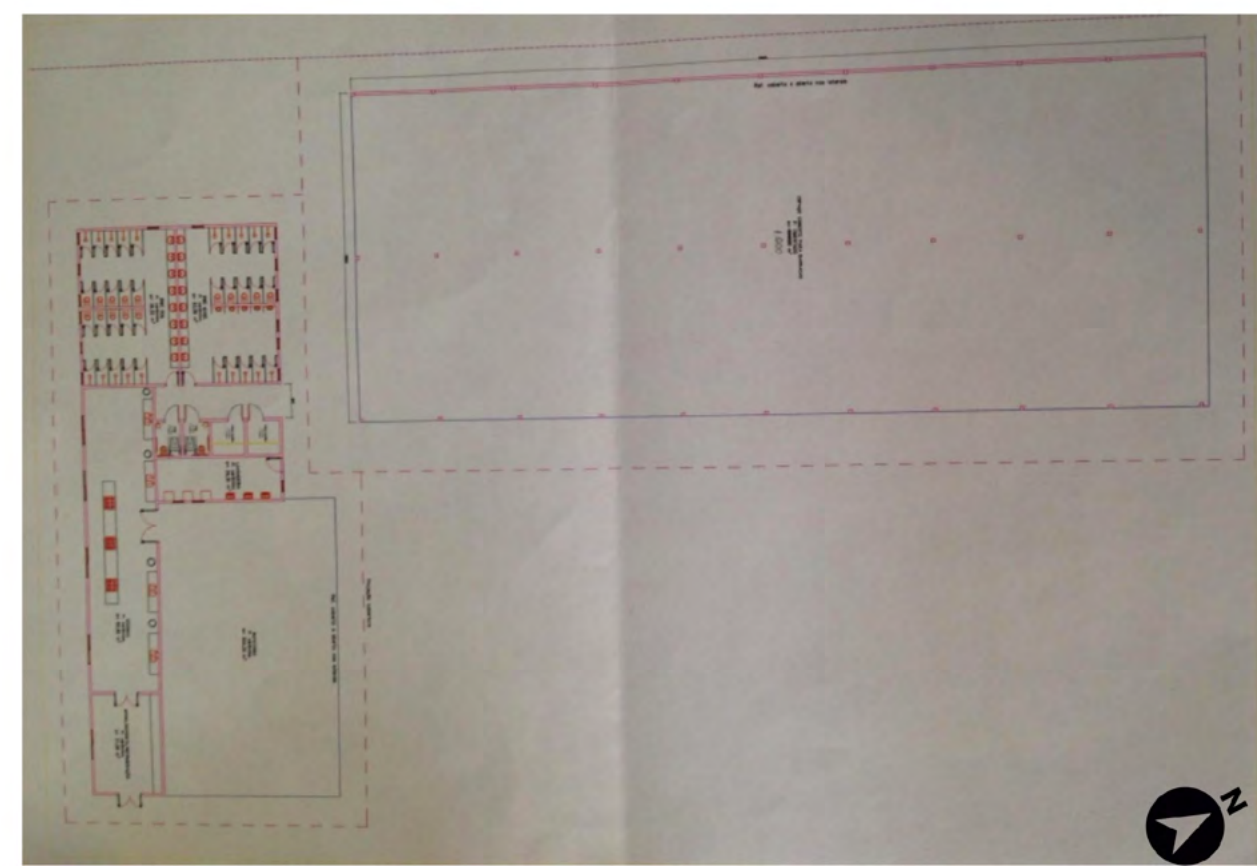
Figura 47: Alojamento indígena no TISAC. Fonte: Diorgenes Pandini. NSC, 2019.

Este alojamento é de usufruto exclusivamente indígena e recomenda-se a lotação máxima de 120 pessoas, incluindo crianças. A FUNAI (2018) também recomenda para a ocupação do TISAC: desenvolver condições para a autogestão do espaço pelos indígenas; planejar previamente o deslocamento de sua família, bem como as condições de permanência na cidade, para que o tempo de estadia para a venda de artesanato transcorra da forma mais autônoma e segura possível; aprimorar a organização e o diálogo com e entre as aldeias de origem, de modo que a lotação do Espaço de Alojamento não exceda a capacidade máxima; valorizar o Espaço de Alojamento de Artesãos Indígenas, colaborando na sua manutenção, contando com a participação de todos os indígenas adultos na limpeza e organização diária dos ambientes; o uso coletivo do Espaços deve se dar de maneira colaborativa e respeitosa entre as comunidades indígenas atendidas; boas maneiras no contato com o outro, respeitando a orientação sexual e a cultura de todas as etnias; apresentar comportamentos que não ponham em risco o bem-estar e segurança dos demais indígenas.

A presença indígena na região gerou muitos conflitos com a comunidade do bairro, que enxergava os artesãos como "invasores". No segundo ano de ocupação indígena no TISAC, o local sofreu um incêndio criminoso para gerar entulho e os indígenas não conseguiram mais voltar. Os indígenas, mesmo sabendo que o TISAC também não é um local adequado para seu alojamento, passaram a novamente ter de lutar organizadamente para se manterem naquele território - que sempre fora seu.

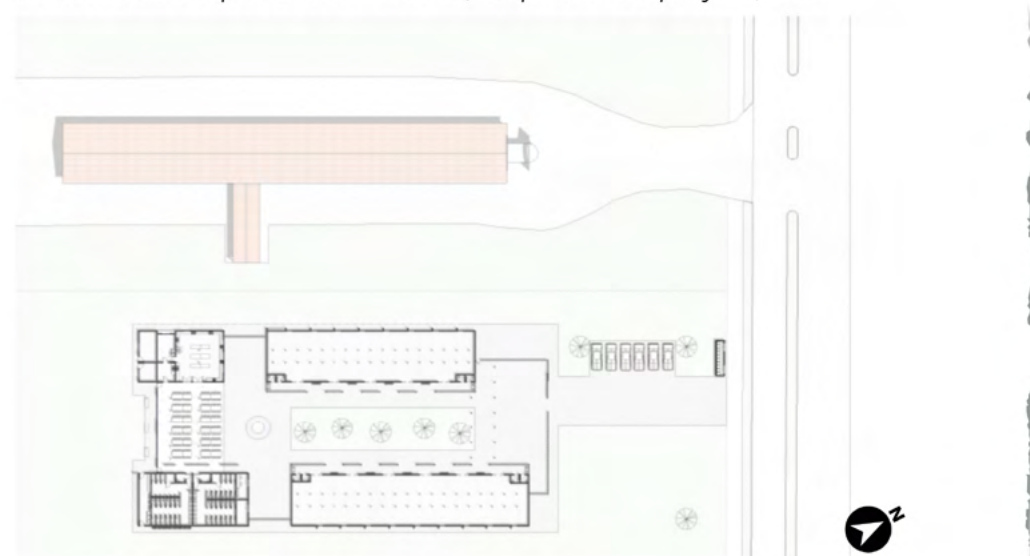
Com os conflitos se acentuando e o TISAC tornando-se cada vez mais um lugar inseguro e insalubre, os indígenas pressionaram por um projeto de estruturação de uma Casa de Passagem, que foi conquistado através da concessão da PMF e da SPU de um terreno de 5.000 m² ao lado do terminal. A própria prefeitura, a pedido do Ministério Público, fez dois projetos para a área: o primeiro projeto (Figura 48) consistia em apenas um módulo retangular de piso e cobertura, sem vedação, para que os indígenas colocassem suas barracas em cima, com mais um módulo retangular perpendicular de alvenaria para banheiros, cozinha e refeitório. Não há mais muitas informações porque foi um projeto improvisado, feito às pressas, que os indígenas não aprovaram e nem chegou a tornar-se público quando foi logo substituído por um segundo projeto.

Figuras 48: Primeiro projeto para a Casa de Passagem.
Fonte: Cedido pelo MP/SC, 2019



Embora também feito rapidamente, percebe-se que este segundo projeto (Figura 49) partiu de arquitetos que se preocuparam em realizar alguns estudos sobre a cultura indígena. Baseia-se em dois módulos vedados por tijolos de concreto, retangulares, paralelos e de planta livre para o suporte das barracas; com mais um módulo retangular perpendicular, também vedado, para cozinha, depósitos, lavanderia e banheiros, formando um U que remete, pela forma, à organização circular das aldeias. O refeitório é um espaço semiaberto que se liga ao lugar do fogo, na parte central desse U. É um projeto simples para se encaixar no baixo orçamento que a prefeitura dispôs e que precisava resolver de forma rápida a questão da Casa de Passagem. O projeto chegou até a etapa de anteprojeto, ou seja, não está concluído. E, apesar, de conseguir trazer aspectos da organização espacial indígena, apresenta dificuldades em resolver a questão da relação com os não indígenas, principalmente com a comunidade do entorno imediato, pois opta por se fechar em muros e evitar o diálogo tanto do ponto de vista social quanto espacial - uma vez que nem os materiais utilizados nem o gabarito estabelecem alguma conversa com a comunidade ao redor.

Figura 49: Segundo projeto da PMF para a Casa de Passagem.
Fonte: Cedido por Bruno Rinaldi, arquiteto do projeto, 2019



Ao cercar os indígenas dentro de um terreno, em um grande Aterro que faz parte de um ponto de conexão importante para a cidade e que afastou o bairro do mar e das relações que trazia consigo, pode-se gerar a ideia de que lhes estaria sendo negado o direito à cidade. A partir da reflexão de que a arquitetura tem potencial para contribuir com a diminuição das barreiras entre indígenas e não indígenas, com a quebra do pensamento de que a cidade não é lugar para os indígenas e, assim, com a construção de cidades mais democráticas, optou-se neste trabalho pelo desenho de um terceiro projeto, sem negar as contribuições, erros e acertos dos projetos anteriores e, sim, buscando avançar, principalmente através da intenção da construção de um projeto que conte com a participação dos indígenas, para que se torne uma ferramenta de luta a eles na busca por uma Casa de Passagem de acordo com sua realidade e necessidades.

4.3 Direito à cidade e direitos dos povos indígenas: um importante diálogo

"[...] Então o que tem agora, a gente tá inserido na cidade, mas isso não quer dizer que nós não temos a nossa cultura própria nem quer dizer que não somos mais índios: somos sim! É isso que a população não indígena tem que reconhecer e respeitar".

(Iuandro, Guarani, no livro "A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas")

A cidade é o lugar do conflito de várias ordens. Ao observá-la de forma mais sensível e categórica, é possível perceber a coexistência das diferenças nas diversas camadas e tempos do espaço urbano. A presença indígena na cidade se insere como uma dessas diferenças em uma dessas camadas e remonta a lugares de memória: "O território brasileiro, à época da colonização, não deve ser considerado um 'papel em branco', um lugar vazio a ser ocupado" (ZANIN, 2017, p. 126), ou seja, antes de se conformarem com urbanidades, nossos centros urbanos eram territórios indígenas com suas paisagens culturais e relações históricas.

A presença indígena nas cidades é calcada no direito previsto na Constituição Federal do livre trânsito (do ir e vir, do passar ou permanecer em um lugar) e no direito do acesso à terra, mesma que esta seja hoje apenas fragmentos de seu território ancestral. Além de ainda estar contemplada pelo princípio da autodeterminação indígena e pelo Direito à Cidade, uma vez que, de acordo com o parágrafo primeiro da lei conhecida como Estatuto do Índio, presente na Constituição de 1988, "aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas (...)", ou seja, os indígenas também têm direito de acesso à cidade e seus equipamentos urbanos.

Muitas cidades brasileiras e do continente americano como um todo, desenvolveram-se ao longo de caminhos e sobre lugares de ocupação indígena, que podem ser comprovados pela arqueologia. Es-

se histórico fornece pistas e ilumina a compreensão sobre a insistente presença indígena nesses lugares, mesmo que tenham sido repetidas vezes deslocados, retirados, indesejados. A imagem do indígena ainda está vinculada à reserva, à aldeia, a lugares afastados dos centros urbanos, talvez mais próximos à uma natureza intocada, de onde não deveriam sair. [...] Nesse contexto, é preciso provocar reflexões sobre a presença indígena em ambientes urbanos, no deslocamento que ela provoca, despertando noções coloniais de aldeamento, de repressão ao livre trânsito, de restrição à liberdade de acesso e permanência em lugares repletos de memórias e significados (ZANIN, 2017, p. 126).

No entanto, com a ideia de que o ser indígena era uma etapa de um "processo civilizatório" que culminaria com o seu desaparecimento, os grupos que se organizavam para defender seu direito de existência eram considerados obstáculos ao desenvolvimento do país e levados à força para áreas específicas, as áreas de reserva. Nestes lugares, são até hoje tutelados pelo Estado e delimitados em seu viver em áreas cada vez menores, engolidas pelos interesses da reprodução do capital.

Isso criou no imaginário da sociedade brasileira a ideia de que lugar de indígena é nas reservas/aldeias, baseada também na imagem cristalizada da cultura destes povos, como se sua autenticidade dependesse exclusivamente do afastamento da sociedade moderna e urbana e, por isso, causa certo incômodo a presença indígena fora dos lugares que lhes foram reservados. Mas a cultura não é estática e isenta de dinâmicas que fazem parte da produção da própria cultura (Oliveira, 1996) e, para Kaingangs,

Guarani e Xokleng, não existem fronteiras, seu território é um único grande território no qual sempre estiveram, pois as cidades se sobrepuseram às matas e apenas exigem uma reinvenção da relação com o meio agora urbano e novos significados para o que entendem como território.

Por todo esse desconhecimento e outros obstáculos encontrados pelos indígenas nas cidades, surgem demandas que necessitam de respostas e medidas legais para legitimar a circulação e permanência dos povos originários nos centros urbanos e resolver os conflitos daí gerados. Zanin (2017) diz que questões como essa são ressonâncias que ficam à parte dos projetos urbanos e que acabam por enfraquecer o sentido do patrimônio imaterial. Para além disto, contribuem para o desaparecimento seletivo da memória e da história urbana.

Por isso, sem depositar ilusões nas instituições legislativas e diante do preconceito e da repressão que sofrem, é preciso reconhecer a importância das conquistas indígenas no âmbito legal no que diz respeito ao regramento de sua presença nos espaços urbanos, afinal, se sempre estiveram presentes na cidade, essa presença e sua permanência devem ser legitimadas. Em Porto Alegre, por exemplo, a prática do Poraró dos Guarani foi devidamente autorizada e os indígenas também participam oficialmente das feiras (Figura 50) de artesanato da cidade (Zanin, 2017), além de dividirem uma loja no Mercado Público, o que lhes confere certa segurança e o gozo pleno do exercício de sua cultural venda de artesanato.



Figura 50: Guarani praticando Poraró na Feira do Bom Fim, Porto Alegre. Fonte: Prefeitura de Porto Alegre, 2012

Enquanto isso, principalmente nas cidades litorâneas, como Florianópolis, a prática da venda de artesanato (Figura 51) promove o deslocamento de um número considerável de indígenas durante o verão (Zanin, 2017). Muitos deles não têm onde ficar e ficam nas rodoviárias dessas cidades enquanto, através das prefeituras, buscam uma maneira mais adequada, mesmo que improvisada, de permanecer.

Figura 51: Kaingang vendendo artesanato no Centro de Florianópolis. Fonte Marco Santiago, 2017



É necessário refletir e planejar espaços para contemplar esses fluxos, que fazem parte de seu modo de vida e são também uma forma de manterem-se economicamente. [...] Se os indígenas foram um dia deslocados dos lugares onde desenvolveram-se as cidades, acreditamos que seja necessário criar medidas que facilitem seu trânsito e permanência, que legitimem esses lugares em sua diversidade, que visibilizem essas populações, naturalizando sua presença, facilitando o diálogo e a compreensão de que ali sempre estiveram e permanecerão (ZANIN, 2017, p. 131).

No Brasil, 80% da população vive em concentrações urbanas (IBGE, 2010), onde a escassez de políticas públicas voltadas para a diminuição da pobreza e exclusão impera. Quando isto se aplica às populações indígenas que habitam os centros urbanos, estas políticas se demonstram ainda mais insuficientes e inadequadas. As poucas iniciativas que existem neste quesito, como o caso de Porto Alegre acima citado e mesmo a conquista da Casa de Passagem em Florianópolis, são fruto da mobilização e da luta organizada dos indígenas pelas suas demandas que, mesmo quando não são alcançadas, deixam de herança uma valiosa experiência.

De acordo com Bellinger e col. (2013), discutir políticas para garantir o Direito à Cidade aos indígenas tem-se colocado com bastante importância uma vez que, consoante o Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-HABITAT, 2011), a premissa de que a maior parte dos indígenas mora em áreas rurais é um erro. Ainda conforme o Programa, em diversos países, como Austrália, Canadá, Chile, Estados Unidos, Noruega, Quê-

nia e Nova Zelândia, a maioria da população indígena vive em centros urbanos. No Brasil, 39% de todos os indígenas que vivem no território nacional habitam áreas urbanas (IBGE, 2010); na região Sudeste, este número sobe para 80% dos indígenas (IBGE, 2012).

A urbanização dos povos indígenas é fruto de dois processos principais: o crescimento das cidades, que chegam nas TI's e as englobam em seu território - em São Paulo, por exemplo, estão localizadas três terras Guarani - e a migração dos indígenas para as cidades (ONU-HABITAT, 2011). Esta migração pode ser voluntária ou forçada, mas de acordo com o programa ONU-HABITAT (2011) na maior parte das vezes envolve expulsão das terras de origem, insegurança econômica, ausência ou precariedade de serviços básicos (postos de saúde, escolas, entre outros) e ainda conflitos armados - este é o caso dos Pankararu em São Paulo. Em ambas as situações, os indígenas sofrem racismo, desrespeito a seu modo de vida e precariedade nas condições de moradia.

Assim, em muitas situações, a vinda para as cidades coloca-se como o caminho para enfrentar a insegurança e as carências vivenciadas na terra de origem. Nesse sentido, é importante salientar que na proposição de políticas públicas para os índios na zona urbana é preciso olhar para as duas "pontas": a cidade e a terra de origem. As ações visando melhorar as condições de vida dos índios na cidade devem se somar e não substituir aquelas destinadas a garantir todas as condições para a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, nas terras de origem. Sem isso, a migração será compulsória e violadora de

de direitos e não fruto de livre escolha (BELLINGER e col., 2013, p. 9).

As discussões no Brasil acerca do direito à terra e moradia dos indígenas nas cidades como qualquer outro cidadão, ainda que respeitando suas especificidades culturais, são poucas e recentes. A escrita desta frase já demonstra que, de fato, é uma situação complexa e permanece como desafio, sobretudo para arquitetos e urbanistas. No âmbito federal não foram encontradas normas ou programas que tratem do assunto, embora existam TI's em áreas metropolitanas em Porto Alegre e em São Paulo, como uma provável consequência do crescimento das cidades que acabam englobando TI's.

Na esfera estadual, consoante Bellinger e col. (2013), existiu no Mato Grosso do Sul o subprograma "Casa do Índio", que fazia parte do programa habitacional "Che Roga Mi" para a população de baixa renda e se destinava "à construção ou melhoria habitacional da população indígena no Estado, respeitadas as suas especificações culturais, podendo atender também aos índios desaldeados" (Decreto 9.967/2000 apud Bellinger, 2013, p. 13). Este programa deu origem ao Conjunto Habitacional Água Bonita (Figura 52), em Campo Grande, mas não teve continuidade e desde 2003 o governo do Estado não viabiliza mais nada do tipo. As edificações deste Conjunto Habitacional são edificações padrão: paredes de alvenaria, telhado duas águas... não há formas, materiais, pinturas ou desenhos com a identidade dos usuários, e não foi considerada a questão do espaço adequado ao tamanho das famílias.

Não possuem nenhum traço específico da cultura das etnias que ali moram, com exceção do Centro Comunitário Cultural (Figura 53), local que foi apropriado pelos indígenas, que, inclusive, deixaram registrado nas paredes grafismos das cinco etnias que habitam o Conjunto Habitacional.



Figura 52: Conjunto Habitacional Água Bonita. Fonte: Batistoti, 2019



Figura 53: Centro Cultural Água Bonita. Fonte: Batistoti, 2019

No âmbito municipal existem algumas iniciativas pontuais para garantir terra e moradia aos indígenas em centros urbanos, fruto da luta indígena em cada cidade. Pode-se observar que algumas dessas iniciativas têm a preocupação de atender às especificidades dos indígenas e outras os abrangem em programas habitacionais gerais. Em Campo Grande (MS), o direito à moradia e à cidade foi conquistado através de ocupações urbanas organizadas pelos indígenas e que levaram ao que a Prefeitura chama de "Aldeias Urbanas", que consistem também em conjuntos habitacionais que abrigam indígenas de diversas etnias em bairros no centro urbano, como a Aldeia Marçal de Souza (Figuras 54 e 55) (Bellinger e col., 2013). Na figura 55, registrada pelo Google Maps 2020, é possível observar que nesta Aldeia as casas tornaram-se muradas e especialmente poucas características a distinguem de qualquer outro bairro da periferia urbana. Mais uma vez, a exceção fica por conta do espaço coletivo desta Aldeia Urbana, o Memorial da Cultura Indígena (Figura 56), que traz elementos arquitetônicos das etnias que ali habitam, principalmente dos Guarani. O Memorial é composto por duas edificações interligadas, na forma de oca com um recorte em L e coberto com palha.



Figuras 54 (André Campos, 2007) e 55 (Google Maps, 2020):
Aldeia Urbana Marçal de Souza, Campo Grande/MS



Figura 56: Memorial da Cultura Indígena,
Aldeia Urbana Marçal de Souza. Fonte: Batistoti, 2019

Já Porto Alegre (RS) foi um bom exemplo de atendimento às especificidades indígenas: a prefeitura implementou uma política de desapropriação de alguns terrenos e seu reconhecimento como "área especial de interesse cultural", que visa "a preservação dessas áreas no quadro da sustentabilidade urbana e ao resgate da memória cultural por meio da revitalização, restauração e potencialização das áreas significativas" (Bellinger e col., 2013, p. 14). Em seguida, a prefeitura cedia o uso desses terrenos aos indígenas, a partir de uma lei municipal que dizia que os indígenas integram o patrimônio cultural da cidade e do que consta no Art. 200 do seu Plano Diretor: "O Município promoverá e incentivará formas de valorização e proteção da cultura indígena, de suas tradições, dos usos, dos costumes e da religiosidade, assegurando-lhes o direito a sua autonomia e organização social" (Plano Diretor Porto Alegre, 1999).

As discussões sobre instrumentos e políticas urbanas, de forma geral, ainda não consideram a realidade de indígenas ocupando, habitando e transformando o espaço urbano. E o próprio reconhecimento desta realidade pelos atores estatais ainda é escasso e preso a paradigmas de outra época da política, baseados na estereotipização dos povos indígenas e que teimam em buscar padrões estabelecidos arbitrariamente pela sociedade dominante a serem preenchidos para legitimar a autodeclaração indígena.

A presença indígena nas cidades traz o duplo desafio: um referente à efetivação da política indigenista; e outro referente ao exercício do direito à cidade,

no sentido de garantir o acesso a todas as políticas públicas sociais e urbanas previstas na Constituição Federal de forma apropriada a seus modos de viver. Desse modo, poder-se-ia agrupar ambos os desafios numa única questão: como a cidade pode ser um local de afirmação dos direitos indígenas? Segundo o IBGE (2010), dos 324,8 mil indígenas que vivem em área urbana, 92% vivem fora de TI. No entanto, quase a totalidade das políticas públicas existentes para os indígenas, das quais se pode destacar a saúde, educação e moradia, estão arbitrariamente vinculadas ao reconhecimento legal dos territórios indígenas, o que faz com que a maioria deles fiquem excluídos desses direitos (BELLINGER e col., 2013, p. 92).

A atual Constituição Federal (1988) em momento algum ao longo do seu texto condiciona o ser indígena por estar ou não estar numa TI legalmente demarcada. Porém, a maior parte das políticas públicas existentes voltadas aos indígenas estão relacionadas a um território demarcado, como uma das consequências da ideia de que os indígenas precisam estar nas reservas/aldeias para terem sua identidade validada. Tal fato prejudica muito os indígenas que moram nos centros urbanos, pois acabam por negar-lhes o reconhecimento de sua identidade indígena e não possuem os mesmos direitos dos povos que vivem em TI's.

O interesse econômico determina a lógica do desenvolvimento urbano expresso na realidade das cidades brasileiras, onde a terra é uma mercadoria complexa que agrega valor de acordo com os investimentos públicos. Desta maneira, a apropriação e o uso do espaço dependem da condição fi-

nanceira de seus ocupantes, tornando nossas cidades o solo onde a segregação social, política e territorial se assentam e as desigualdades se naturalizam. Neste sentido, o Estatuto da Cidade, que é uma conquista da mobilização de diversos movimentos sociais, traz consigo a definição da função social da cidade e da propriedade e uma gama de instrumentos de intervenção no território que orientam para a construção de cidades justas e democráticas.

Mas embora o Estatuto da Cidade reconheça o Direito à Cidade a todos que moram em áreas urbanas, seus instrumentos devem ser implementados pelos municípios e não podem se estender às TI's por serem áreas federais. E, do outro lado, temos ainda poucas iniciativas no âmbito municipal que reconhecem as cidades como o lugar onde os indígenas podem desenvolver suas diversidades étnicas e culturais. Tais constatações nos levam a Lefebvre (2001) quando diz que a cidade é uma produção social e tem seus espaços e benefícios apropriados de forma desigual. Para os indígenas, essa apropriação desigual significou a negação do direito à cidade.

Nesse sentido, a cidade deve ser um lugar onde os indígenas não tenham sua identidade negada e onde não haja esvaziamento dos seus direitos, mas ao contrário, o local de construção política que pense o espaço urbano como um espaço legítimo dos povos indígenas. [...] Ser indígena no espaço urbano é passar por muitos enfrentamentos; sejam na garantia de seus direitos, tais quais os reconhecidos pela Constituição Federal e pela Convenção 169 da OIT; sejam na conquista da cidade como espaço legítimo para o exercício de seus saberes, práticas, no exercício de seu viver indígena.

O Direito Indígena e o Direito Indígena à Cidade devem ser direitos indissociáveis e efetivos para todas as etnias que vivem no contexto urbano. [...] O que fica claro é que diante da realidade vivenciada pelos povos indígenas no meio urbano, seja porque a História do Brasil a fez, seja por escolha desses povos em vivenciar essa realidade, os direitos e as garantias sociais indígenas só serão respeitados se lhes forem assegurados o acesso, a participação e o entender desses povos na elaboração de políticas públicas diferenciadas (Bellinger e col., 2013, p. 95-109).

E é aí que se encontra o desafio que está posto para arquitetos e urbanistas e outros profissionais que trabalham com a cidade e com a presença indígena nela: o de pensar, com a participação dos povos originários, políticas públicas "que revelem, e não dissolvam, os povos indígenas que vivem nas cidades na categoria de um 'indígena genérico'" (Bellinger e col., 2013, p. 109), na direção de fazer da cidade um local de afirmação indígena. Os indígenas, por meio de suas lutas, já obtiveram conquistas pontuais em diversos locais, como os citados acima e o caso dos Kaingang, Xokleng e Guarani de diversas aldeias que, juntos, conquistaram a Casa de Passagem em Florianópolis.

Mas mais que a conquista de territórios pontuais, ainda é preciso que o Estado os veja como membros de sua própria história e sociedade e, como tal, devem ser incluídos e respeitados com o reconhecimento de seus direitos e de sua autonomia, e não jogados ao cenário de desigualdades e exclusão social no espaço urbano (Figura 54).

4. O LUGAR: A CIDADE COMO LOCAL DE AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS



Figura 57: De norte a sul do país, reportagens relatam preconceito, desigualdade e exclusão socioespacial dos indígenas no meio urbano. Fonte: Elaboração própria a partir de reportagens em diversos jornais, 2020

Desta maneira, a proposta deste TCC é contribuir para pensar nessa realidade do contexto urbano, poder servir de instrumento contra a invisibilidade desses povos nas cidades - neste caso, através da fomentação do projeto da Casa de Passagem - e ajudar no debate sobre a importância de políticas públicas para os indígenas no centros urbanos, debate esse que, antes de qualquer coisa, deve priorizar a voz dos indígenas.

5. *REPERTÓRIO*

Para o desenvolvimento do projeto da Casa de Passagem foram estudados alguns projetos arquitetônicos contemporâneos relacionados à temática indígena e/ou vernacular em diversos lugares do Brasil e do mundo. O estudo destes projetos contribuiu em termos de soluções estruturais, de escolha dos materiais de acabamento e de elementos arquitetônicos vinculados à cultura indígena, pois a diversidade e heterogeneidade dos saberes indígenas inspiraram obras cheias de riqueza e aprendizados.

Estes projetos serão listados a seguir:

Escola Estadual Indígena Manoel Soares

Local: Aldeia Kaingang Morada do Coqueiro, município de Estrela, Rio Grande do Sul

Ano: 2016

Figura 58: Escola Estadual Indígena Manoel Soares.
Fonte: EcoAmazônia, 2020



A Escola atende estudantes do Ensino Fundamental e construtivamente baseia-se em módulos de planta circular com estrutura e fechamentos de madeira. A planta é conformada por uma arquibancada coberta com elementos da cultura indígena. A obra da escola foi realizada a partir do projeto apresentado pela Aldeia com a colaboração da 3ª Coordenadoria Regional de Educação e faz parte do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Kaingang em referência ao processo de licenciamento ambiental da duplicação da BR 386.

Espaço Cultural da Terra Indígena Ventarra

Local: município de Erebangó, Rio Grande do Sul

Ano: 2020



Figura 59: Espaço cultural e arquibancada sombreada.
Fonte: Comunidade Viaduto, 2020

Estudo arquitetônico desenvolvido pelo projeto de extensão da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – Campus Erechim: "Propostas arquitetônicas junto aos Kaingang", sob coordenação da professora Nauíra Zanin. Nota-se neste projeto a referência às casas semi-enterradas dos Kaingang. A proposta elaborada pelo projeto contempla uma casa subterrânea, um centro cultural, uma arquibancada sombreada e o paisagismo da área. Os ambientes possuem a presença do fogo de chão, a pedido da comunidade.

Sede do Instituto Socioambiental (ISA)

Local: município São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

Ano: 2006



Figura 60: ISA Manaus. Fonte: Brasil Arquitetura, 2006



Figura 61: Redário, pavimento de uso coletivo. Fonte: Brasil Arquitetura, 2006

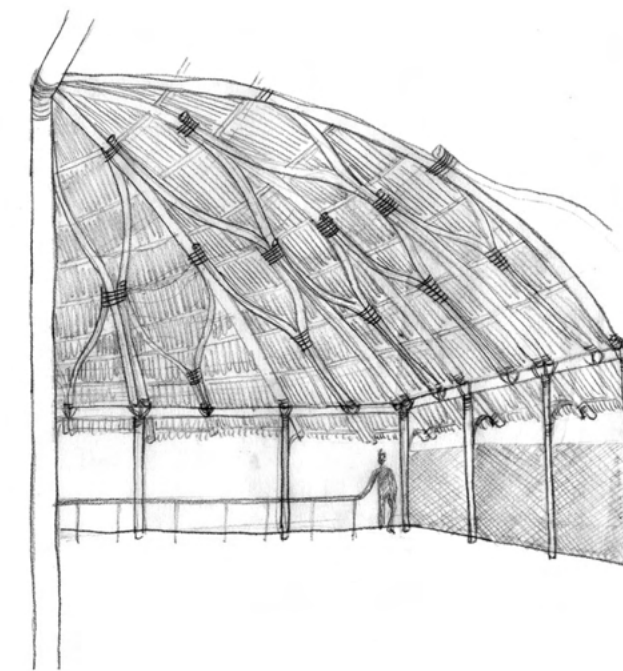


Figura 62: Croqui da estrutura da cobertura. Fonte: Brasil Arquitetura, 2006

O projeto do escritório Brasil Arquitetura localiza-se nas margens do Rio Negro, em uma cidade de cerca de 20.000 habitantes, de maioria indígena, pertencentes a 30 etnias.

Houve um esforço de, ao contrário do que foi comum ao longo da história da urbanização do nosso país, construir sem dar as costas ao rio, tornando o edifício aberto à cidade, como um grande e coletivo equipamento público, onde o último pavimento é um espaço de convivência com um redário e uma cozinha coletiva. O edifício é um cubo de alvenaria tradicional com uma pele de madeira para proteger a estrutura das chuvas e ventos comuns do Amazonas, essa pele também conforma balcões e varandas. A cobertura é de palha piaçava, material comum da região, proporcionando conforto térmico e assemelhando-se a uma maloca indígena.

Núcleo de Estudos Tecnoíndia

Local: município Cuiabá, Mato Grosso.

Ano: 2006



Figura 63: Núcleo de Estudos Tecnoíndia. Fonte: Portocarrero, 2010

O espaço para o grupo de pesquisa Tecnoíndia da Universidade Federal do Mato Grosso foi idealizado pelo arquiteto e professor coordenador Portocarrero. O projeto foi pensado a partir da casa indígena comum à região com adaptações para se adequar ao meio urbano. A planta é livre, a forma traz uma pureza e uma forte relação com a estrutura metálica. A telha é termoacústica e os revestimentos são de treliçados de madeira e vidro.

Moradias Infantis para a Escola Canuanã

Local: município Formoso do Araguaia, Tocantins.

Ano: 2017



Figura 64: Moradias Infantis. Fonte: ArchDaily, 2017



Figura 65: Detalhes de elementos arquitetônicos.
Fonte: ArchDaily, 2017



Figura 66: Pátio interno. Fonte: ArchDaily, 2017

O projeto do escritório Aleph Zero buscou incentivar a cultura indígena através dos seus saberes e a partir das técnicas construtivas locais. Junto a isso, está a construção da ideia de pertencimento, necessária a crianças em desenvolvimento escolar. O edifício organiza-se em duas vilas, uma masculina e uma feminina, como já acontecia anteriormente. Além dos dormitórios, o projeto contempla espaços de convívio como sala de TV, espaço para leitura, varandas, pátios, redários, entre outros. Todos estes espaços foram pensados junto com as crianças, professores e aldeias indígenas mais próximas. A estrutura é de madeira laminada colada e foram utilizados tijolos de adobe e palha trançada para os revestimentos.

Protótipo para Habitação Social

Local: município Cuetzalan del Progreso, México.

Ano: 2017

Figura 67: Protótipo para habitação social.
Fonte: Sustentarqui, 2018





Figura 68: Esquadrias de bambu. Fonte: Sustentarqui, 2018



Figura 69: Composição da fachada a partir dos materiais construtivos. Fonte: Sustentarqui, 2018

O escritório de arquitetura comunitário, Comunal Taller de Arquitectura, projetou, em

uma cidade rural do México, junto ao povo Nahuas, um protótipo de moradia social usando estrutura pré-fabricada e bambu. A proposta é que este protótipo possa ser replicado pelos moradores em construções de duração de uma semana. As paredes são feitas de painéis de bambu revestidos com um tecido local utilizado para ensacar café, com a argamassa em cima, apoiadas em tijolos de concreto. As treliças e vigas de bambu ficam expostas acima das paredes e seguram o telhado, que foi feito com uma lâmina fabricada com alumínio reciclado, garantindo uma temperatura constante dentro da casa. As janelas e portas também são feitas com treliçado de bambu. Algumas paredes possuem revestimento de tijolos comendo desenhos que ajudam na ventilação natural e permitem que a fumaça do fogo se desloque para fora.

Centro Comunitário Pani

Local: Rajarhat, Bangladesh.

Ano: 2014



Figura 70: Centro Comunitário Pani. Fonte: ArchDaily, 2015



Figura 71: Elementos de bambu e a cor amarela em evidência.
Fonte: ArchDaily, 2015

todas as idades. O ponto de partida era construir um edifício educativo utilizando os materiais e técnicas construtivas locais: bambu, tijolos moldados à mão, madeira de mangueiras, aço, argamassa local e painéis ondulados reciclados. O projeto consiste em dois volumes e uma cobertura em forma de U com estrutura de bambu. Além de espaços de uso coletivo da comunidade, conta também com salas de aula e banheiros. A altura da cobertura, que está acima da altura dos volumes construídos, ajuda a diminuir a temperatura interna. As cores preta e cinza foram escolhidas para remeter às cores da terra, enquanto a cor amarela da pintura de algumas paredes foi escolhida para remeter às flores da mostarda, típica no país.



Figura 72:
Elementos arquitetônicos se tornam brinquedos.
Fonte: ArchDaily, 2015

O projeto do Schilder Scholte Architects, a partir da ideia do compartilhamento de conhecimentos, serve como um Centro Comunitário para



6. *A PROPOSTA*

Todo verão, indígenas Kaingang, Guarani e Xokleng se deslocam de aldeias de toda Santa Catarina e estados próximos para vender artesanato em Florianópolis e no litoral catarinense. Como comentado anteriormente, se abrigam no TISAC, um terminal de ônibus desativado sem a estrutura mínima para recebê-los com dignidade. Pensando na cidade como local legítimo dos indígenas, desenvolveu-se neste TCC uma proposta de projeto para a Casa de Passagem, edificação de caráter público que serve como abrigo para os indígenas de diferentes localidades e etnias no verão e que no restante do ano poderia servir para abrigar estudantes indígenas também de diversas etnias da Universidade Federal de Santa Catarina que não tem moradia em Florianópolis, além de ter espaço para seus familiares e lideranças.

A construção de uma Casa de Passagem em Florianópolis é muito importante diante do caráter regional que este projeto adquire por se localizar na capital do estado e geograficamente no meio do litoral. Isto permite abrigar indígenas que vierem de qualquer lugar de Santa Catarina e outros estados das proximidades, além de permitir que se locomovam para vender artesanato em outras cidades litorâneas, como Balneário Camboriú (onde já é comum a venda de artesanato indígena), e voltem para pernoitar.

Para o desenvolvimento do projeto, foram realizadas cinco conversas com os indígenas que se abrigaram no TISAC de novembro de 2019 a fevereiro de 2020. Uma destas conversas de 2019 foi sucedida por um ato construído coletivamente no

centro da cidade pela Casa de Passagem e contra a violência com que os indígenas estavam sendo recebidos (Figuras 73, 74 e 75).



Figuras 73 e 74: Ato pela Casa de Passagem. Fonte: Acervo pessoal, 2019



Figura 75: Ato pela Casa de Passagem.
Fonte: Acervo pessoal, 2019

Nessas conversas pude ouvir o relato das lideranças Kaingang e Guarani sobre o histórico da luta indígena em Florianópolis, sobre o que esperavam de uma Casa de Passagem em termos de programa, sobre a necessidade de um depósito no centro para o artesanato e sobre formas de garantir a habitabilidade (principalmente no que tange a medidas de segurança e banheiros) provisória no TISAC. Também ficou evidente a heterogeneidade entre as etnias indígenas e mesmo entre as aldeias de uma mesma etnia: a relação dos indígenas no TISAC é permeada de conflitos e contradições que este projeto da Casa de Passagem tentou mediar para que todos possam usufruí-lo.

Infelizmente, em março de 2020 a pandemia de Covid-19 chegou ao Brasil e houveram dificuldades em dar continuidade a essas conversas. O processo participativo limitou-se a utilizar as infor-

informações coletadas nas conversas e o repertório espacial e arquitetônico adquirido nos quatro anos de trabalho com os estudantes indígenas da UFSC. Para que este projeto se efetive enquanto instrumento de luta para os indígenas, está sendo preparada uma oficina de apresentação e debate do projeto para fevereiro de 2021 com os indígenas que estiverem presentes no TISAC.

6.1 A Escolha do Local

A ideia inicial deste TCC era desenhar uma outra Casa de Passagem, pensando em lugares mais adequados em Florianópolis, preferencialmente no centro. No entanto, após muita luta, os indígenas conquistaram da Prefeitura Municipal de Florianópolis - porém sem deixar de ainda encarar enfrentamentos com tal instituição - o terreno para a Casa de Passagem, cedido pela União e localizado no Aterro Sul. Pensar, neste trabalho, em uma Casa de Passagem em outro lugar poderia criar uma expectativa na população indígena sobre algo ideal aquém do que eles terão, uma vez que na realidade ficarão com o mesmo projeto no mesmo lugar.

Mediar o conflito entre o "ideal" (materiais ideais, localização ideal, ocupação do espaço ideal, etc.) e o "real" (materiais de custeamento possível pela prefeitura, localização cedida pela prefeitura, entre outros fatores) permeou todo o desenvolvimento deste projeto. Enquanto trabalho acadêmico talvez fosse mais interessante projetar do início, em um lugar com melhores condições climáticas e estruturais, e não em uma quadra superdimensionada de

terra criada, abandonada e que serve de obstáculo para a relação do bairro com o mar como é o aterro. Mas a cidade não é um papel em branco - vê-la desta forma, inclusive, iria contra toda a argumentação feita até aqui. A cidade tem história, tem agentes, personagens, limites e condicionantes. Decidiu-se, então, contribuir complementando e aprofundando o projeto apresentado pela Prefeitura, transformando, através da participação dos indígenas, este projeto no melhor que se poderia fazer coletivamente, adicionando a construção da praça e das Ocas - espaços de convivência e de realizações espirituais.

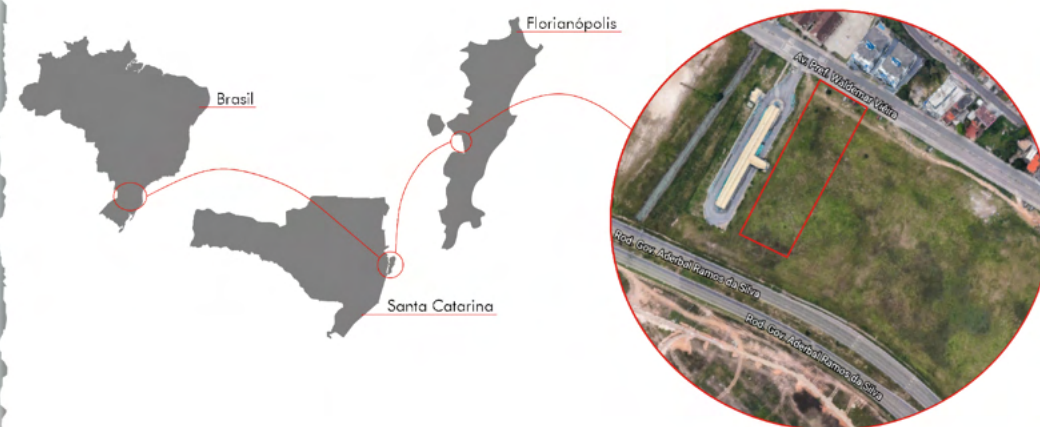
6.2 O Bairro Saco dos Limões

O terreno conquistado com uma intensa luta dos indígenas no Aterro Sul localiza-se ao lado do TISAC, no bairro Saco dos Limões, entre a Via Expressa Sul (Rodovia Gov. Aderbal Ramos da Silva) e a Avenida Pref. Waldemar Vieira (Figura 76). O bairro localiza-se entre o Maciço do Morro da Cruz e o Maciço da Costeira, a sudeste do centro de Florianópolis, tendo como vizinhos os bairros Pantanal, Carvoeira, José Mendes e Costeira do Pirajubaé, onde há indícios da presença originária indígena.

A área é cercada por uma topografia acidentada que influencia nas correntes de vento e na temperatura local. Possui um rio bastante poluído com resíduos residenciais e se distanciou da sua relação com o mar depois que o aterro foi construído. O aterro diferencia-se bastante da área ocupada e do topo de morro por ser uma parte plana, composta por areia coberta de gramado, rente ao mar.

Pode-se concluir, através de análises feitas nas disciplinas de Urbanismo ao longo do curso, que Saco dos Limões é um bairro predominantemente residencial, consolidando-se desta forma na década de 1940, com a implantação da Vila Operária. Nas últimas décadas, o bairro tem crescido rapidamente, recebendo novos edifícios e entrando em processo de verticalização, principalmente em razão da presença da Universidade Federal de Santa Catarina nas proximidades, da expansão do Aeroporto Internacional Hercílio Luz, das obras do aterro, da construção da Via Expressa Sul e do túnel que liga o bairro ao centro.

Figura 76: Esquema de localização da área de estudo. Fonte: Elaboração própria com fotos do acervo pessoal e do acervo Panoramio, 2020



6.3 Relação com a Cidade

Ter conexão, mesmo que não diretamente, com o centro da cidade - principal local onde os indígenas vendem artesanato e onde podem pegar ônibus no TICEN para vender nas praias - e com lugares como a UFSC é de bastante importância para a Casa de Passagem, pois o movimento é uma das características espaciais dos povos indígenas que a utilizarão e estabelecer essas relações para conseguir vender o artesanato é essencial. Há um ponto de ônibus quase em frente ao TISAC (na frente do terreno da Casa de Passagem) e é indispensável para a circulação dos indígenas que a Prefeitura Municipal de Florianópolis volte com a gratuidade das passagens de ônibus para eles, direito que já havia sido conquistado mas que foi cortado pela atual gestão.

O terreno fica a 4km do TICEN: cerca de 50 minutos a pé (Figura 77) dando a volta pelo Morro José Mendes, também 50 minutos de ônibus (Figura 78) pelo mesmo trajeto e 7 minutos de carro pelo túnel. Para a UFSC, a distância é de 2,5km: cerca de 30 minutos a pé (Figura 79) tanto pelo Morro da Carvoeira quanto pelo Pantanal, também 30 minutos de ônibus (Figura 80) pela Carvoeira e 5 minutos de carro. O tempo necessário para percorrer essas distâncias pelos diferentes modais evidencia como o ideal de cidade que resultou no aterro e impera em Florianópolis há décadas é pensado para os carros particulares e não para as pessoas e, conseqüentemente, também não para o transporte público.

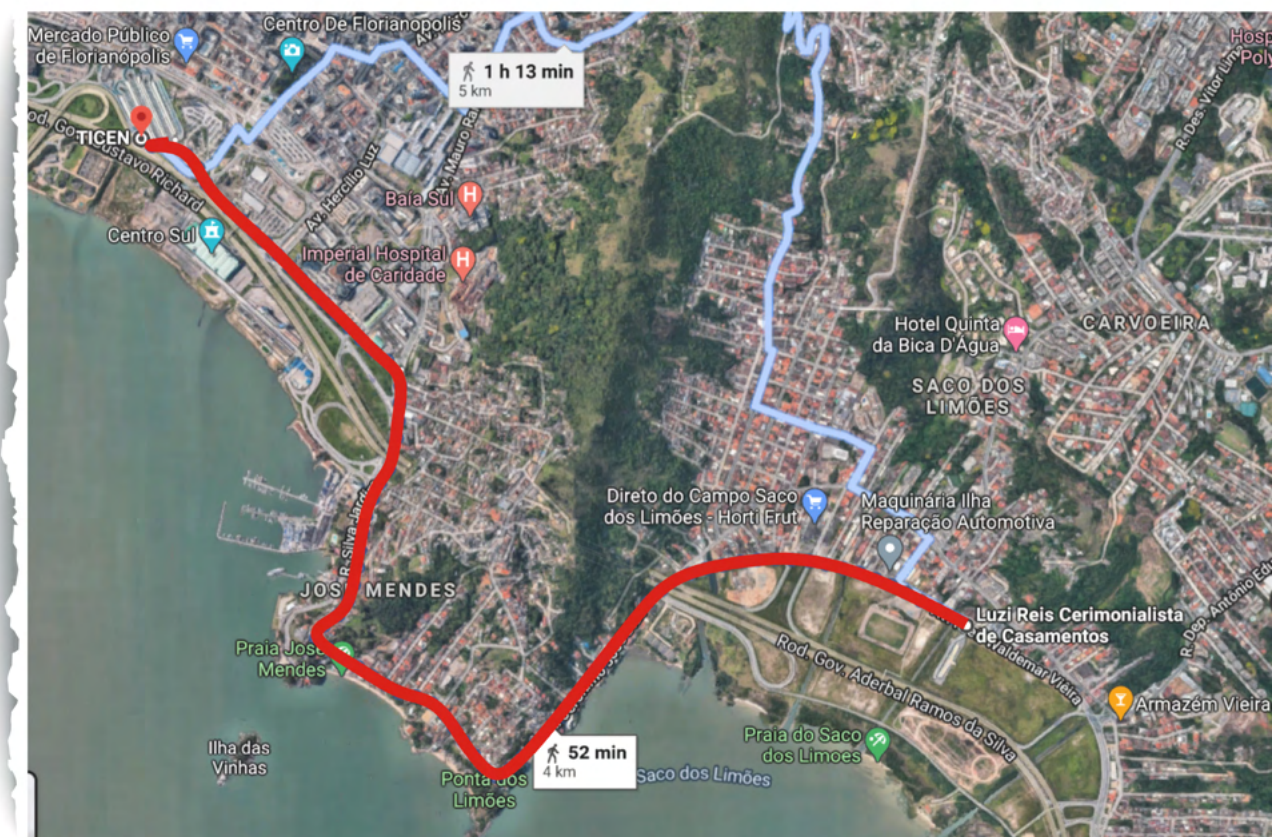


Figura 77: Trajeto a pé para o centro. Fonte: Google, 2020

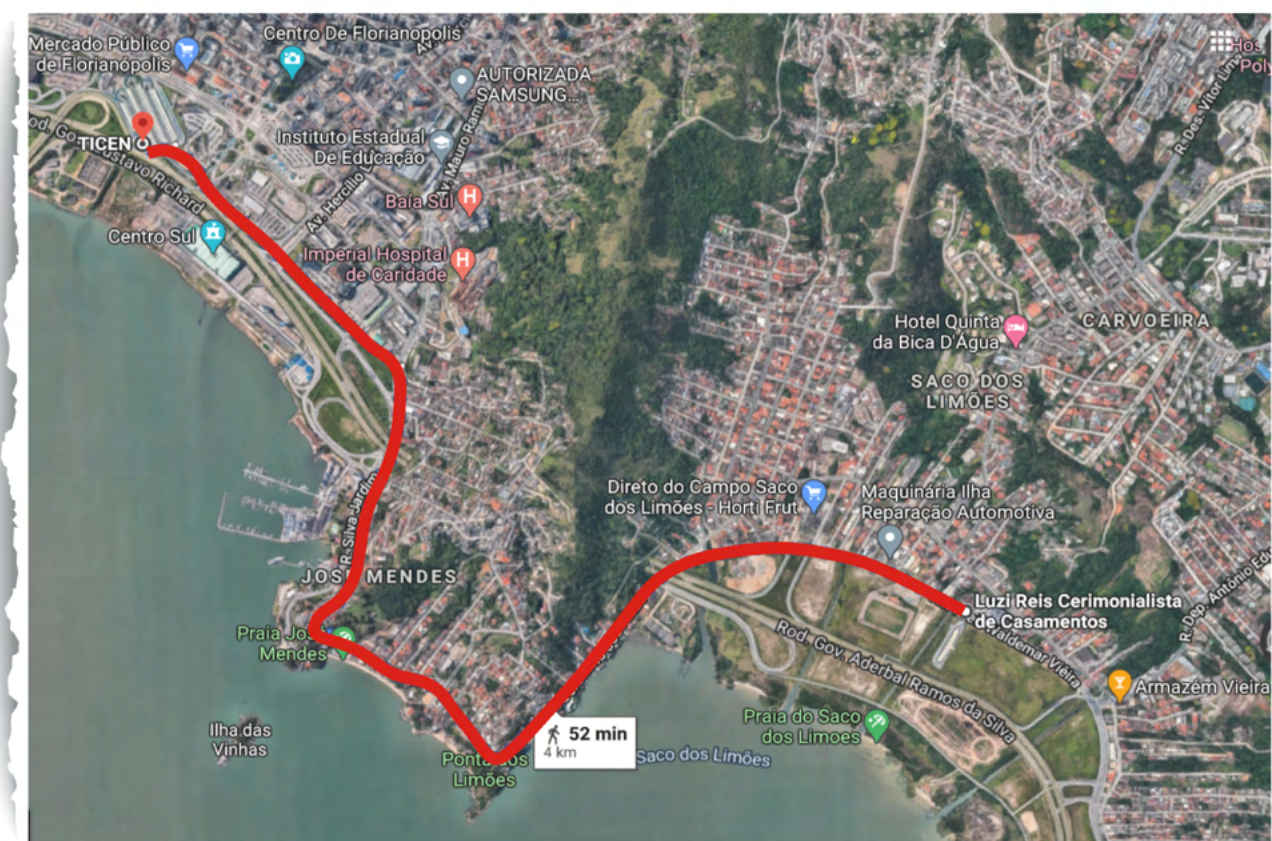


Figura 78: Trajeto de ônibus para o centro. Fonte: Google, 2020

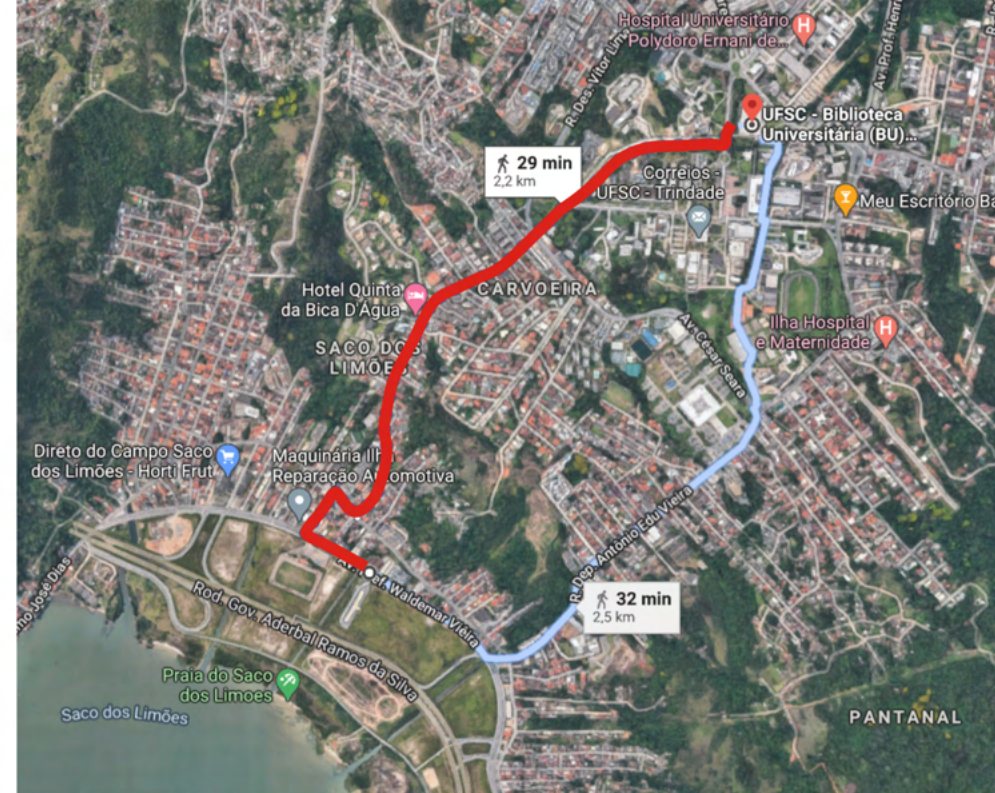


Figura 79: Trajeto a pé para a UFSC. Fonte: Google, 2020

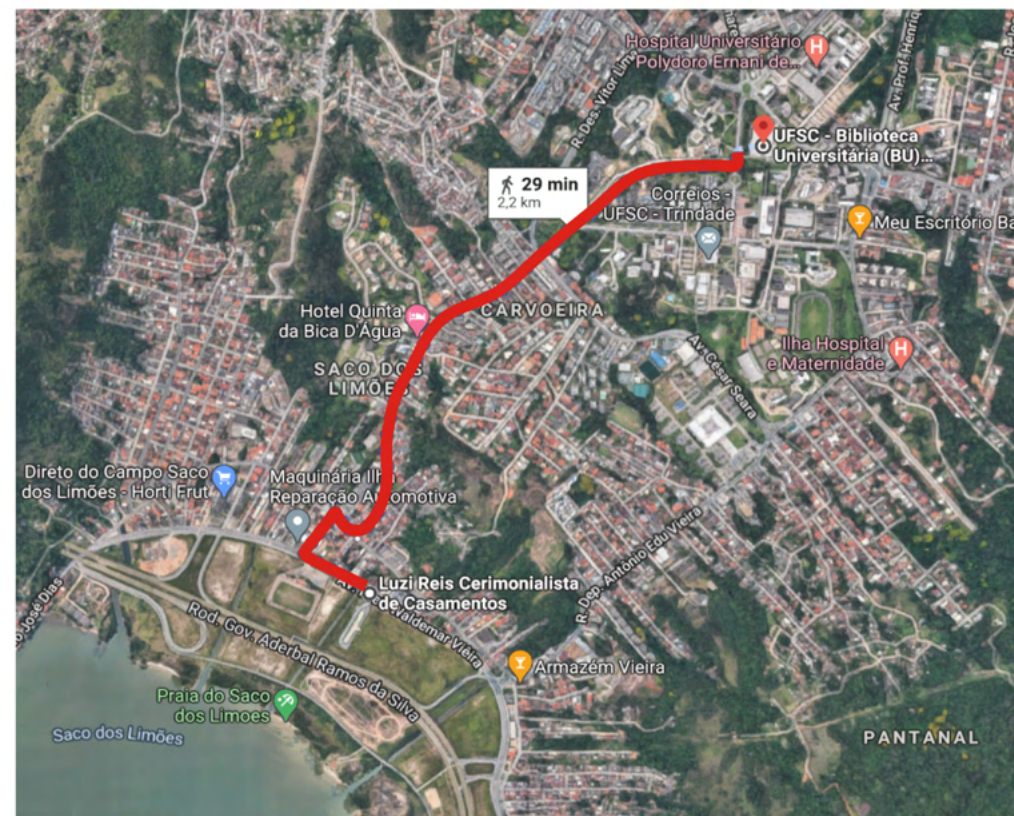


Figura 80: Trajeto de ônibus para a UFSC. Fonte: Google, 2020

No bairro Saco dos Limões, as áreas de comércio concentram-se principalmente junto às vias centrais – Avenida Prefeito Waldemar Vieira e Rua João Motta Espezim – e concentram comércios de pequeno porte, voltados a atender a população local, como oficinas automotivas, lanchonetes, bares, mercados, academias e postos de gasolina. É bem estruturado em relação a escolas e postos de saúde, mas carece de áreas públicas qualificadas. Isto porque, apesar do imenso potencial de apropriação oferecido com o Aterro Sul, este se encontra em alto nível de subutilização. Com a falta de um planejamento global, o aterro possui, em uma área de aproximadamente 800 mil m², apenas um trecho de ciclovia; um campo de futebol junto a um pequeno centro comunitário; um terminal de ônibus (TISAC) desativado; algumas passarelas para pedestres em condições precárias e barracões para o estoque de barcos e materiais de pesca (Figura 81). Diante destes fatores, demonstra-se ainda mais necessário que o espaço subutilizado do aterro sirva para atender demandas coletivas e de caráter público.



Figura 81: Mapa equipamentos comunitários presentes no aterro. Fonte: Elaboração própria a partir de imagem do Google, 2020

O fato da Casa de Passagem estar localizada no bairro Saco dos Limões não apaga a necessidade de espaços de apoio aos indígenas no centro da cidade, ao contrário, reforça a necessidade da continuidade da luta para que a presença indígena em centros urbanos seja legitimada. Uma possibilidade interessante seria ocupar terrenos vazios nas proximidades da poligonal de tombamento, transformando-os em um local de convivência intercultural, gerando conhecimento acerca das culturas não hegemônicas e evidenciando outros lados da nossa história através da arquitetura. Ao lado da Escadaria do Rosário, ponto que tornou-se nos últimos anos local de resistência na cidade, há um terreno que poderia ser utilizado para este espaço (Figura 82), podendo contemplar também em seu programa um depósito para o artesanato, espaço para as crianças e banheiros.



Figura 82: Terreno vazio ao lado da Escadaria do Rosário e proposta de programa. Fonte: Elaboração própria, 2020

Térreo - Área de exposição de arte e artesanato /área de convivência

2º pavimento - Depósito

3º pavimento - Cozinha/Banheiros

4º pavimento - Espaço para crianças

6.4 Conexão do Projeto com o Entorno

A relação dos indígenas com os moradores do bairro é marcada por conflitos incentivados por atores do setor privado externos à essa relação. Estes conflitos também se alimentam do desconhecimento dos não-indígenas acerca da cultura indígena. O espaço do aterro é um espaço essencialmente público, marcado como AVL (Área Verde de Lazer) no zoneamento, ou seja, deve contemplar as necessidades de toda a população e o desenvolvimento deste projeto objetivou este horizonte (Figura 83).



Figura 83: Implantação do projeto com o entorno do aterro. Fonte: Elaboração própria, 2020

Embora as AVL's no atual Plano Diretor de Florianópolis permitam apenas a construção de equipamentos de apoio ao lazer ao ar livre (playgrounds, sanitários, vestiários, quiosques, etc.), é importante estimular a discussão para que uma grande área pública como o aterro receba um equipamento do porte de uma Casa de Passagem que contemple demandas públicas. Por este motivo, foi criada uma praça (Figura 84) com elementos interculturais para o bairro e para a cidade como forma de conexão e de convívio entre diferentes culturas para mediar os conflitos e diminuir as barreiras, marcando uma transição cultural entre os mundos.



Figura 84: Elementos da praça. Fonte: Elaboração própria, 2020

Essa praça é acessada de carro, de ônibus e a pé pela Avenida Prof. Waldemar Vieira, onde duas faixas de segurança foram substituídas

por duas faixas elevadas (Figura 85) para diminuir a velocidade dos carros no trecho na frente da Casa de Passagem e do TISAC, uma vez que são recorrentes relatos de crianças indígenas e não-indígenas atropeladas na área. Além disso, a faixa elevada também torna a entrada da praça acessível para pessoas com deficiência física.



Figura 85: Faixa elevada para diminuir a velocidade dos carros na área e a insegurança com as crianças. Fonte: Elaboração própria, 2020

A praça conecta a entrada da Casa de Passagem com a entrada do TISAC. E para este último, foram estabelecidas diretrizes para transformá-lo em um Centro Cultural (Figura 86) com lanchonete (a partir da própria estrutura de lanchonete remanescente do Terminal). Além disso, aproveitando a altura do TISAC (cerca de 7 metros), se utilizar quando necessário do possível pé direito duplo para construir a sede do Centro Comunitário/Associação

de Moradores do Saco dos Limões, auditório com parte do foyer a céu aberto conformado por um caminho de árvores e mobiliário que adentra o espaço do TISAC, salas de dança, música e sala para oficinas diversas e ainda um espaço para exposição e venda do artesanato indígena, com acesso para a Casa de Passagem. Neste Centro Cultural, quem tem entrada com rampa acessível, diferentes culturas poderiam trocar saberes, aprender, quebrar obstáculos, conviver e se enriquecer. Do conflito surgem novas ideias quando há diálogo.

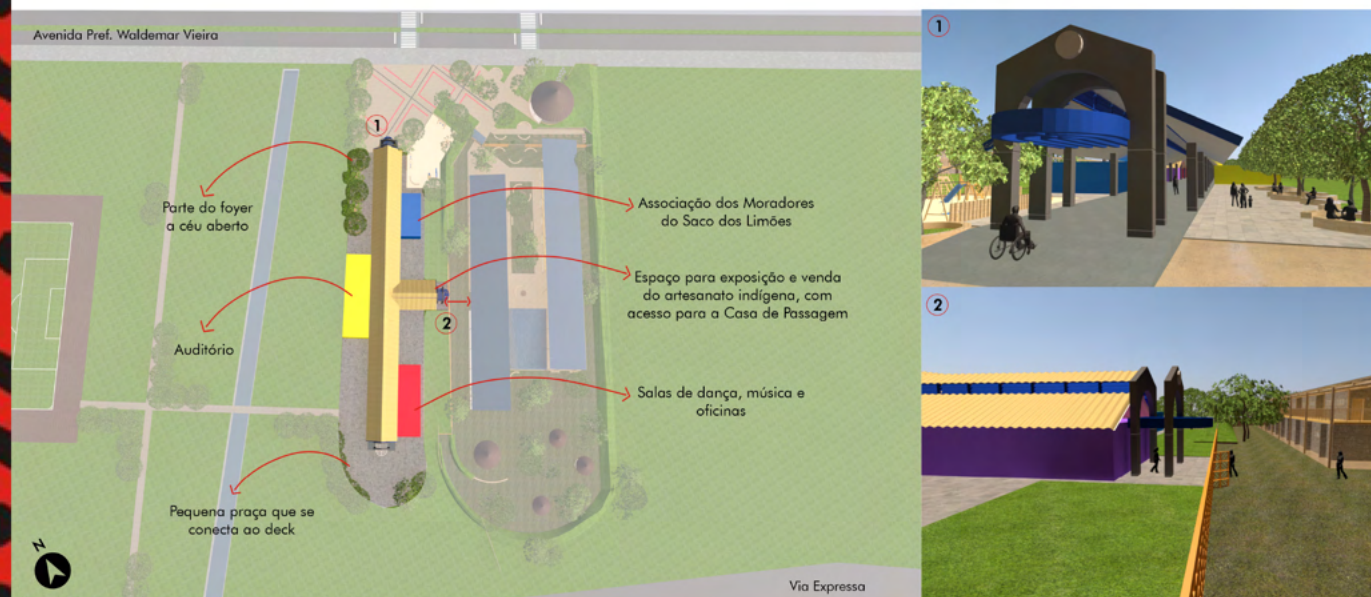


Figura 86: Diretrizes para um Centro Cultural no TISAC.
Fonte: Elaboração própria, 2020

No TISAC também terão espaços de lazer e descanso que conectam através de um deck (Figura 87) em cima do córrego este equipamento ao campo de futebol já existente, criando ligações entre os espaços públicos. Considerando que o aterro conforma superquadras, fruto de uma política urbana que prioriza os automóveis e não o pedestre, resultan-

do em uma grande distância de uma calçada à outra, considere importante não apenas conectar os equipamentos comunitários entre si, mas também cortar a quadra do aterro e ligar a Avenida Prof. Waldemar Vieira à passarela já existente da Via Expressa, criando um caminho mais agradável para substituir a trilha informal que existe atualmente.

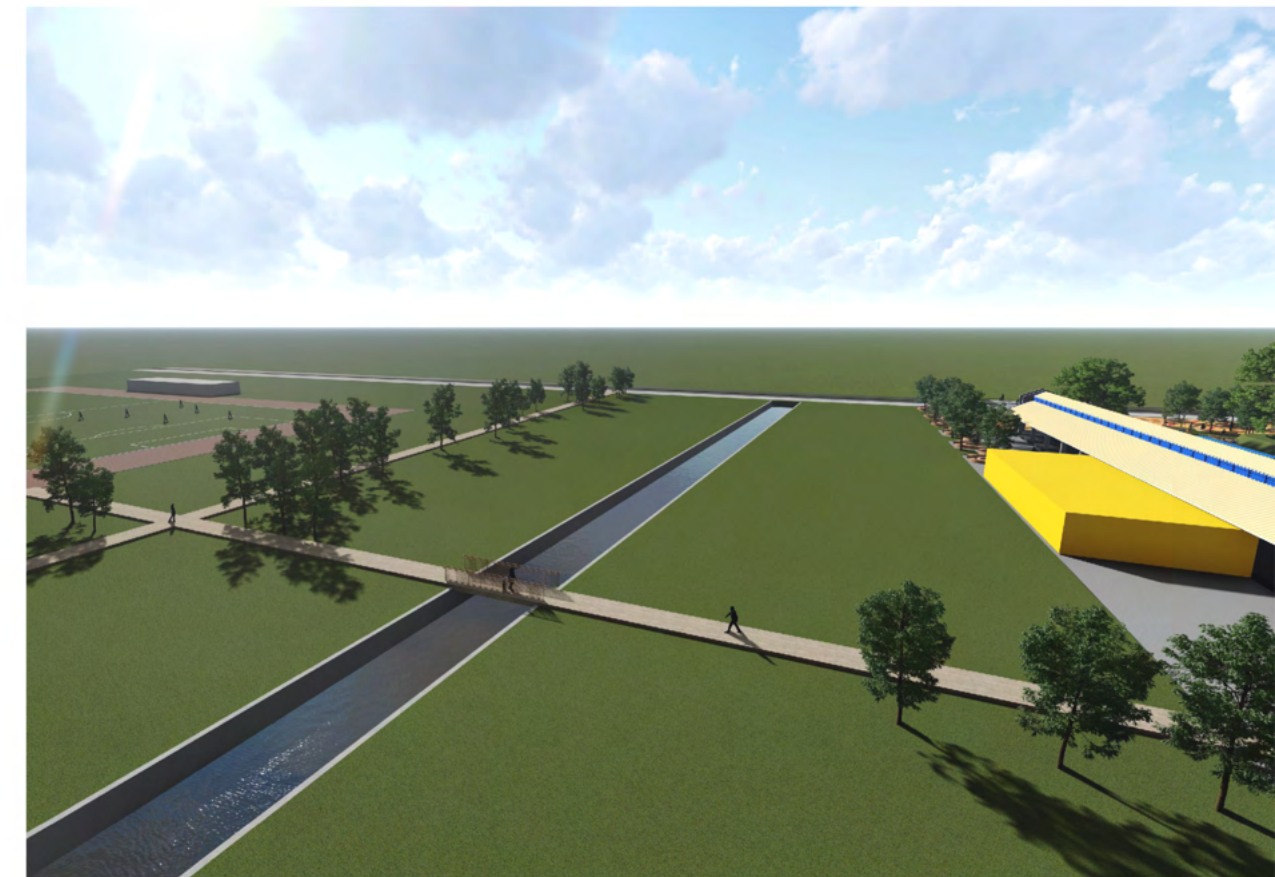


Figura 87: Deck que liga a Avenida à passarela da Via Expressa e o TISAC ao campo de futebol. Fonte: Elaboração própria, 2020

O piso da praça é de saibro (terra batida), aproveitando que o terreno é plano, para remeter a ligação com a terra. No piso foram replicados em tons preto e vermelho (cores tradicionais) grafismos indígenas que conformam um grande es-

ção de uso livre (Figura 88), que pode ser utilizado para a venda de artesanato tanto no chão quanto em pequenas estruturas de barraca de venda. Longe das ruas movimentadas, há entre o talude com declive - que pode virar brinquedo - e o TISAC - de onde os adultos podem supervisionar sem a necessidade de cercado - um parquinho para as crianças (Figura 89) brincarem juntas, independente de sua origem e cultura.



Figura 88: Espaço aberto da praça onde podem ocorrer venda de artesanato e exposições. Fonte: Elaboração própria, 2020



Figura 89: Parquinho para as crianças brincarem juntas. Fonte: Elaboração própria, 2020

Na praça também está localizada uma Oca (Figura 90) onde, complementar ao uso do TISAC, podem acontecer eventos culturais e, dependendo da vontade das etnias indígenas, até espirituais, abertas à comunidade. Esta edificação tem a cobertura de piaçava, como as Ocas tradicionais, e uma arquibancada no seu interior em torno de um espaço para fogo de chão. Está semi enterrada no talude que circunda todo o projeto, conferindo um espaço íntimo, pertencente à terra, com fechamentos de madeira em frequências e alturas diferentes, ao passo que também se abre para os caminhos que levam até ela.



Figura 90: Oca para eventos abertos à comunidade. Fonte: Elaboração própria, 2020

Os canteiros da praça são de grama, e as árvores são de espécies da Mata Atlântica e frutíferas (como o araçá), plantadas de acordo com a preferência dos indígenas. Tem ainda espaço para composteiras e hortas comunitárias (Figura 91), cuidadas e gerenciadas pelos indígenas e demais moradores do bairro.



Figura 91: Horta e composteira comunitárias.
Fonte: Elaboração própria, 2020

6.5 A Casa de Passagem

Atravessando a praça, chega-se na Casa de Passagem propriamente dita, cujo projeto foi resultado da tentativa de mediar diversas variáveis e conflitos que permeiam todo o contexto em que está inserido. Entre estas variáveis e conflitos, está o desafio de conceber um projeto com características contemporâneas para no mínimo três diferentes etnias indígenas (Guarani, Xokleng e Kaingang) conviverem no mesmo espaço, uma vez que cada etnia tem sua cultura, sua língua, sua forma de organizar-se, de exercer sua espiritualidade e de relacionar-se com outras etnias e com não indígenas.

Outra dificuldade foi mediar o conflito entre o ideal acadêmico de projeto arquitetônico e a realidade de prédios institucionais, acentuado pela existência de poucas referências de Casa de Passagem Indígena. De exemplos no Brasil, foram encontradas informações de projeto construído apenas da Casa de Passagem de Curitiba (Figura 92), inaugurada em 2015, que tornou a cidade a primeira capital brasileira com espaço de acolhimento para os indígenas. Infelizmente, são poucas informações disponíveis e a edificação encontra-se fechada desde março de 2020. Observa-se que é uma edificação institucional comum, aparentemente de estrutura pré-moldada, com colchões distribuídos em forma circular no chão dos quartos.



Figura 92: Casa de Passagem de Curitiba.
Fonte: Ministério Público do Paraná, 2015

Além disso, a própria população do projeto aqui desenvolvido também é sempre variável, uma vez que, de forma geral, para os indígenas as fronteiras geográficas como conhecemos não existem: o movimento permeia sua existência. Assim, a

quantidade de pessoas na Casa de Passagem vai variar diariamente. De todo modo, a edificação foi feita para abrigar de 300 a 400 indígenas (cerca de 100 famílias), que as lideranças presentes no TISAC disseram ser a demanda em uma das conversas estabelecidas.

Diante dessas dificuldades, conflitos, desafios e da possibilidade de estar em constante transformação, este projeto da Casa de Passagem também me transformou. Nas palavras da autora Dill (2016), mesmo que não se consiga ter o entendimento total dessas relações complexas, o esforço de compreender as diferenças para depois intervir por si só revela a tentativa de trilhar o caminho na direção do equilíbrio e reciprocidade. Arquitetura, urbanismo, cultura, sociedade, política, filosofia e estética, neste projeto, tentam se fundir em uma mesma estrutura, onde as possibilidades de interpretação e apropriação do espaço são contraditórias e variáveis, como o mundo em que habitamos.

O terreno onde se encontra a Casa de Passagem contabiliza cerca de 6.000m²: 48m de testada e 125m de profundidade. Apesar de ser uma edificação com financiamento público, o ideal é que os indígenas gestionem o espaço, através de comissões como já fazem no TISAC, garantindo assim a autonomia e o protagonismo indígena no espaço que é seu por direito. Segundo Dill (2016), quando se trabalha com grupos culturais específicos, o projeto expressa inevitavelmente intenções sociais, políticas, culturais ou ambientais e por isso é fundamental que a comunidade usuária da edificação seja agente ativo na elaboração do projeto e na sua ocupação.

O projeto da Casa de Passagem foi pensado pelo uso hegemônico dos indígenas e para permitir a apropriação do entorno (Figura 93), tornando parte das fronteiras visual e fisicamente permeáveis. Foi cercado por um talude de espessuras e alturas diferentes, para atribuir movimento ao conjunto e dar uma certa proteção considerando os ataques violentos que os indígenas já sofreram no TISAC. Esse talude poderia ser composto pela terra cavada em torno dele, sem precisar adquirir muito mais terra e encarecer a obra, e serviria como um elemento agregador, podendo até virar brinquedo ou banco, sem a necessidade de se tornar um obstáculo intransponível.

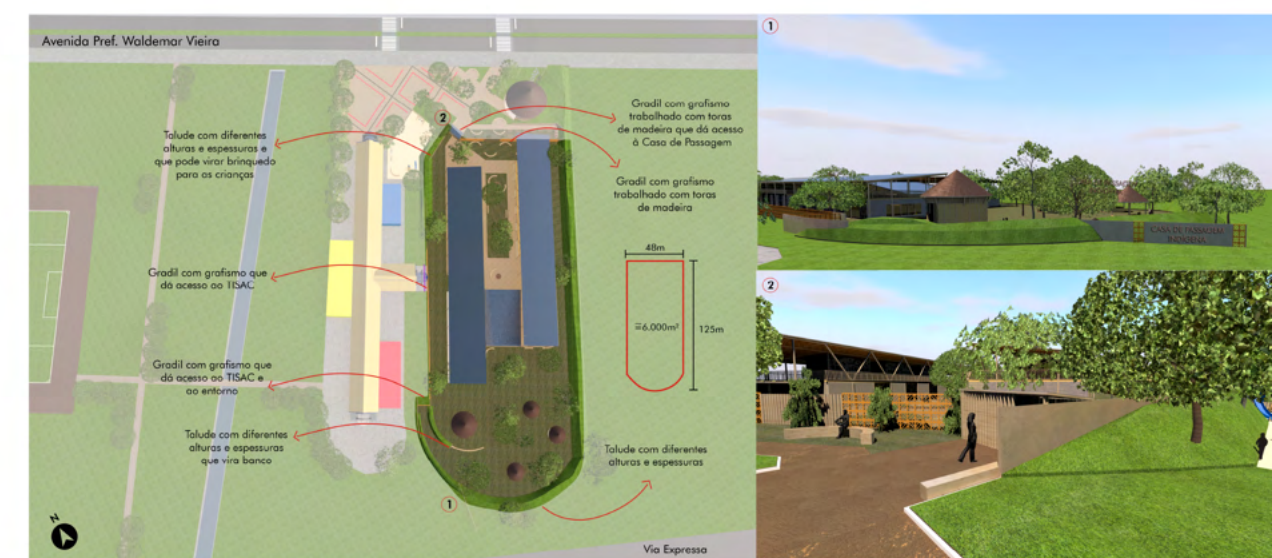


Figura 93: Possibilidades de apropriação do entorno e taludes.
Fonte: Elaboração própria, 2020

O talude contribui, mesmo que psicologicamente, para o controle acústico dos barulhos e velocidade da Via Expressa, ao mesmo tempo em que sua estrutura de suporte serve de letreiro, avisando a

todos que passam pela região que ali está a Casa de Passagem. Junto ao talude, há um gradil com grafismos indígenas que reitera a importância de existir um controle de entrada na Casa de Passagem para a segurança dos indígenas ao passo que permite a passagem e deixa todo o projeto visualmente permeável, para evitar que transformem-no em um lugar de exclusão em vez de agregação.

A implantação do projeto (Figura 94) começa com um espaço de complementação da praça, espaço este que em partes está coberto e tem um pergolado de madeira para travar/contraventar os pilares da cobertura (Figura 95). Este lugar é acessado diretamente por uma das diagonais marcadas na praça e indiretamente por todas as outras. A escolha de desenhá-lo na entrada foi para, sem se conformar como um obstáculo, marcar uma sutil transição entre os diferentes mundos.



Figura 94: Esquema de implantação do projeto.
Fonte: Elaboração própria, 2020



Figura 95: Espaço de transição com pergolado e espaço central de convivência. Fonte: Elaboração própria, 2020

A edificação da Casa de Passagem tem a forma de "U", seguindo o formato tradicional das aldeias indígenas. No centro desta forma há um espaço de convivência e integração entre os blocos, com bancos, rede e um espaço para o fogo de chão. Também há, ainda no centro do "U" e a céu aberto, um outro espaço para o fogo de chão (Figura 96), próximo da cozinha e complementar ao refeitório. O fogo é um elemento de bastante importância para as etnias Guarani, Kaingang e Xokleng. Junto do artesanato de subsistência e da noção de coletivo em detrimento do individualismo, o fogo é um dos elementos que reforça os laços da comunidade com o espaço da aldeia.

Figura 96: Espaço do fogo integrado ao refeitório.
Fonte: Elaboração própria, 2020



A Casa de Passagem (Figura 97) está localizada mais ou menos no centro da quadra do aterro, sobre um piso de cimento queimado com pigmentação terrosa. Adentrando o projeto, é composta por dois blocos independentes de dormitórios (Figura 98) com planta livre, onde podem ser alocadas barracas, colchões e/ou redes dispostas da forma que os indígenas considerarem conveniente. Os dormitórios têm divisórias móveis caso os ocupantes sintam a necessidade de dividir o espaço entre etnias (ou a partir de quaisquer outros parâmetros) e encontram-se no centro do terreno, pois é o lugar mais silencioso e afastado do público. Nas fachadas voltadas para a circulação principal da Casa de Passagem, as entradas desses blocos são protegidas por cobogós, para conferir mais privacidade.

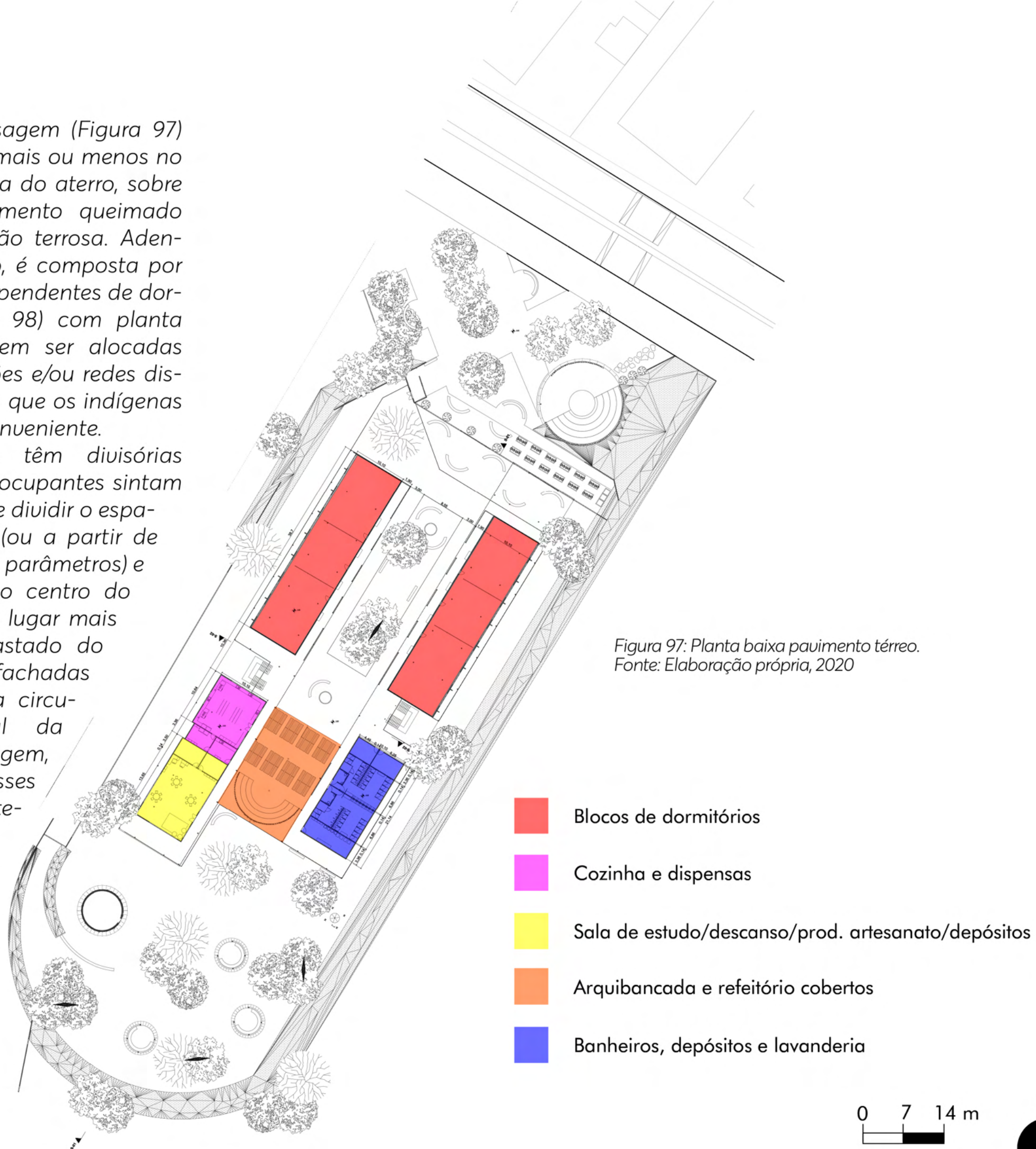


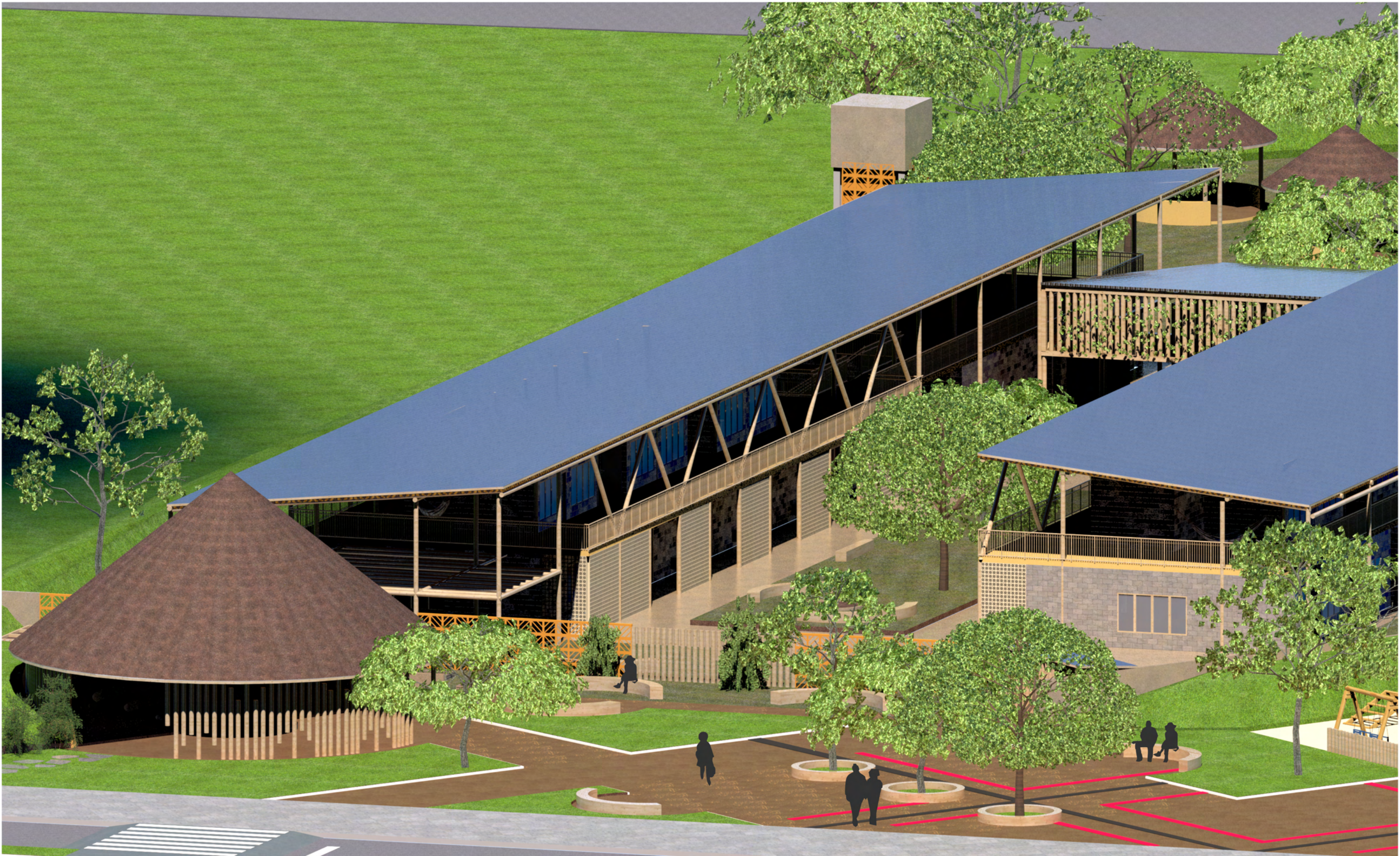
Figura 97: Planta baixa pavimento térreo.
Fonte: Elaboração própria, 2020

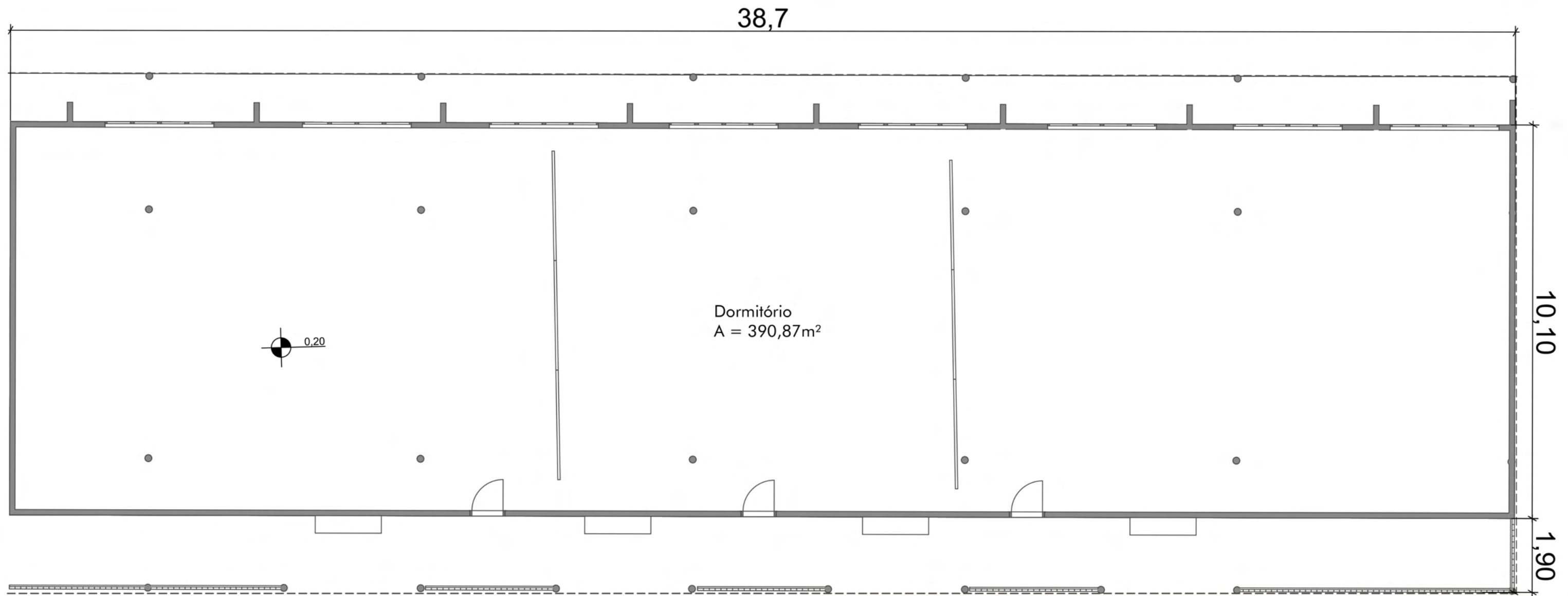
- Blocos de dormitórios
- Cozinha e dispensas
- Sala de estudo/descanso/prod. artesanato/depósitos
- Arquibancada e refeitório cobertos
- Banheiros, depósitos e lavanderia

0 7 14 m

Escala 1/700



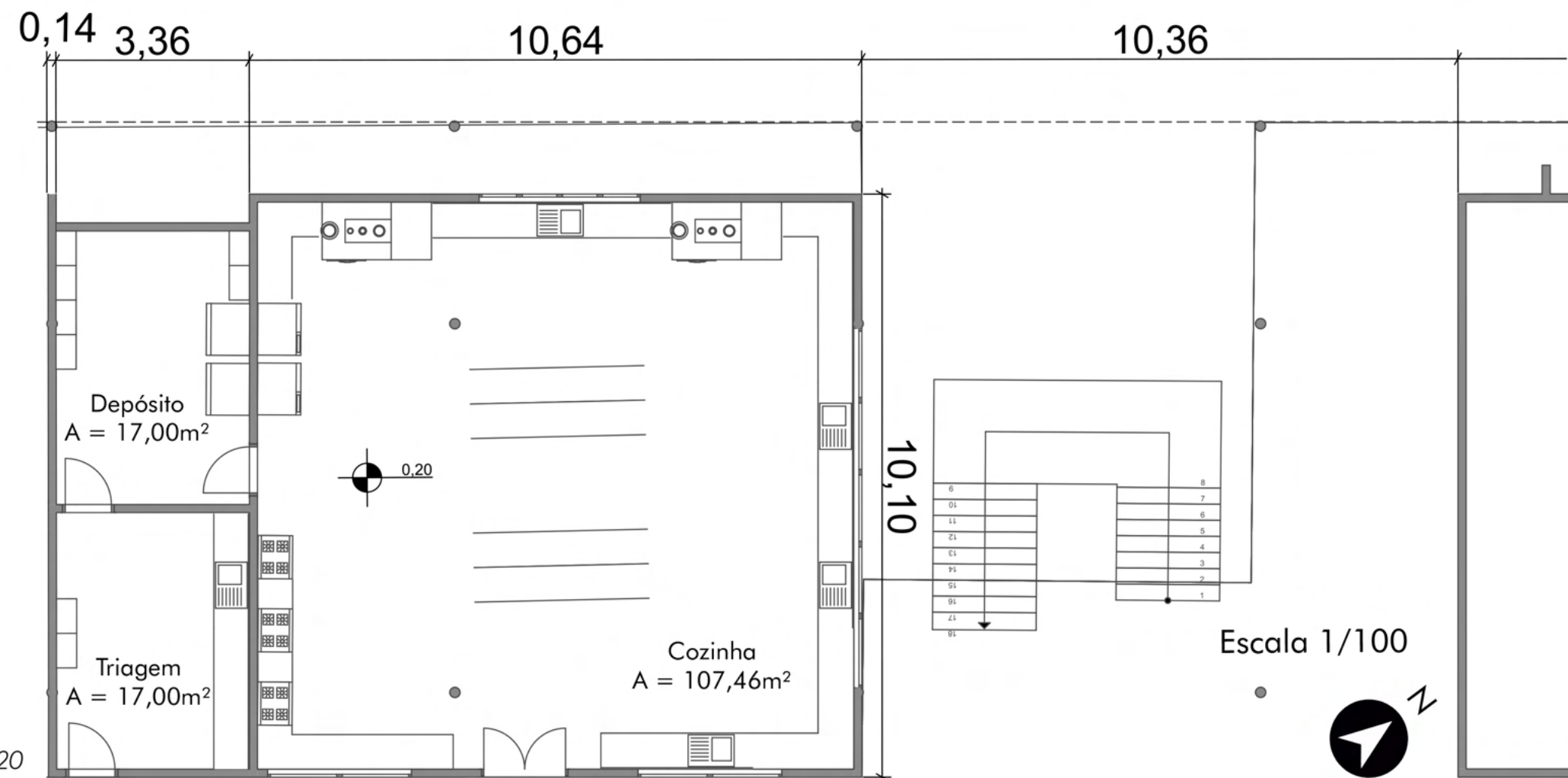




↖ Escala 1/100



Figura 98: Bloco dormitório. Fonte: Elaboração própria, 2020



As escadas conectam as lajes dos blocos dos dormitórios com as lajes dos blocos adjacentes. De um lado, conecta-se ao bloco da cozinha (Figura 99), que foi projetada para ter a capacidade de produção praticamente industrial para suprir a demanda alimentícia de 400 pessoas. Na cozinha há dois fogões a lenha, além de outros fogões tradicionais, pias, geladeiras, bancadas e grandes aberturas que se voltam para o refeitório e o espaço do fogo de chão. Junto a cozinha, tem um depósito de alimentos e, levando em consideração a pandemia de Covid-19, há também um local para a higienização e triagem dos mesmos, uma vez que os indígenas costumam receber doações.



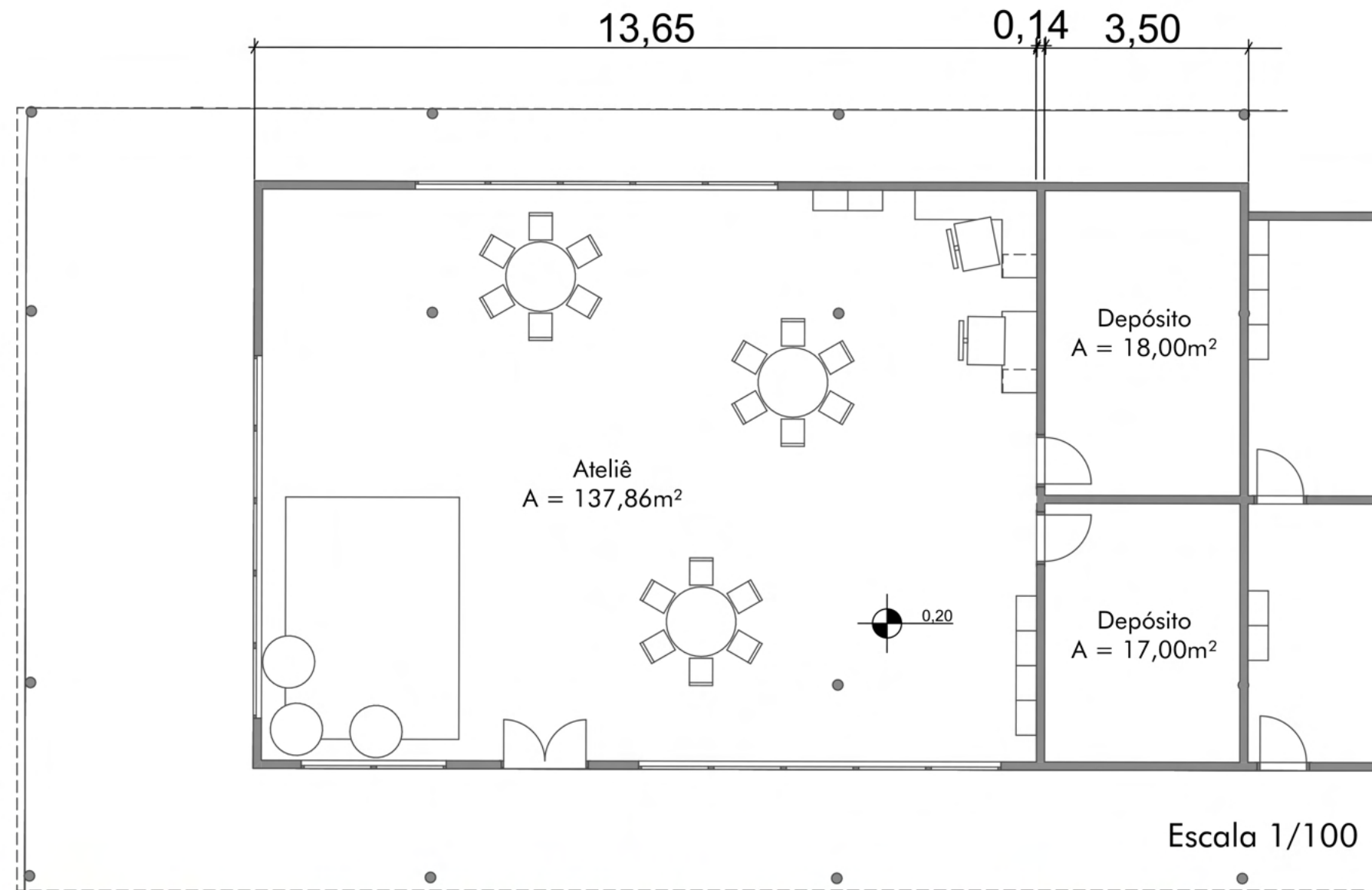
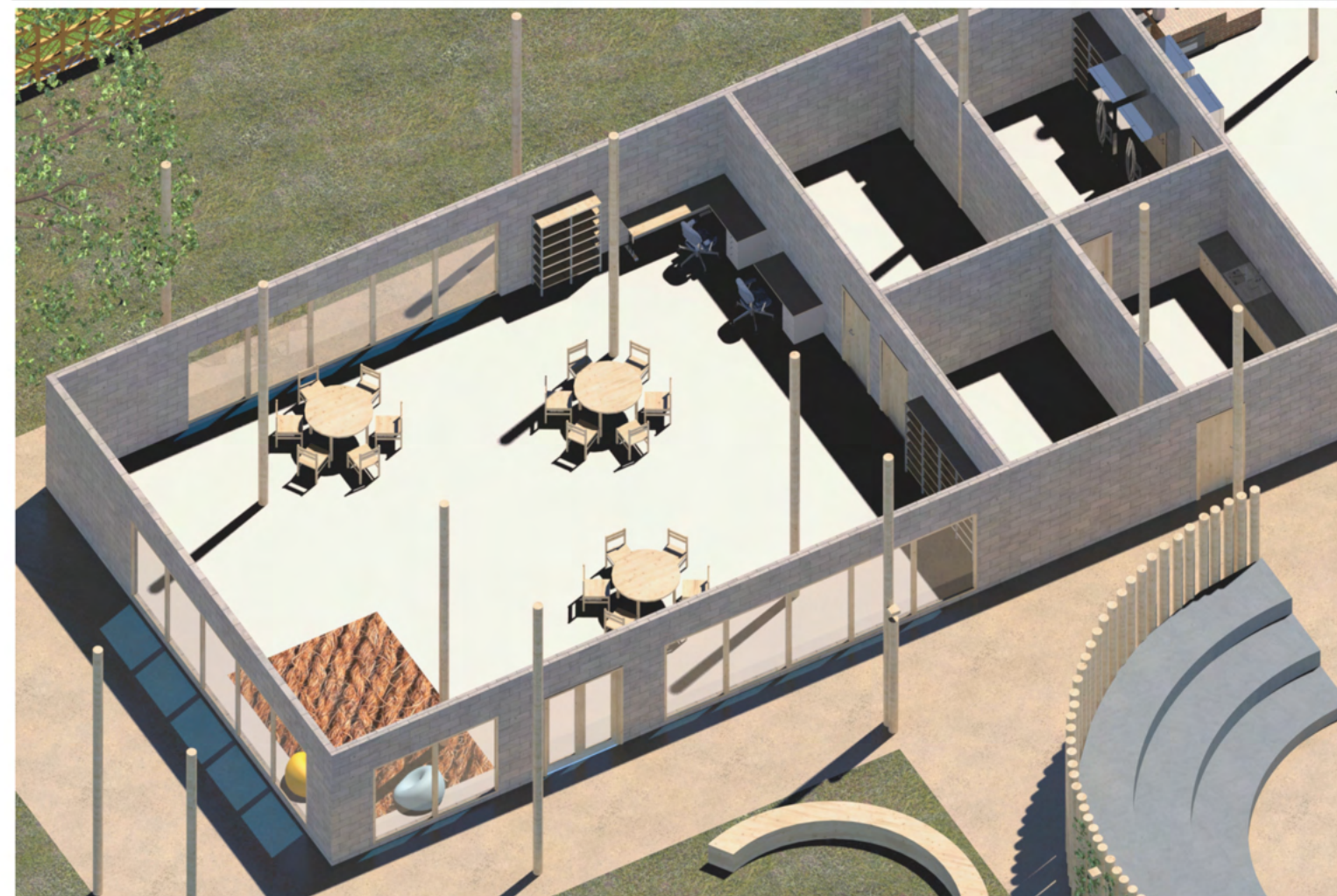


Figura 100: Bloco ateliê.
Fonte Elaboração própria, 2021

Dividindo parede com os depósitos de alimentos, há dois depósitos para apoiar a produção e venda de artesanato. Ao lado, há uma espécie de ateliê (Figura 100), que pode ser usado como um local coberto para a produção de artesanato, bem como um local de pesquisa, de biblioteca, de acesso a computadores, de contação de histórias, de trocas e aprendizados.

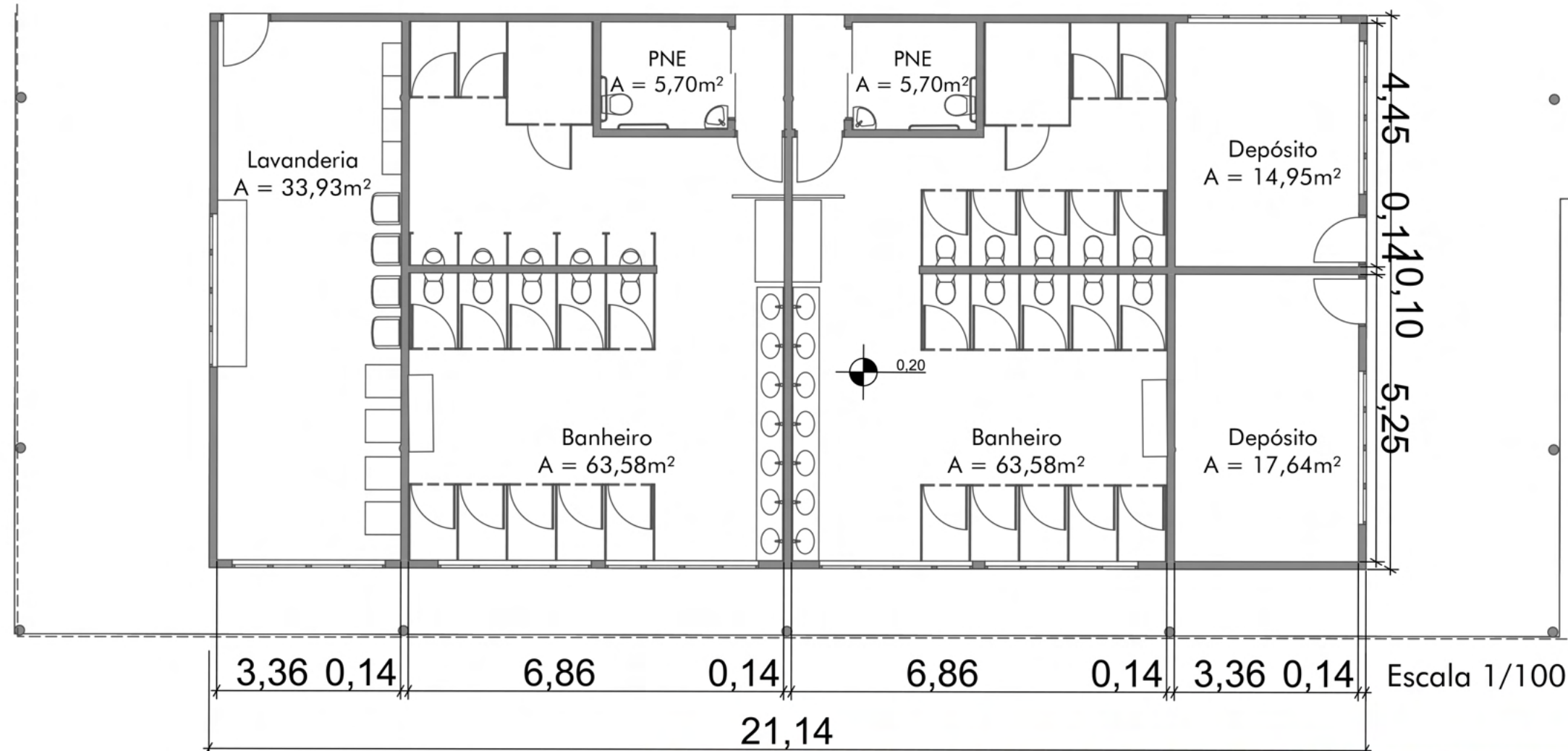


Entre os blocos, completando a forma de "U" com a cobertura, há o refeitório (Figura 101): bem próximo ao fogo de chão e com uma arquibancada onde indígenas de diversas etnias podem não apenas comer juntos, como também ter um espaço coberto de reunião, discussão e deliberação interna da Casa de Passagem. Essa arquibancada tem um fechamento de toras de madeira que protege todo o espaço do refeitório do vento sul e das chuvas, juntamente com uma cobertura de meia água suportada por meias tesouras (para evitar muitos pilares no espaço das mesas) com pé direito de 4m, mais baixa que as demais.

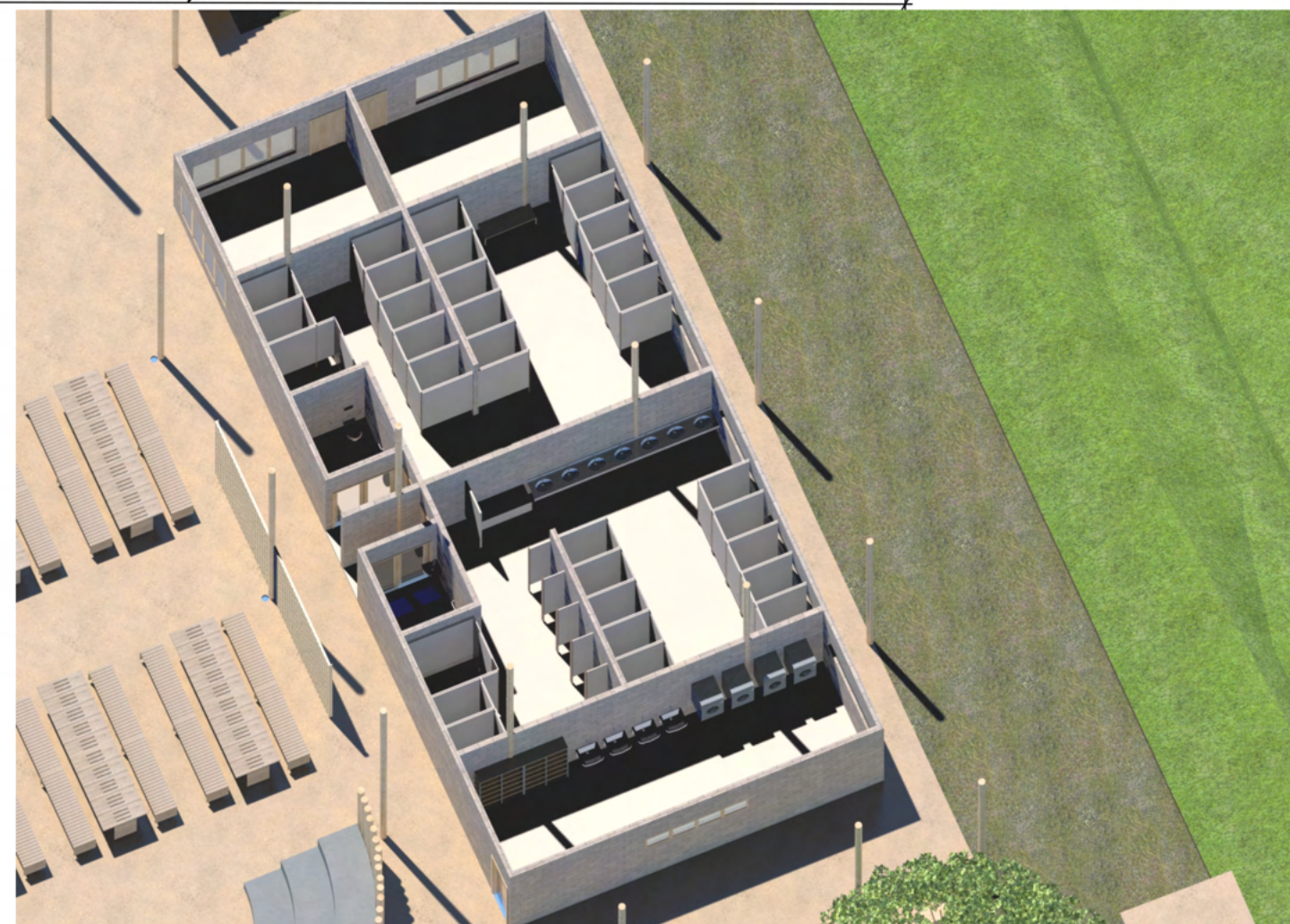
Figura 101: Arquibancada e refeitório. Fonte: Elaboração própria, 2021

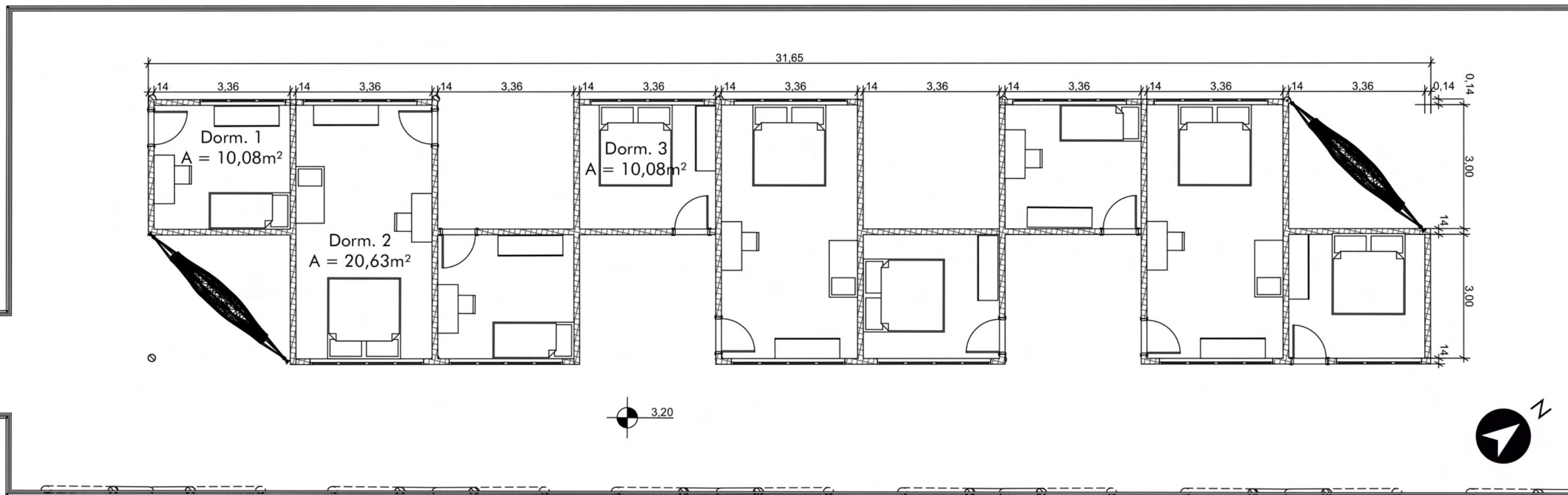


Figura 102: Bloco banheiros e lavanderia.
Fonte: Elaboração própria, 2021



Do outro lado, tem-se o bloco dos banheiros e lavanderia (Figura 102), afastados dos dormitórios a pedido dos indígenas em uma de nossas conversas. Por ser uma edificação institucional, os banheiros foram inicialmente divididos em masculino e feminino, porém, as etnias indígenas, com a autonomia da gestão do espaço, podem dividir e usar da maneira que pensam ser mais adequada. Nos dois banheiros há chuveiros, fraldário e banheiro acessível, este último com portas de correr com trilho superior e vão de 90cm. A lavanderia é coletiva e voltada para o pátio/pomar interno nos fundos da Casa de Passagem. Neste bloco há ainda dois depósitos para armazenamento e triagem de outros itens e doações, como roupas, materiais, etc.





Escala 1/100

Subindo as escadas (Figura 103), chega-se a blocos com 9 dormitórios de cada lado. Estes dormitórios possuem tamanhos diferentes, são fechados e mobiliados para atender necessidades específicas que os indígenas porventura possam ter: mulheres grávidas ou com filhos pequenos, famílias que precisam ficar juntas e/ou oferecer maior conforto para receber as lideranças/caciques das aldeias. Entre os dormitórios há espaço para redes e a laje adjacente também pode ser utilizada como complemento dos dormitórios, podendo receber outras redes ou barracas. Todo o pavimento superior é cercado com guarda-corpo e pode ser apropriado de diversas maneiras.



Figura 103: Bloco de dormitórios do pavimento superior.
Fonte: Elaboração própria, 2021

Os dormitórios todos têm fachadas para a orientação norte, leste e oeste, recebendo uma boa insolação (Figura 104): os dormitórios para leste recebem o sol da manhã e os para oeste recebem o sol da tarde. Ao sul, para proteger do vento de maior intensidade de Florianópolis e das chuvas, há o talude mais alto no pomar, a cobertura baixa e as toras de madeira no refeitório e os próprios blocos dos banheiros e da cozinha protegem a escada, que é externa.

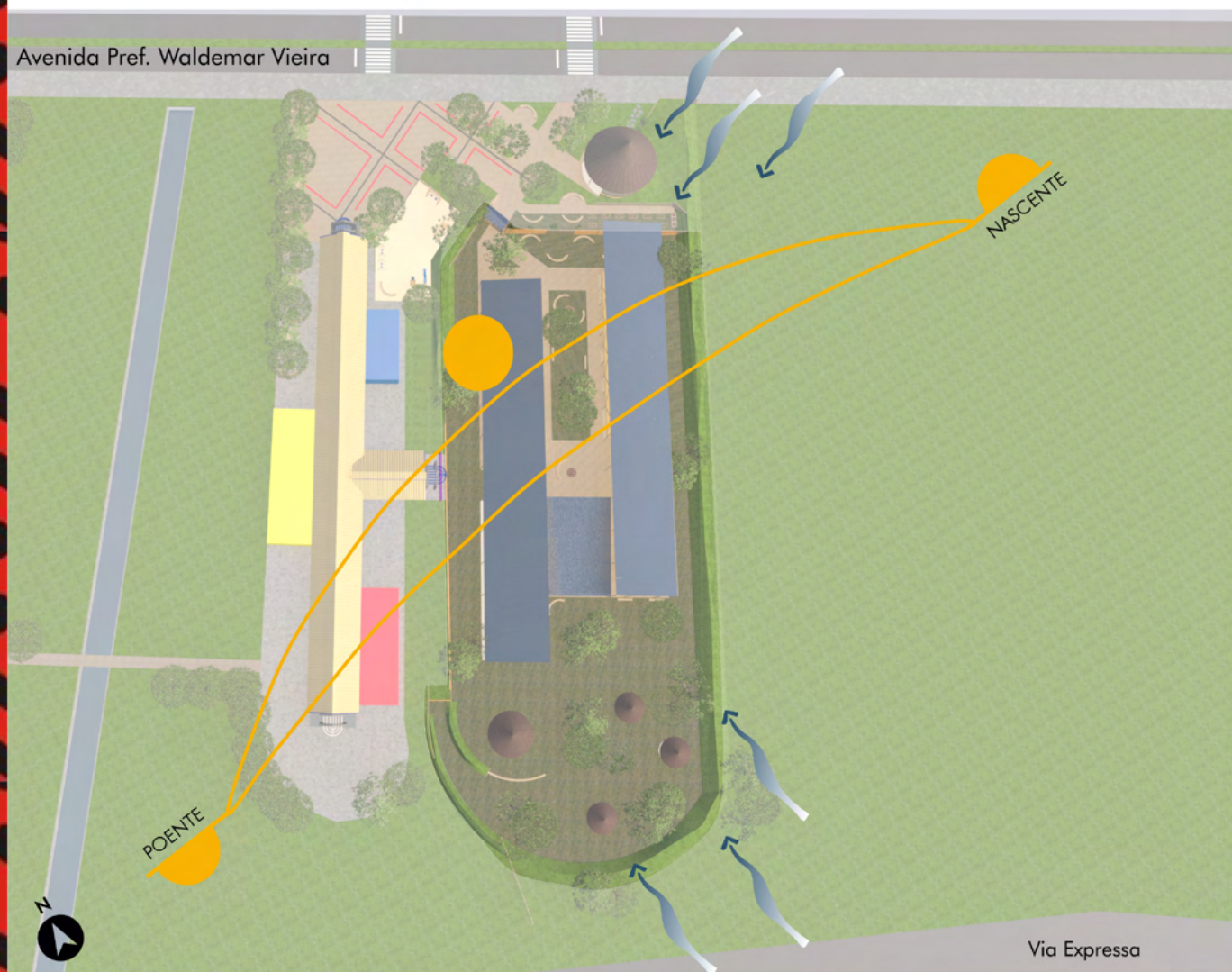


Figura 104: Esquema de insolação e incidência dos ventos sul e nordeste. Fonte: Elaboração própria, 2021

Nos fundos da Casa de Passagem, há um pomar (Figura 105) permeado pela presença de luz, sombra das árvores e fumaça do fogo. Neste pomar há pequenas coberturas que conformam ocas onde podem acontecer conversas, trocas, aulas... É também no pomar que fica uma Opy, com a abertura voltada para o sol nascente, como na tradição Guarani.



Figura 105: Pomar e Opy. Fonte: Elaboração própria, 2021

A materialidade (Figura 106) da Casa de Passagem baseia-se em uma estrutura externa de madeira modular (Figura 107) que suporta as três coberturas de fibrocimento de meia água com inclinação de 10% (Figura 108). Foi escolhida esta cobertura por ser um material leve e barato, embora não seja a ideal. Embaixo da cobertura, para amenizar a transferência de calor, há um forro de tramas de bambu com um padrão de grafismo indígena. As paredes são de bloco de concreto autoportante, por também ser um material barato e que tem aderência

para receber acabamento com pintura de terra, que poderia ser feita por mutirão entre os próprios indígenas e colaboradores. Todo o projeto pode ser construído por partes, cada bloco de cada vez, de acordo com o orçamento disponível.



Figura 106: Amostras da materialidade do edifício. Fonte: Elaboração própria, 2021

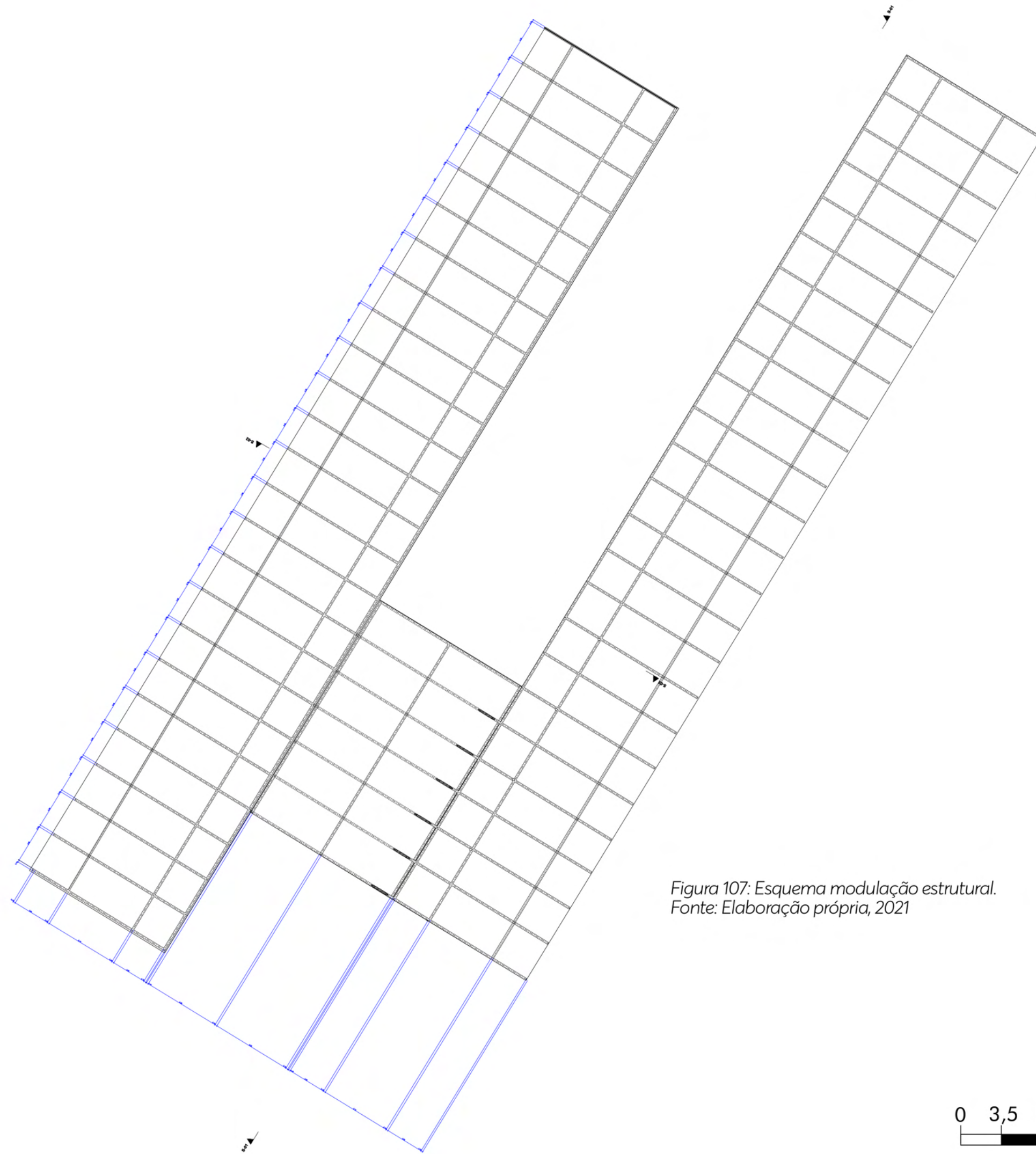
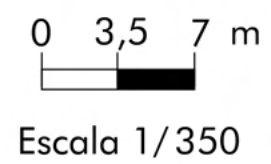


Figura 107: Esquema modulação estrutural.
Fonte: Elaboração própria, 2021



6.A PROPOSTA

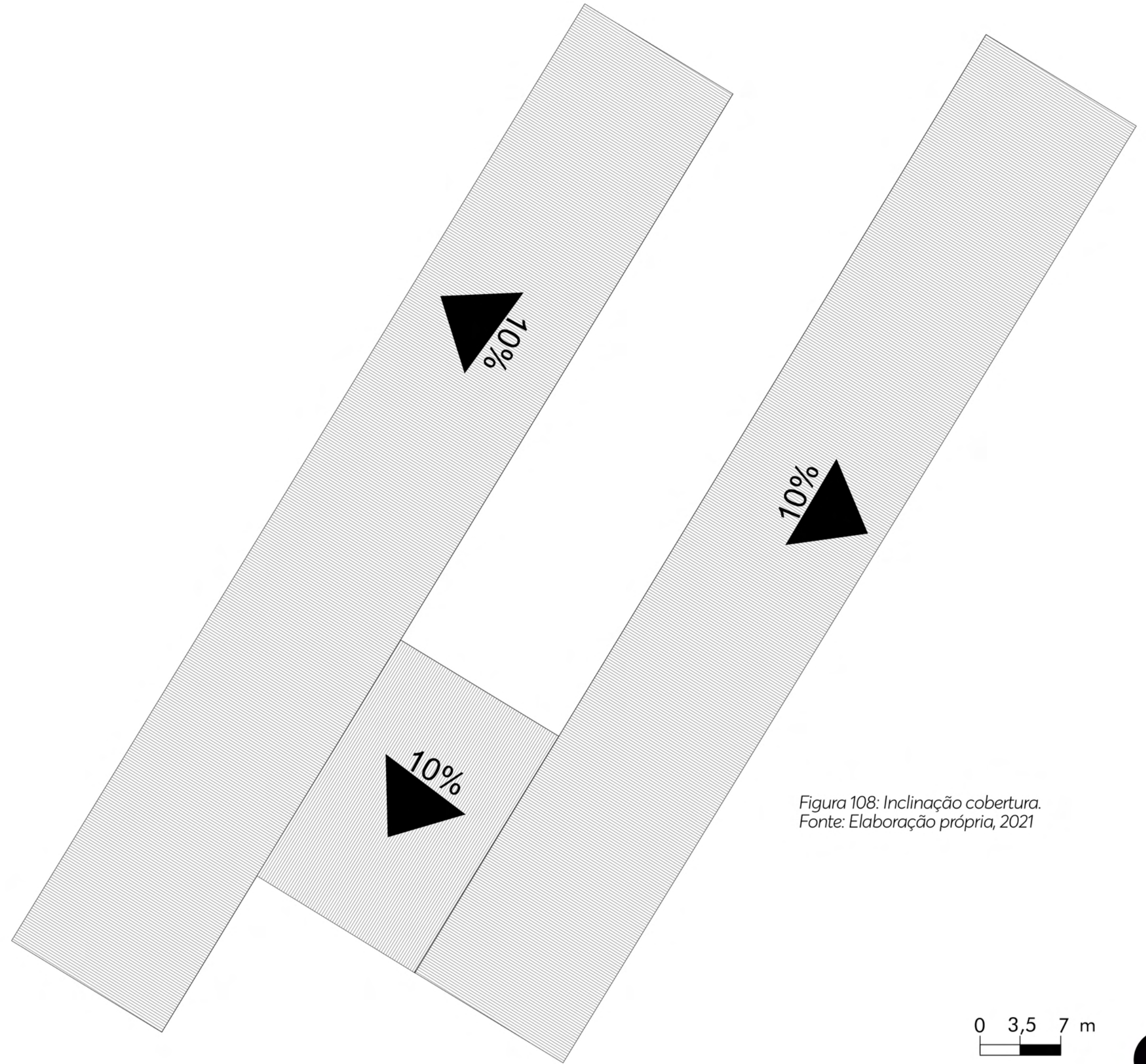
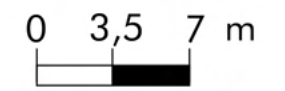


Figura 108: Inclinação cobertura.
Fonte: Elaboração própria, 2021



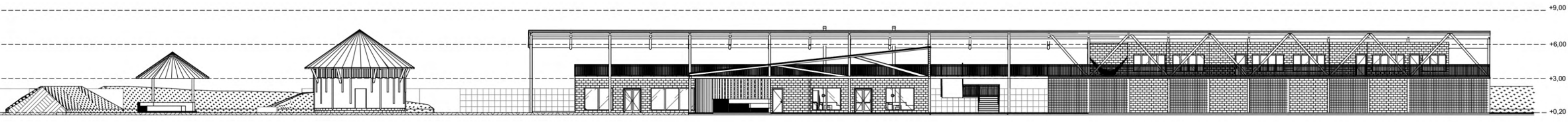
Escala 1/350



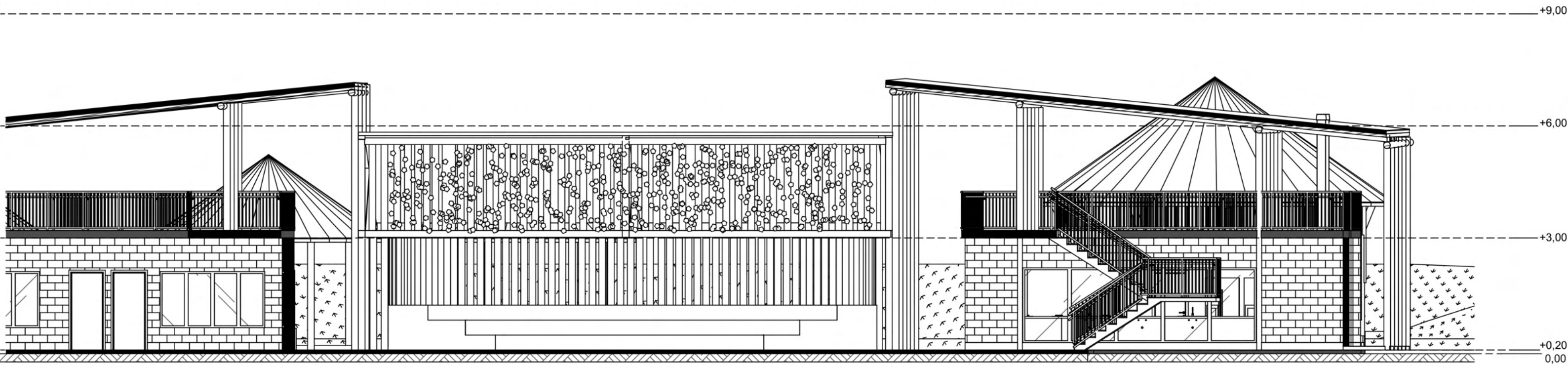
De acordo com Dill (2016), a criação do espaço não é exclusivo do fazer arquitetônico e urbanístico, uma vez que as pessoas estão sempre atribuindo significados aos espaços. Considerando que a principal característica espacial dos indígenas é o movimento, tomou-se o cuidado de não definir através do desenho um uso fechado para algumas áreas do projeto: o pomar interno, próximo à Via Expressa, não tem caminhos definidos; e a laje da cozinha pode, por exemplo, ser utilizada para complementar os dormitórios, com barracas e redes penduradas nos pilares.

Eventualmente, isto pode dar um ar "inacabado" para o projeto, mas é importante considerar que existem fortes ligações entre o espaço e a identidade dos povos que o ocupam. Abrir espaço para que esses povos deixem suas "marcas" e se apropriem da maneira que acharem de acordo com sua identidade é fundamental e pode contar muito sobre a história daquele povo e daquele lugar, enchendo a arquitetura e um aterro (que é terra nova/criada) de significado.

Cortes:

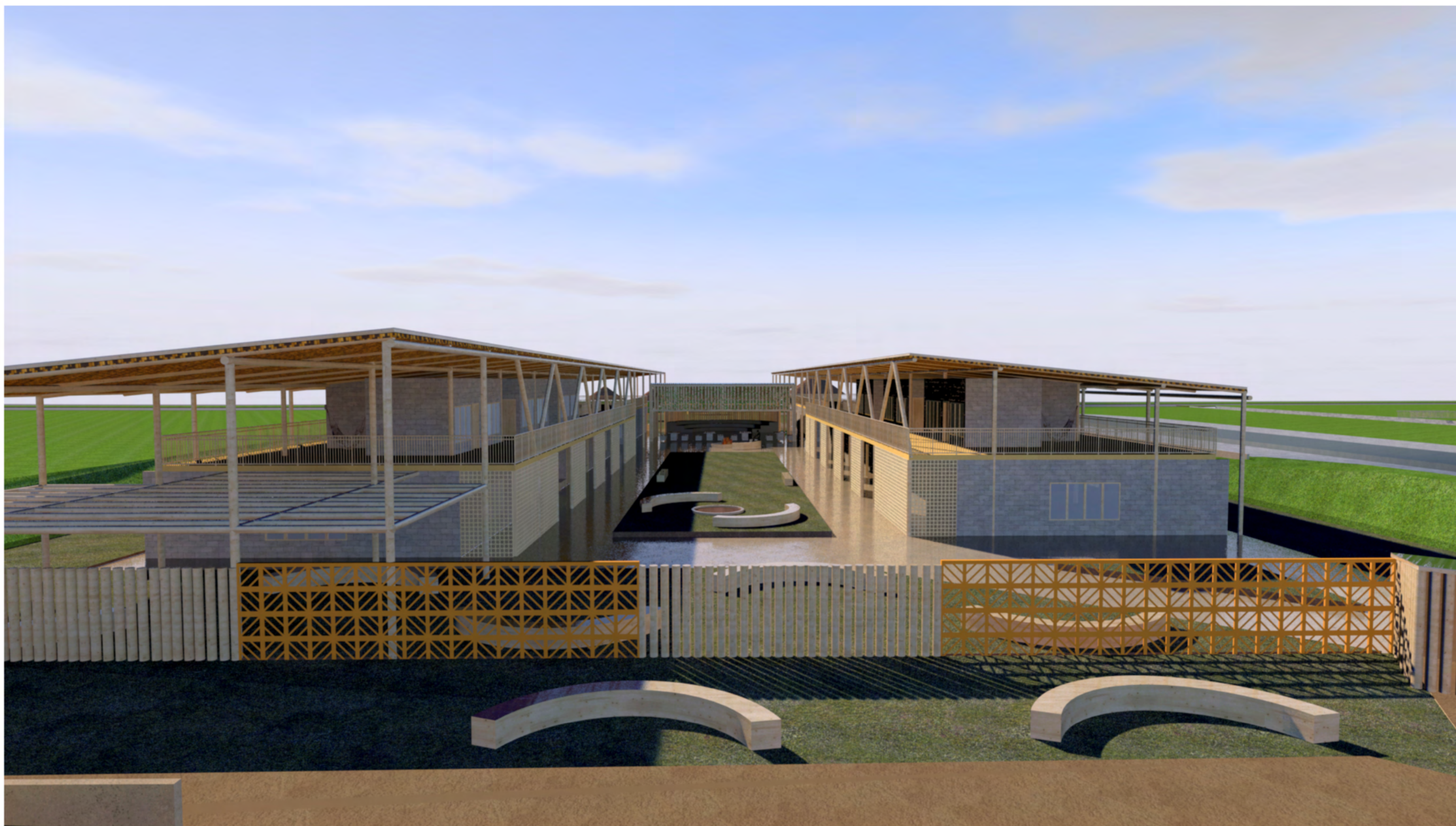


Corte S1
Escala 1/350



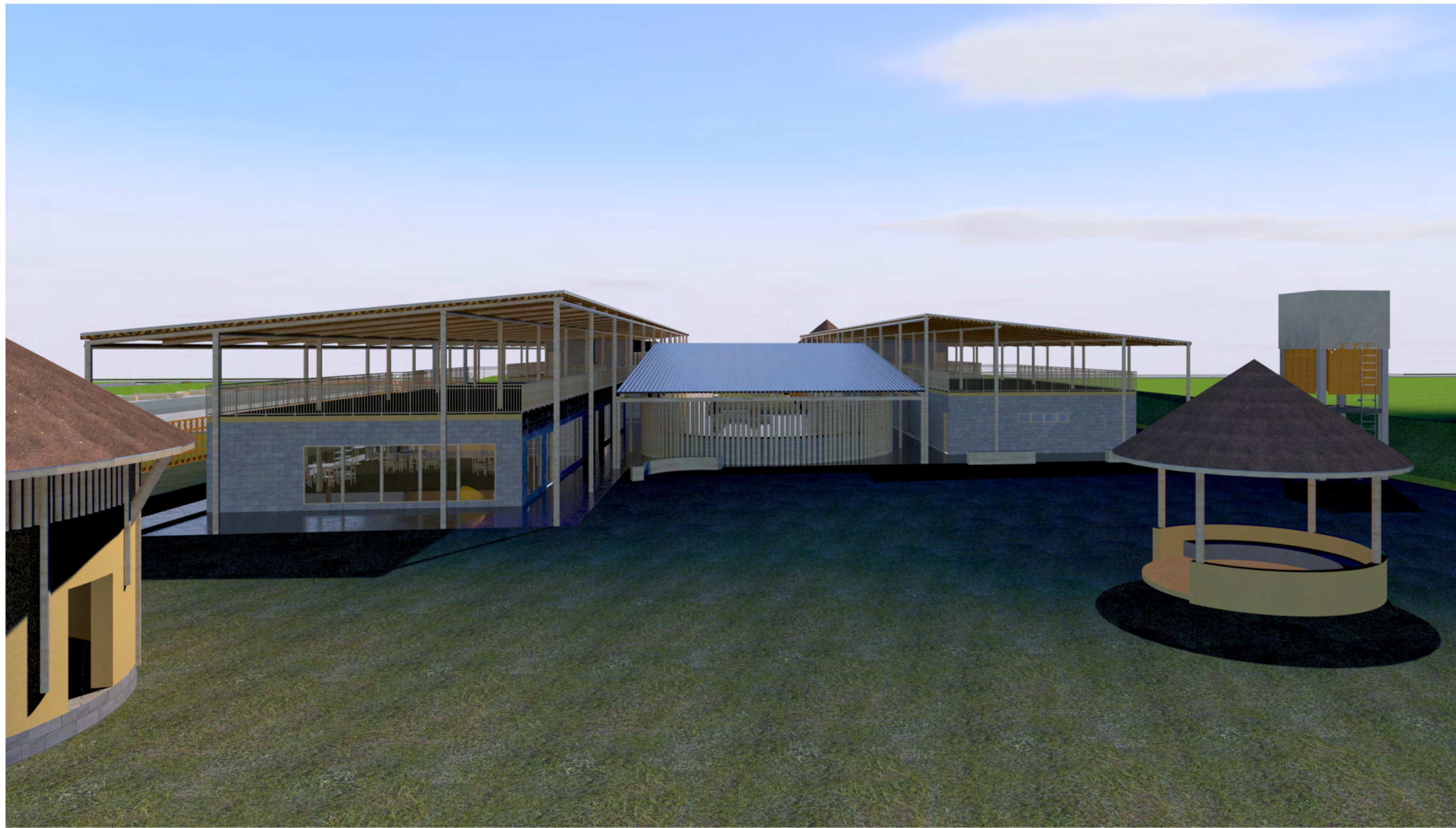
Corte S2
Escala 1/100

Fachadas



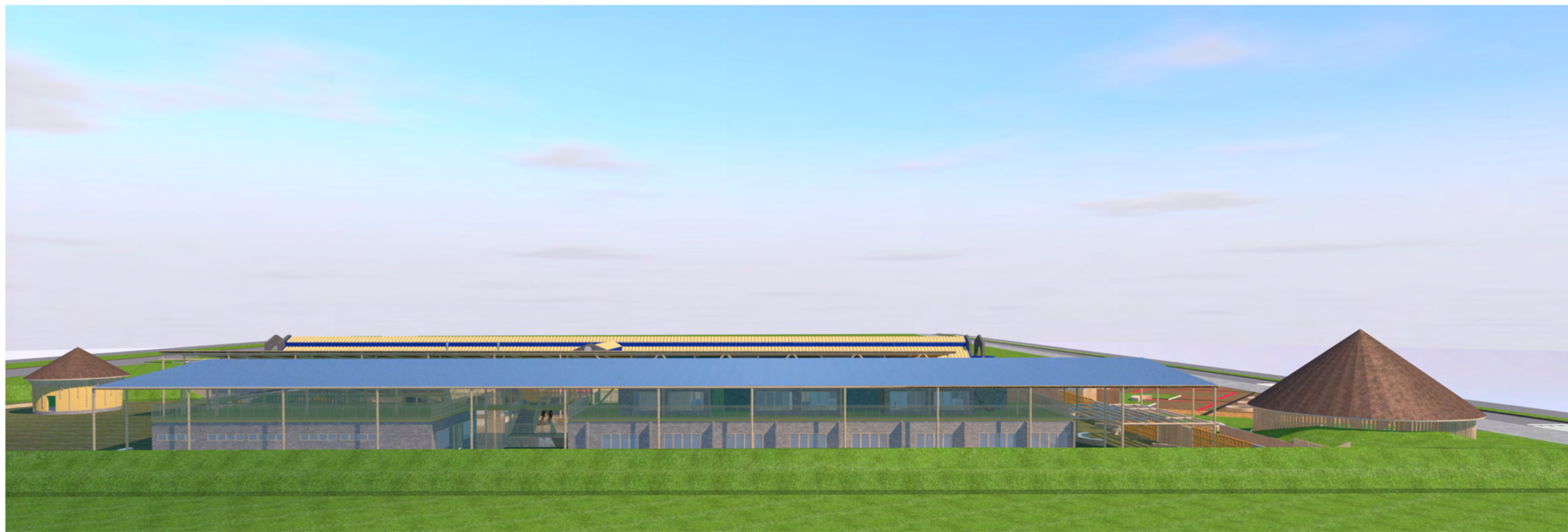
Fachada Norte

Fachadas



Fachada Sul

Fachadas



Fachada Leste

Fachadas



Fachada Oeste

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTOTI, A. F.; LATOSINSKI, K. T. O indígena e a cidade: panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/ MS. *Revista Rua, Campinas - SP*, v. 25, n. 1, p. 329-355. jun. 2019.

BELLINGER, C. K.; ANDRADE, L.M.M.; PENTEADO, O. C. A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013.

BRIGHENTI, Clouis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NOTZOLD, Ana Lúcia et. al. (Org). *Etnohistória, história Indígena e educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Pallotti, 2012.

BRIGHENTI, Clouis Antonio. Terras Indígenas em Santa Catarina. In: NOTZOLD, Ana Lúcia et. al. (Org). *Etnohistória, história Indígena e educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Pallotti, 2012.

BRITO, Nilza Bispo. Terra e Terra de Índio - discutindo território. VII Jornada Internacional de Políticas Públicas. agosto, 2015.

CASTRO, Ana; MELLO, Joana. Cultura urbana sob novas perspectivas: Entrevista com Adrián Gorelik. *Revista Novos Estudos*, n. 84, p. 234-249, 2009.

CASTRO, Ana; SILVA, Joana Mello. Dossiê fazer história: o estatuto das fontes e o lugar dos acervos nas pesquisas de história de arquitetura e da cidade no Brasil. *Anais do Museu Paulista, São Paulo*, v.24, n.3, p. 11-18. set.-dez. 2016.

CARRINHO, Rosana Guedes. *Habitação de Interesse Social em Aldeias Indígenas: uma abordagem sobre o ambiente construído Mbyá-Guarani no litoral de Santa Catarina*. Florianópolis, 2010. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFSC.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Relatório: *Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Brasília, 2016. Disponível em: <<https://cimi.org.br/>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

CIPIAL. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina. *Caderno de Resumos do 3o Congresso*. Brasília, 2019.

COLOSSO, Paolo. *Rem Koolhaas nas metrópoles delirantes: entre a Bigness e o big business*. São Paulo: Annablume, 2017.

CORRÊA, R. L.; ANDRADE, Manuel C. de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, Milton. (Org.) et al. *Território - Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

DIAS, Camila Loureiro. Direitos dos povos indígenas e desenvolvimento na Amazônia. *REB - Revista de Estudos Brasileños*, Volume 6, n. 11, p. 49-60, 2019.

DILL, Fernanda Machado. *Um outro olhar: as relações entre a estrutura social Kaingang e o Espaço arquitetônico da Aldeia Kondá*. Florianópolis, 2016. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFSC.

DILL, Fernanda Machado; DORNELES, Vanessa. *Cultura e espaço: um diálogo necessário*. Revista *Projetar*, v. 4, n. 1. abril. 2019.

DOZENA, Alessandro. *Território e identidade indígena: um ensaio exploratório*. 2010.

ENGE, Tiara Rubia. *O espaço social e a organização do território indígena Kaingang na região do Alto Uruguai gaúcho*. Simpósio Nacional de Educação. junho, 2008.

FUNAI. *Cartilha: A presença indígena em Florianópolis*. Ministério da Justiça, 2018.

FUNAI. *Fundação Nacional do Índio*. Brasília, 2013. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

HARVEY, David. *A acumulação via espoliação*. In: *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

IBGE. *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil, 2010*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

ISA. *Instituto SocioAmbiental*. Brasília, 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *Descobrimos os Brancos*. In: NOVAES, A. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 1974.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LOWY, Michael. *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MARICATO, Ermínia; ARANTES, Otília; VAINER, Carlos. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, F. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Volume I).

MIZUSAKI, Márcia Yukari. *Movimentos indígenas, geografia e marxismo na questão agrária brasileira: quando "novos" personagens entram em cena*. Revista NERA, ano 20, n. 39, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Cidadania, racismo e pluralismo: presença das sociedades indígenas na organização dos estados nacionais*. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN*, Rio de Janeiro, n. 24 - *Cidadania*, 1996.

ONU-HABITAT. Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos. Relatoria Especial da ONU para o Direito à Moradia Adequada. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/tags/direito-moradia-adequada>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

PORTOCARRERO, J. A. B. *Tecnoíndia: tecnologias de construção e adaptação de unidades de saúde para os povos indígenas em Mato Grosso*. Tese (Doutorado). São Paulo: FAU/USP, 2006.

PORTOCARRERO, J. A. B. *Tecnologia indígena em Mato Grosso: habitação*. Cuiabá: Entrelinhas, 2010.

PORTOCARRERO, J. A. B.; ARAÚJO, D. F.; GALDINO, Y. S. N.; MACHADO, M. F. R. *Tecnologia e design indígena: bases para uma antropologia aplicada à arquitetura*. Universidade Federal do Mato Grosso, 2011.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sursur, CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Argentina, 2005.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Aleksandro JP. *A geografia entre aldeias e quilombos: territórios etnicamente diferenciados*. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTS, Aleksandro JP. *Geografia: Leituras Culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003.

RICARDO, B. *Povos indígenas e "desenvolvimento sustentável"*. Em RICARDO, F. (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação na natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SACK, Robert. *Human Territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, João Henrique dos. *A História da Arquitetura como prática dialógica entre os saberes historiográficos*. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: 2011.

SANTOS, Milton. *Sociedade e espaço: a formação social como categoria e como método*. *Boletim Paulista de Geografia*, 54, 1977.

SANTOS, Milton. *Espaço e método*. São Paulo, Nobel, 1985.

SANTOS, Milton. *O dinheiro e o território*. In: *Revista GEOgraphia*, vol. 1, n° 1, 1999.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova – da crítica da geografia a uma geografia crítica*. 6a Ed. São Paulo: Edusp, 2004.

SANTOS, Milton. *O retorno do território*. OSAL, ano VI, n° 16, ENERO-ABRIL, 2005.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9a Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SOUZA, Marcelo Lopes de. "Território" da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

TAFURI, Manfredo. Arquitetura e Historiografia: uma proposta de método. In: LIRA, José Tavares Correia de (Org.). Dossiê: História, historiografias, historiadores. Revista de história da arquitetura e do urbanismo. São Paulo: Annablume. FAUUSP, n. 11/12, p. 19-28, mar. 2011.

WEIMER, Günter. Evolução da arquitetura indígena. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2014.

ZANIN, Nauíra Zanardo; LODDI, Laura Beatriz; SANTOS, Rodrigo Gonçalves. Sobre lugares, práticas, corporeidades, dominação e parceria: a experiência gentrificadora e seus atravessamentos na cidade contemporânea. Revista Interdisciplinar, UFMG, 2017.

8. ANEXOS

Anexo I: Modalidades de Terras Indígenas

Texto retirado do site da FUNAI

Nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades:

Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, onde os povos indígenas detêm o direito originário e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Seu processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.

Terras Dominiais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Interditadas: São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Fases do Processo Administrativo para Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas:

As fases do procedimento demarcatório das terras tradicionalmente ocupadas, abaixo descritas, são definidas por Decreto da Presidência da República e atualmente consistem em:

Em estudo: Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e delimitação da terra indígena.

Delimitadas: Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.

Declaradas: Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.

Homologadas: Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial.

Regularizadas: Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.

Interditadas: Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados.

Anexo II: A Constituição de 1988 e os direitos dos povos indígenas no Brasil

Texto retirado da Constituição Federal

Art. 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1º: São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º: As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º: O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º: As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º: É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após a deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

Anexo III: Povos indígenas em Santa Catarina

Texto de Clovis Antonio Brighenti

Povo Guarani

Em Santa Catarina vivem 1.657 Guaranis distribuídos em 21 aldeias/comunidades. Três aldeias partilham terras com comunidades Kaingang

(Aldeia Limeira na TI Xapecó) e Xokleng (Aldeias Toldo e Bugio na TI Ibirama Laklãno). As demais aldeias localizam-se na faixa litorânea, desde os municípios de Imaruí, ao sul, a Garuva, ao norte.

As pesquisas arqueológicas realizadas na ilha de Santa Catarina encontraram vestígios da presença dessa população 400 anos antes da chegada dos europeus, à época denominada Carijó. Os Guarani litorâneos ou Carijós mantinham comunicação com os demais Guarani que ocupavam os atuais estados do RS, PR, SP e os países do Paraguai, Argentina e Bolívia.

Além de a língua apresentar distintividade dialetais, também é possível perceber distinções territoriais e práticas de mobilidade específica em cada grupo ou subgrupo linguístico. Raramente um Kaiowá migra para a região leste do Brasil, da mesma forma que raramente um Mbya migra para o nordeste paraguaio ou sul do Mato Grosso do Sul.

Os Guarani são agricultores que sabem explorar eficazmente essas terras de selva, cujas árvores derrubam e queimam, plantam milho, mandioca, legumes e muitas outras culturas. Também são hábeis ceramistas, fabricam os artefatos que necessitam para preparar e servir os alimentos.

A estratégia de contato adotada pelos Guarani com o não indígena não foi de confronto. Acolheram, apoiaram com alimentos, indicaram caminhos e nomearam os lugares e as coisas. A toponímia catarinense é prova da forte influência exercida pelos Guarani, desde o nome Itapiranga, Uru-

guai, Peperi-Guaçu no extremo oeste, a Itaguaçu, Itajaí e Caiacanga no extremo leste. Ao perceberem que os não indígenas não eram confiáveis, optaram pelo distanciamento, se faziam invisíveis, preferiram as matas e as migrações como forma de permanecer Guarani. A partir da década de 1970, com a crescente devastação da floresta atlântica, os Guarani foram violentamente atingidos, aumentaram as migrações e os acampamentos nas margens das rodovias. Pela dinâmica territorial foram considerados estrangeiros dentro de seu próprio território. Os Guarani se manifestaram contra, articularam-se em nível continental e demonstraram que estão para além das fronteiras nacionais, são povos transfronteiriços.

Toda a situação dos conflitos em torno das TI's expõe a realidade de um povo que insiste em manter as bases territoriais. Ou seja, as condições fundiárias e ambientais das Terras Indígenas em Santa Catarina estão distantes daquilo que almejam as comunidades Guarani. São pequenos fragmentos de um amplo território. Observamos que restaram aos Guarani as terras impróprias para a agricultura e as não desejadas ou que ainda não haviam despertado interesse da especulação imobiliária para fins de empreendimentos turísticos ou industriais.

Os Guarani reterritorializam esse espaço a partir de redes de sociabilidade e parentesco num processo constante de migrações em múltiplas direções, desfazendo a ideia de movimentos unidirecionais, se assemelhando mais a movimentos migratórios circulares. Outro fator fundamental na reterritorialização é a concepção mitológica da terra sem mal, seja no sentido mitológico ou na dimensão con-

creta de uma terra ambientalmente habitável, com condições de viver o tekó/modo de ser. Na cosmouisão Guarani há um só território, fundamentado na concepção de mundo conjugando espaços da terra, água e matas. No processo de reterritorialização a todo instante rompem as fronteiras arbitrariamente impostas e lhe dão novos sentidos. Buscam formular conceitos no difícil diálogo com o não indígena:

"Para mim eu nasci aqui no Brasil, eu nasci aqui no Paraguai. Mas para você eu nasci aqui no país Argentina. Para mim não, para mim não tem só um Paraguai, tudo isso aqui é mundo Paraguai. Tudo é Paraguai, porque nós índios Guarani não temos bandeira, não temos cor. E para mim Deus deixou tudo livre, não tem outro país. Do outro lado já é outro país, mas para mim não tem outro país, é só um país. Quando uma criança nasce aqui no Brasil, nasce lá no Paraguai. Quando nasce no Paraguai, ela nasce aqui mesmo também. Só um país. Para você eu nasci na Argentina, mas para mim eu nasci aqui. É igual. Porque a água, por exemplo, esse rio é grande [mostrando o rio Três Barras], mas só em cima está correndo, por baixo é o mesmo, a terra. Yvy rupa é tudo isso aqui, o mundo". (TIMÓTEO, 2003 apud DARELLA, 2004, 51).

É exatamente no contexto da consciência da existência das tensões e conflitos, especialmente na busca de espaços que possam minimamente viver suas experiências, que os Guarani buscam romper com o conceito de fronteira.

A casa cerimonial ou casa de reza/opy é o centro da aldeia, na qual realizam ativi-

dades cerimoniais e de cura, da mesma forma que o rezador/Karai é o líder espiritual do grupo. Atualmente mantém nas aldeias o cacique, cargo ocupado por alguém que melhor possa representar o grupo na sociedade não indígena, porém internamente nas comunidades seu poder é relativizado ante a presença do karai.

Povo Kaingang

Os Kaingang em Santa Catarina somam 6.543 pessoas distribuídas em cinco Terras Indígenas e uma Reserva. Os Kaingang compõem a maior população indígena no sul do Brasil, com mais de 60 mil pessoas.

Segundo o linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986), a língua Kaingang pertence à família 'Jê', do tronco linguístico 'Macro-jê'. Foram conhecidos por diversos nomes, sendo os mais comuns Coroados, Guayanás, Gualachos. Foram considerados também pelos portugueses como Tapuia, nome genérico atribuído aos não Tupi.

As evidências arqueológicas indicam que os Kaingang descendem de populações que ocuparam essa região por volta de 3.000 anos AP. O território incorporado pelos Kaingang se estende por uma região de planalto, especialmente locais com presença de mata de araucária e regiões de campos. Os Kaingang ocupam desde o interior de São Paulo até o norte do Rio Grande do Sul, em 55 comunidades.

Uma característica evidenciada na arqueologia, atribuída às tradições Taquara e Itararé relativa aos 'jê do sul', Kaingang e Xokleng, são as estruturas subterrâneas, ou casa com estrutura de piso rebaixado, também conhecidas pejorativamente como 'buracos de bugre'.

Diferentemente da população Guaraní que teve contato com os não indígenas desde o início do século XVI, os Kaingang conseguiram impedir a ocupação dos não indígenas em seu território até a primeira década do século XIX.

Em 1908, durante a abertura da estrada de ferro noroeste – de São Paulo a Mato Grosso do Sul – diversas comunidades Kaingang são contatadas no estado de São Paulo. A violência com que a estrada de ferro avançou sobre as terras Kaingang gerou reação dessa população que atacaram os trabalhadores da estrada, provocando diversas mortes de ambos os lados.

Concluído o domínio de diversos grupos Kaingang, são criados aldeamentos para instruí-los ao trabalho e convertê-los à fé católica. O aldeamento era considerado uma forma de transformá-los em não indígenas pela via do branqueamento, através de incentivos a casamentos mistos. Ao final do século XIX a política de aldeamento foi considerada um fracasso devido a resistência indígena em aceitar a proposta e submeter-se.

Os Kaingang possuem um apreço imensurável pelas matas, por estas desempenharem papel central na vida do povo, desde oferta de subsí-

dios para dieta alimentar a ser local onde habitam espíritos. Nelas estão as moradas dos espíritos dos mortos/úéinh kupríg, que não são visíveis, mas podem levar a alma das pessoas para o mundo dos mortos, conforme afirmação de Kimiye Tommasino.

Compreendem que foi a partir da relação com a natureza que apreenderam o modo de vida, conforme relatam os Kaingang: "A partir do seu nascimento, o nosso povo começa a aprender com a natureza. Os animais têm contribuído muito na transmissão da tradição, das danças, as marcas tribais Kamé e Kanhru (...). E até hoje permanece na memória do povo Kaingang" (NÖTZOLD, 2006, p. 27).

Explicam Tommasino e Fernandes (2001) que os Kaingang são classificados como sociedades sociocêntricas, isto é, reconhecem princípios sócio cosmológicos dualistas. A sociedade e toda a natureza estão divididas em metades complementares, denominadas Kamé e Kairu, irmãos mitológicos. Uma mulher Kamé deve casar com o homem Kairu, e os filhos seguem a linhagem paterna. O sol é Kamé e a lua Kairu; o pinheiro é Kamé e o cedro é Kairu, o lagarto é Kamé e o macaco Kairu, e assim distribuem todos os seres e cosmos.

A partir dos anos de 1970, os Kaingang iniciaram um processo intenso de reuniões, encontros e estudos entre si e com outros povos. Esse processo organizativo propiciou a expulsão dos intrusos existentes na terra indígena Xapecó e recuperação de alguns toldos, como os Toldos Chimbanguê, Pinhal e Imbu.

Atualmente os Kaingang vêm participando ativamente no processo de construção de políticas públicas, na defesa de seu território e na construção de novos referenciais de diálogo com o não indígena. Autonomia é a chave do novo diálogo.

Povo Xokleng

Os Xokleng em Santa Catarina somam 2.169 pessoas distribuídas em duas Terras Indígenas – TI Ibirama Laklãno (localizada em José Boiteux, Vitor Meireles, Dr. Pedrinho e Itaiópolis) e TI Rio dos Pardos (localizada em Porto União). Até recentemente acreditava-se que esse povo estava localizado somente em Santa Catarina, porém nos últimos anos diversas famílias se declararam Xokleng e estão reivindicando terras no RS.

Do tronco linguístico 'Macro-Jê' e família linguística 'Jê', podemos afirmar que linguisticamente são parentes próximos dos Kaingang. A arqueologia não os distingue dos Kaingang, considerando como "Jê do Sul". Foram denominados Boto-cudos, Aweicoma, Xocre, dentre outros. Foram tratados também de Tapuia e, da mesma forma que os Kaingang, compunham a população não Tupi da costa.

Resistiram bravamente à penetração de seu território, não se submeteram às políticas de confinamento mesmo tendo sido criado o aldeamento São Thomaz do Papanduva em 1875, localizado no plantão norte catarinense, para abrigar essa população, extinto três anos mais tarde por não ter conseguido conquistar nenhum indígena.

Foram temidos por todos com os quais entraram em contato, desde os tropeiros e fazendeiros do planalto aos colonos dos vales, os governos e pesquisadores. A tenacidade e insubordinação dos Xokleng ao processo colonial gerava ódio aos colonizadores, atribuindo a eles o insucesso de algumas colônias. O objetivo da colonização era tomar conta do território, por outro lado os Xokleng desejavam a todo custo impedir essa invasão.

O governo catarinense contratou não indígenas denominados 'batedores do mato', que tinham a atribuição de afugentar os Xokleng. Porém eles não se limitaram a afugentar. Em 1905, batedores do mato mataram 145 Xokleng, entre adultos e crianças, e como troféu de sua campanha trouxeram para a capital dez crianças, que o governador entregou ao Asilo de Órfãos São Vicente de Paula, onde logo faleceram. Posteriormente os batedores do mato foram denominados bugreiros, contratados pelo governo, por particulares e pelas empresas colonizadoras, encarregados de exterminar os indígenas. Dentre eles se destaca Ireno Pinheiro, que na década de 1970 concedeu entrevista ao Pe. Leonir Dall'Alba e posteriormente ao antropólogo Silvio Coelho do Santos:

"(...) o assalto se dava ao amanhecer. Primeiro, disparava-se uns tiros. Depois passava-se o resto no fio do facão (...). O corpo é que nem bananeira, corta macio. Cortava-se as orelhas, cada par tinha um preço (...). Às vezes para mostrar a gente trazia algumas mulheres e crianças (...). Tinha que matar todos. Senão algum sobrevivente fazia vingança (...). Quando foram acabando o governo deixou de pagar a gente (...). Getúlio Vargas já era governo quando fiz a última batida. (PINHEIRO, 1972, apud SANTOS, 1997, p. 28).

O estado de Santa Catarina, antes contratando bugreiros, agora contrata advogados para impedir o direito Xokleng. Prefeitos e adversários políticos se unem contra o direito indígena.

Não bastasse terem sido quase que eliminados enquanto povo, diversas obras recentes têm auxiliado na eliminação da história de bravura desse povo. Se compararmos bibliografia produzida sobre os Guarani ou Kaingang veremos que foram produzidas poucas obras com relação aos Xokleng. Isso se deve à existência de apenas duas terras reservadas a esse povo; população menor que os demais; menor tempo de contato; controle exercido pelo SPI em mais de meio século; e, pela própria estratégia de não relacionamento desse povo com os não indígenas.

A história Xokleng ainda precisa ser codificada no papel e tornada pública, mas essa é uma tarefa dos próprios indígenas. Os Xokleng continuam escrevendo sua história, através da luta por direitos territoriais e educacionais, por políticas públicas de saúde e assistência, pela manutenção da língua e dos mitos recriados cotidianamente.