



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Aguilar Pinto, Alejandra

A patrimonialização da memória social: uma forma de domesticação política das memórias
dissidentes ou indígenas?

Ciências Sociais Unisinos, vol. 47, núm. 3, septiembre-diciembre, 2011, pp. 273-283

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93821299011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A patrimonialização da *memória social*: uma forma de *domesticação* política das memórias *dissidentes* ou indígenas?

The new legacy of social memory: a way to domesticate dissenting or indigenous memories?

Alejandra Aguilar Pinto¹
ale.unb@gmail.com

Resumo

Este trabalho procura apresentar as práticas de memorização, realizadas por diversos grupos, enfocando-se nas memórias hegemônicas (representadas pelas instituições de memória, museus, arquivos e os seus profissionais, arquivistas, bibliotecários, historiadores, etc. e as políticas oficiais de patrimonialização do Estado) e nas memórias dissidentes (neste caso, o pensamento indígena). Na formação das identidades nacionais e na dominação política, a definição da história e da memória (Popular Memory Group, 1982) têm tido um papel-chave expresso na imposição de versões particulares e parciais como universais e comuns, na oclusão, exclusão e silenciamento do sentido vivido do passado dos "grupos subalternos", mas também em sua colonização e expropriação (Bonfil, 1993) ou domesticação (Gnecco, 2000). Este paper se questiona até que ponto os mecanismos ou dispositivos de memória e esquecimento oficiais conseguiram silenciar, mudar, ou representar verdadeiramente as "vozes não hegemônicas". Por outro lado, também se apresentam as "novas" formas de inscrição e expressão das memórias não hegemônicas já não só limitadas aos documentos de arquivos: corpo (pintura corporal), ritualização e a paisagem (locais sagrados). Assim, a natureza do texto histórico se amplia dramaticamente. Assim, esta pesquisa se insere na tensão entre práticas culturais globais e locais, representada de maneira notória nas lutas pela definição das identidades. E, nessa luta, os sistemas de representação histórica (como os arquivos, museus) têm tido um papel determinante. Contudo, apesar das relações de subordinação das comunidades indígenas, algumas conseguiram reinventar e construir uma "outra história".

Palavras-chave: memória indígena, instituições de memória, práticas de memorização.

Abstract

This article aims to introduce memorization practices, experienced by diverse groups, focusing on hegemonic memories (such as those represented in memory institutions like museums and archives as well as those carried on by its professional archivists, librarians, historians and official state policies of patrimonialization) and dissenting memories (in our case, indigenous thought). The definition of history and memory (Popular memory group, 1982) has played a key-role during the construction of national identities and political domination, through the imposition of specific and partial versions as universal and shared ones, and through the occlusion, exclusion and silencing of the meanings of the past for subaltern groups. The same dynamic applied in processes of colonization, expropriation (Bonfil, 1993) and domestication (Gnecco, 2000). This paper questions to what extent the official mechanisms or devices of memory and

¹ Professora de História do curso de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão. Rua Raimundo José Pimenta, s/n, Floresta, 65200-000, Pinheiro, MA, Brasil.

forgetting were successful in silencing, change or represent truly the "non-hegemonic voices". On the other side, the paper introduces "new" forms of inscription and expression of non-hegemonic memories, other than documents in archives, such as body (corporeal painting), rituals and landscape (sacred lands). Therefore, the definition of historical text expands dramatically. This research is situated at the crossroad of global and local cultural practices, which are represented most obviously in challenges around the definition of identities. Systems of historical representation (such as archives and museums) have played a crucial role in meeting this challenge. In spite of relations of subordination experienced by indigenous people, some groups have had success in reinventing and construct "another history".

Key words: indigenous memory, institutions of memory, practices of memorization.

A persistência das lembranças não se fundamenta unicamente na capacidade da memória. A cultura tem guardado mecanismos de lembrança, tem simbolizado espaços geográficos, objetos físicos e atos simbólicos como forma de evocar o passado, carregado de sabedoria e da consciência de Aqui o sentido é por etnia da cultura, ou seja o aspecto étnico da cultura.... etnia (Depoimento indígena no "Encuentro de Paeces por Paeces", Colômbia, 1993).

Introdução

Este trabalho procura apresentar as *práticas de memorização*, realizadas por diversos grupos, enfocando-se nas *memórias hegemônicas* (representadas pelas *instituições de memória*, museus, arquivos e os seus profissionais, arquivistas, bibliotecários, historiadores, etc. e as políticas oficiais de patrimonialização do Estado) e nas *memórias dissidentes* (neste caso o *pensamento indígena*).

Na formação das identidades nacionais e na dominação política, a definição da história e da memória (Popular Memory Group, 1982) tem tido um papel-chave, expresso na imposição de versões particulares e parciais como universais e comuns, na oclusão, exclusão e silenciamento do sentido vivido do passado dos "grupos subalternos", mas também em sua colonização e expropriação (Bonfil, 1993) ou domesticação (Gnecco, 2000).

Este *paper* se questiona até que ponto os mecanismos ou dispositivos de memória e esquecimento oficiais conseguiram silenciar, mudar ou representar verdadeiramente as "vozes não hegemônicas". Por outro lado, também se apresentam as "novas" formas de inscrição e expressão das memórias não hegemônicas já não só limitadas aos documentos de arquivos: corpo (pintura corporal), ritualização e a paisagem (locais sagrados). Assim, a natureza do texto histórico se amplia dramaticamente.

Um aspecto que percorre todo o texto é a relação, mas também distinção, entre memória, história e aparatos tecnológicos de inscrição da memória e de transmissão histórica (arquivos, museus, etc.), entre o que os coletivos lembram e o que os textos – escritos, orais, visuais – dos *construtores* de histórias lhes dizem o que devem lembrar: como a história e as instituições

de memória constroem, modificam, estruturam e domesticam a memória social. A formação da memória (os registros e sua conservação em arquivos) do Estado colonial e atual (moderno) foi inseparável da elaboração da história da colonização, junto com a destruição ou, pelo menos, a desestruturação das formas da *memória social indígenas* e sua fragmentação e deslocamento para espaços privados e/ou oficiais.

O regime instaurado pela *memória colonial*, por exemplo, implicou um poderoso método de esquecimento organizado, e não só com atos como a exterminação de "idolatrias", mas também com mecanismos mais sutis, como a imposição da escrita e um vigoroso dispositivo da memória oficial: os documentos e arquivos administrativos e jurídicos do Estado.

Assim, esta pesquisa se insere na tensão entre práticas culturais globais e locais, representada de maneira notória nas lutas pela definição das identidades. E, nessa luta, os sistemas de representação histórica (como os arquivos, museus) têm tido um papel determinante. Contudo, apesar das relações de subordinação das comunidades indígenas, algumas conseguiram reinventar e construir uma "outra história".

O pensamento/memória indígena, seus primórdios

A América antes do descobrimento constituía um rico mosaico de culturas, com diferentes características e particularidades; uma destas riquezas eram as *línguas* dos povos originários. Porém, só aquelas que conseguiram um registro até os dias de hoje se mantêm vivas. A maioria dos povos tinha uma tradição oral, o registro oral, como suporte das suas memórias ou histórias pessoais, que se conservavam e se difundiam por esse meio.

A memória indígena: características

A maioria dos povos indígenas desenvolveu uma íntima vinculação cultural com o seu território ancestral; num dos capítulos do livro *Memórias hegemônicas, memórias dissidentes*, el

pasado como política de la historia, Gómez (2000, p. 24) relata o caso da etnia Páez, que criou "processos de resistência cultural e/ou discursos de caráter histórico e ações políticas para conservar seu direito ancestral territorial". Nesta vinculação espacial-territorial, a memória tem tido um papel destacado, onde a noção do tempo persiste e, através dela, se segue estruturando o sentido dos acontecimentos do passado e do presente, independentemente do espaço territorial.

Desta forma, *tempo* e *espaço*, na história indígena Páez e mesmo de outros grupos étnicos, estão indissoluvelmente ligados. Parte do depoimento de um líder e intelectual páez exemplifica a concepção do tempo e o sentido cultural do que nele acontece:

Nosso conceito de memória (yakni) não obedece à distribuição lineal de um espaço homogêneo, em que cada segmento da linha corresponde a um acontecimento, podendo distinguir-se o passado do presente e do futuro, como acontece no conceito ocidental de história. Nosso yakni corresponde mais ao ponto onde se confunde o passado e o presente como fundamento do futuro (Piñacue, 1997, in Gómez, 2000, p. 27).

Esta concepção de memória liga presente, passado e futuro, tendo como protagonistas os seus antepassados que guiam os passos desta comunidade. Um futuro em que o território como "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa" (Kosselleck, 1996) sempre tem estado em tensão, principalmente no caso dos indígenas, pois o *espaço de experiência* surgido no acúmulo de vivências acontecidas no passado no território Páez e os fatos dessa experiência exemplificados na sua aspiração territorial, historicamente negada.

Desta forma, o "território é o texto onde se produz e se lê a história, o lugar o lugar a partir do qual se constrói a memória e o ponto de chegada das ações políticas" (Gómez, 2000, p. 28).

Se, por um lado, os ocidentais têm historizado o tempo cronologicamente, os paeces têm historizado o espaço; "estes locais de enunciação da memória" (Gómez, 2000, p. 30) são referenciados com vários termos que descrevem a história como um processo de "voltar a ver", "caminhar o território", termos que nos levam a uma interioridade cultural, onde espaço e tempo se baseiam no território.

A imanência da história com o espaço territorial é uma constante entre as sociedades indígenas ameríndias, e isso faz que seja comum narrar a história significando-a em e desde o território. Então a memória se constrói de acordo com as experiências dos sujeitos no território, e o desejo e a esperança denotam um "horizonte de expectativa": não perdê-lo, fazê-lo presente e futuro (Gómez, 2000, p. 33).

A partir dos locais de enunciação da memória, a história dos indígenas paeces se conta à maneira de uma *topocronia*, isto é, em que os acontecimentos se passam em um tempo (*chronos*), distinguindo um antes/depois, eles sempre acontecem em um *topos*, local geográfico. Assim, a "história indígena" não se narra, então, a partir do tempo em si mesmo, mas se fala através

de uma *topodática*, ou dados que a memória étnica contém do local (Gómez, 2000, p. 38).

O espaço territorial estaria constituído por uma série de "marcas" históricas evidenciando que algo aconteceu; a partir daqui a memória étnica se formaria e, por sua vez, contribuiria para reconstruir a própria história. A memória faz uso, assim, de uma *mnemotecnia* guardada em ou lembrada pelos lugares e que se dá no diário viver e acontecer do natural-social do território, tal como o indica o seguinte depoimento Páez: "A persistência das lembranças não se baseia só na memória. A cultura tem guardado mecanismos de lembrança, tem simbolizado espaços geográficos, objetos físicos e atos simbólicos como forma de evocar o passado, carregado de sabedoria e da consciência de sua etnia [Páez]".

Logo, a história indígena que inclui o realizado no território pela mesma sociedade também inclui o feito pela própria natureza; portanto, esta vai ter que dar conta dos acontecimentos naturais da sua geografia.

Assim, Gómez (2000, p. 39) nos indica que a memória assim feita é, portanto, "cosmográfica, cosmológica e histórica e é narrada, incluindo sua cosmovisão do mundo (espaço-tempo), em relação com o que se passou ou está acontecendo no espaço territorial.

Finalmente uma memória que liga o *natural-social-territorial* faz com que a história não seja narrada em forma cronológica, pois os povos indígenas estabelecem uma forte relação com o espaço e seus fatos históricos; para Gómez (2000, p. 39), seria mais adequado caracterizar a história nativa como *poli-cronotópica*, isto é, a narração condensada de muitos tempos (épocas) e fatos em um mesmo espaço.

Outro aspecto que cabe destacar e que tem contribuído na formação desta história/memória indígena face à história oficial foi o surgimento do Movimento Indígena. Espinosa e Escobar (2000) ressaltam o papel deste tipo de ação coletiva na formação de "outras" histórias, a memória social deste movimento identitário. Diversos historiadores começaram um resgate de diversas lideranças étnicas, como sujeitos ativos na história oficial. Na década dos 70, a memória social indígena começa a construir seu discurso; autores como Findji e Rojas (1985) apresentam os paeces como atores destacados, enquanto Bonilla (1982), através de seu acompanhamento militante, os apresenta como protagonistas das lutas por autonomia e os reconhece como sujeitos históricos.

Quanto a historiadores indígenas, no interior do Movimento Indígena surgem os trabalhos de Lame, um dos principais historiadores paeces do século passado. No seu escrito *En defensa de mi raza: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1971), Lame rejeita a forma de interpretar a realidade do índio por parte das ciências sociais. Mais recentemente as cartilhas do Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), como *Nuestra lucha de ayer y hoy* (1973), são os primeiros exemplos de escritos que reforçam a mudança de contexto inaugurada por Lame na década de 30.

Portanto, a memória social indígena se nutriu não só do processo de luta pela terra, mas também pelo resgate de outras "vozes ocultas" na história oficial de líderes como Lame; desta forma, o Movimento Indígena teve um papel-chave.

A institucionalização das memórias subalternas ou não hegemônicas: o caso das bibliotecas, arquivos e museus

As *instituições de memória*, como os museus, bibliotecas e arquivos, são estoques informacionais, tendo como principal objeto de análise o *documento*.

Homulus (1990, p. 11) afirma que museus, arquivos e bibliotecas têm muitas características em comum: coletam e protegem parte de nossa cultura, administram e possibilitam o acesso a suas coleções, comunicam novos conhecimentos e gerenciam informações. Fazem parte de um espectro ou *continuum* de instituições que possuem necessidades específicas, mas problemas em comum. Diferenciam-se umas das outras pela natureza de suas coleções, pelos objetivos de suas instituições e pelo público atendido. No entanto, para o referido autor, as diferenças entre essas instituições tendem a desaparecer com a era eletrônica.

Contudo, os museus são as instituições que mais têm assumido o papel de resgatar e recuperar os objetos materiais (patrimônio material e imaterial) das culturas indígenas extintas e sobreviventes, assumindo, ademais, uma função educativa, voltada para o público em geral. Já a biblioteca assumiu o papel principal na guarda dos registros impressos, os suportes materiais, em geral estudos de pesquisadores interessados no tema indígena (Almeida, 2006, p. 141).

Cabe destacar o impacto das TICs, que permitiram uma análise, recuperação e difusão mais ampla das diversas documentações, assim como da pesquisa mais especializada (objetos, coleções museológicas, arquivos históricos de documentos e materiais iconográficos – gravuras, desenhos, mapas e fotografias – e as coleções de suas bibliotecas, também especializadas) (Carvalho, 2006, p. 129).

Quanto a este aspecto, a museóloga Tereza Scheiner (2004) apresenta algumas características dos museus etnográficos no *ciberspaço*, indicando que a maioria deste tipo de entidades são *museus físicos existentes no ciberspaço*, sem constituir o que se denomina museu virtual. Segundo Scheiner (2004, p. 262-263), "aqui os recursos de documentação, interpretação e conservação são transformados em representação icônica, sinalética, dos acervos preservados. O meio virtual garante um potencial infinito de acessibilidade"

Aparelhos/dispositivos tecnológicos de inscrição da memória e de transmissão histórica: a escrita, arquivos coloniais e os museus

O poder da *escrita* na formação dos regimes imperiais durante a Colônia, principalmente no domínio espanhol, ficou

refletido no acúmulo de toda uma documentação jurídico-administrativa à qual só tinham acesso os setores alfabetizados. Mas a escrita "foi reapropriada" por alguns grupos não hegemônicos, como uma forma de recuperar seus direitos ancestrais. Zambrano (Zambrano e Gnecco, 2000) nos relata o caso de Diego de Torres, filho de um conquistador espanhol e de uma mulher *muísca* que "usou a 'pluma' para buscar sua restauração como cacique".

Assim, o acesso ao código alfabético nem sempre foi privilégio dos colonizadores, mas correspondeu, antes, a um conjunto de hierarquias e assimetrias sociais" (Zambrano e Gnecco, 2000, p. 154). Enquanto, por exemplo, na Mesoamérica e no Peru alguns membros das elites indígenas, *caciques*, aprenderam a ler e escrever, convertendo-se em escrivães em castelhano, maia ou latim (Lockhart, 1991; Farris, 1994 *in* Zambrano e Gnecco, 2000, p. 154), criando, por sua vez, uma literatura alternativa (Lienhard, 1990; Brotherston, 1997 *in* Zambrano e Gnecco, 2000, p. 154), os indígenas e pessoas comuns (incluindo parte dos colonizadores) não chegaram a conhecer nem as primeiras letras.

Segundo Zambrano (Zambrano e Gnecco, 2000), para entender como a escrita progrediu em um meio, majoritariamente iletrado, é preciso vê-la não a partir de uma visão evolucionista, é preciso historizá-la, considerando-a como uma tecnologia de poder, ademais de ter em conta a etnografia. É preciso examinar o contexto social-cultural da emergência da escrita e da alfabetização, lembrando que "é a sociedade e não a notação que decide quem lê e como" (Boone, 1994, p. 13 *in* Zambrano e Gnecco, 2000, p. 155). Esta visão é chave para o estudo das sociedades em que a aparição da notação alfabética não foi produto de uma asséptica evolução técnica dos dispositivos de registro do conhecimento, "mas o veículo da humilhante dominação colonial" (Zambrano, 2000, p. 155). Portanto, é preciso examinar a escrita em seus contextos históricos e pesquisar seus usos, constrições e operações (Rappaport, 1994, p. 273 *in* Zambrano e Gnecco, 2000, p. 155).

Apesar de que o período histórico da Colônia tem sido qualificado como a era da imprensa, o começo da idade moderna foi mais a era da "pluma", escrita a mão, utilizada na correspondência privada e para os negócios. Como indicou Vicenta Cortes (*in* Zambrano e Gnecco, 2000, p. 156), é preciso entender a relação entre o manual e o mecânico nas práticas da escrita do início da idade moderna.

Além disso, boa parte dos manuscritos estaduais iam aos arquivos resguardados. Os funcionários imperiais consideravam os textos administrativos/jurídicos centrais para a construção do conhecimento e a preservação da memória do Estado, e, por isso, existiam disposições legais que indicavam que a produção e compilação de documentos eram fundamentais para preservar a "memória dos fatos e coisas acontecidas" (González, 1990, p. 64-65.)

Assim, a forma como o Estado imperial juntava a produção irrestrita de manuscritos com a restrição a seu acesso constituía uma política de poder e de saber (Zambrano e Gnecco, 2000). Por um lado, a profusa produção, a cuidadosa coleção e a exclusiva posse de textos serviam para manter uma imagem de um Estado onisciente e que tudo conhecia. E, por outro lado,

os documentos manuscritos serviam como fontes para a escrita e publicação da história oficial e sua coleção servia para a formação da memória.

O projeto de identidade nacional que, após o fim da Colômbia, vai surgir como alternativa para tentar apagar outros projetos identitários vai levar à situação indicada por Gnecco (2000), isto é, mobilizar a memória de forma estratégica. A alteridade incorporada ao sentir nacional vai procurar recuperar a raiz indígena, a alteridade pré-colombiana base do projeto nacional.

A estratégia anterior favoreceu a domesticação política da memória social, através da sua *objetivação espacial*, em que os museus tiveram um papel determinante. Autores como Botero (1994) e Echevarri (1997) (*in* Gnecco, 2000, p. 178) têm apresentado como a objetivação da alteridade nos museus, sobretudo a alteridade indígena, contribuiu para sua subjugação pelo projeto nacional.

O impacto da Globalização nos saberes não hegemônicos (memória indígena)

Desde o suposto fim do predomínio da economia *fordista* industrial, causada em parte pelo enfraquecimento dos Estados-nação e pela evolução das tecnologias eletrônicas até as chamadas TICs, a denominada *nova economia informacional* (Castells, 2003), caracterizada por seu transnacionalismo, não levou ao fim das economias fechadas e das culturas autônomas sem influências externas; pois algumas culturas minoritárias e países do chamado Terceiro Mundo começaram a reformular e reconsiderar seus acervos culturais e conhecimentos para fazer frente à globalização hegemônica.

Primo (2006, p. 87) indica que existe, sobretudo, uma transnacionalização da cultura baseada em uma economia que tem como fundamento as redes eletrônicas de informação com uma ampla difusão nas nações desenvolvidas, provocando uma exclusão e imposição de pautas ou valores a outras nações que não contam com a infraestrutura tecnológica adequada.

Consequentemente, estaríamos em face de diversos processos sociais, culturais e políticos, por alguns denominados de *hibridização cultural*; para outros, trata-se de uma *homogeneização* das referências culturais, impondo-se pautas e comportamentos, fundamentalmente dos países do Primeiro Mundo.

A hibridização de códigos poderia gerar uma nova cultura, a partir de uma perspectiva "otimista", mas o fato real, o que demonstra o movimento de algumas etnias, é que a "hibridização gera angústias e sentimentos de ameaça, de perplexidade, problemas de identidade a que se tenta responder reafirmando as diferenças [...], reforçando os sentimentos de pertença territorial e de filiação (étnica, linguística, religiosa [...])" (Henriques, 2003, p. 56).

Como resultado destes fenômenos sociais, uma resposta está acontecendo a partir de setores não hegemônicos, os quais se

estão organizando e articulando, sobretudo em torno de demandas de tipo cultural. Há uma tendência contra-hegemônica de "retorno às referências locais"; autores como Canclini (1998) e Castells (2003) identificam esse fenômeno como um movimento de luta das populações locais diante da imposição de pautas ou normas externas.

O *nacionalismo pós-moderno* tem como novas características, não estar ligado à construção de um Estado-nação soberano; não é um fenômeno de elites, inclusive tem uma postura contrária aos valores dessas mesmas elites e é mais reativo que ativo, mais cultural que político. "Restringir a ideia de nação e nacionalismo unicamente ao processo do Estado-nação inviabiliza qualquer justificação para o aumento do nacionalismo pós-moderno" (Castells, 2003, p. 35).

Portanto, estes novos movimentos de resistência, que procuram a diferença e o reforçamento da sua própria identidade local/nacional, fazem uso das referências culturais e do "patrimônio", o fundamento para justificar a recusa dos valores externos e referências culturais que lhes são gradativa e tendencialmente impostas (Primo, 2006, p. 88-89).

As culturas indígenas, em geral, poderiam ser consideradas um tipo de movimento identitário, de resistência, que só recentemente tomaram "consciência" do valor e do papel do seu pensamento/memória.

A qualificação dada ao pensamento nativo, como pensamento selvagem, marcou fundamentalmente a epistemologia moderna até fins do século XX, só recentemente algumas vozes vindas de alguns países, principalmente as ex-colônias, com alguns dos seus intelectuais, têm começado valorizar os próprios conhecimentos, a partir de uma perspectiva não hegemônica (Pinto, 2008, p. 9).

A musealização da vida contemporânea e o "surgimento" das memórias alternativas

Segundo Pio, (2006, p. 48), "a sociedade atual (modernidade tardia) se caracteriza por um processo de *musealização* da esfera social, que se funda na preocupação, cada vez maior, com a preservação ou recuperação dos vínculos com o passado, acompanhada por uma diversificação dos usos e sentidos da história".

No caso dos povos indígenas, a noção de memória adquire um papel-chave; entendo esta como

[o] conjunto de conhecimentos e lembranças do passado que se apóia nas experiências produzidas e transmitidas por grupos sociais específicos [...] o passado é uma referência coletiva que contribui diretamente para a coesão social uma vez que permite a construção de quadros de representação simbólica que atribuem sentido ao presente (Pio, 2006, p. 48).

A memória coletiva não é algo estático:

O passado e as tradições não passam automaticamente de geração para geração, e sim são reapropriadas e reelabora-

das segundo os critérios e interesses do presente. A memória coletiva depende das formas de sociabilidade historicamente determinadas, bem como das redes de comunicação social a partir das quais será organizada. Assim a memória é menos um sistema predeterminado do que um processo de constante reconstrução e seleção do passado (Pio, 2006 p. 48-49).

A maioria dos povos indígenas perderam a sua própria história ou memória; aqueles que conseguiram mantê-la no tempo ou aqueles que estão em processo de fazer a sua memória enfrentam o desafio de organizar e criar os meios para registrar os depoimentos ou fatos históricos, para uma projeção futura.

O processo que atualmente se vive é de uma "revalorização" do passado, segundo Huyssen (2001, p. 14):

A sociedade contemporânea tende a desenvolver uma "cultura da memória" que se expressa em contextos bem diferentes, por exemplo, na restauração historicizante de centros históricos e cidades históricas, a nova arquitetura dos museus, as modas retrô, a comercialização da nostalgia-saudade, a automusealização através de câmaras de vídeo [...] as práticas memorialísticas nas artes visuais através do uso da fotografia.

Em relação aos países em vias de desenvolvimento, o anterior pode ser percebido em algumas políticas patrimonialistas, com uma visão monumentalista ou essencialista, centralizada no passado, indica Canclini.

A globalização tecnológica midiaticizada causou uma relativização das identidades tradicionais, sejam étnicas ou nacionais, sobretudo do Terceiro Mundo, a favor das "identidades globais". Além disso, acentuou-se a problemática das identidades subalternas, que estão quase condicionadas às políticas ou normas dos estados nacionais onde estão inseridas, além da globalização mundial dos países desenvolvidos.

Na emergência das "memórias alternativas", as tecnologias de informação e comunicação (TICs) têm tido um papel-chave; "por meio da mídia as tradições culturais e os relatos históricos são continuamente recriados e reincorporados em novos contextos. Nesse sentido, os meios de comunicação e informação criam novos caminhos para a definição de fronteiras culturais" (Pio, 2006, p. 51).

O anterior poderia levar, segundo Françoise Choay (2001), "a assimilar um passado sem especificidades ou singularidades [...] suas mediações ocultam as heterogeneidades e ruptura que fazem parte do passado, uma vez que o patrimônio histórico se transforma numa forma cultural que tudo parece abranger. A classificação criteriosa dos elementos de memória será substituída pela autocontemplação passiva e pelo culto de uma identidade genérica" (Choay, 2001, p. 241).

As novas tecnologias permitem uma recriação, manipulação e difusão de diversas identidades e histórias em uma constante mudança, onde o eterno e efêmero interagem. Segundo Castells (2003, p. 484), a sociedade atual produziu uma cultura do eterno e do efêmero, "eterna porque alcança toda sequência passada e futura das expressões culturais. É efêmera porque cada

organização, cada sequência específica, depende do contexto e do objetivo da construção cultural solicitada".

Na medida em que as fronteiras entre passado, presente e futuro se relativizam, viveríamos em um eterno presente, caracterizado pela fugacidade das experiências culturais.

A patrimonialização da cultura, o caso dos saberes indígenas

As unidades que assumiram a missão de recuperação guarda, recoleção e "proteção" dos conhecimentos ancestrais, constituindo tanto uma memória quanto um saber acumulado dos povos extintos e dos que conseguiram sobreviver, foram centrais para o desenvolvimento da ideia de patrimonialização. Logo, as estratégias e políticas por parte dos governos nacionais e de organismos internacionais como a UNESCO foram as que determinaram a criação de toda uma teoria sobre a patrimonialização cultural.

Um destes marcos no Brasil foi a publicação, em 1984, do livro *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*, apresentando o resultado de um Seminário organizado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (CONDEPHAAT). Segundo Chagas (2002, p. 136), "ali estão as bases de um novo pensar e de um novo fazer museológico [...], uma museologia dialógica, processual e comprometida com as transformações sociais". Aqui as intervenções de Waldissa Russio permitiram que se acrescentasse à noção de *patrimônio* a ideia de cultura (imaterial), através da visão museológica; para ela, "[a] paisagem percebida pelo homem é para o museólogo [...] um dado cultural. Para o museólogo a cultura é essencialmente fazer e viver, ou seja, é o resultado do trabalho do homem [...]" (Russio, 1984, p. 61). Essa linha argumentativa estaria na base da conceituação de bem cultural/patrimônio cultural.

O *patrimônio cultural*, segundo Russio (1984), não se separa da natureza, uma vez que ele próprio é construção humana, e não poder ser descrito apenas como um conjunto de bens culturais. O patrimônio cultural se constitui a partir da atribuição de valores, funções e significados aos elementos que o compõem.

Para completar sua análise, Russio (1984, p. 62) fala do papel do trabalho e da preservação: "O trabalho é a ação transformadora do homem sobre a natureza, sobre si próprio e sobre as relações entre os homens...". Assim, o trabalho gera bens a que se atribuem valores/significados, e esses bens formariam o patrimônio cultural, que pode ser criado, preservado ou destruído. Para Russio, a ação preservacionista no campo dos patrimônios contribui para a constituição das *identidades culturais*, o que está articulado com uma questão muito séria, que é "a soberania e a autodeterminação".

A constituição do *patrimônio cultural indígena*, desde seu começo, esteve fora do campo dos próprios nativos como indica Chagas; as ações de preservação, musealização e memo-

rização sempre estiveram ao serviço de determinadas sujeitos, o que equivale a dizer que elas ocorreram como um ato de vontade ou um ato de poder.

A preservação e o poder estão juntos; “o poder não é apenas repressor [...] é também semeador e promotor de memória e esquecimentos, de preservações e destruição” (Chagas, 2002, p. 139).

Do ponto de vista museológico,

[p]reservar testemunhos materiais não é sinônimo de preservar memória [...]. A memória situa-se na relação entre o sujeito e o objeto de memorização [...] a possibilidade de comunicação de ideias, de sentimentos, sensações e intuições. A preservação de representações de memória é apenas uma das funções museais [...] (Chagas, 2002, p. 139).

Para Chagas (2002, p. 139), qualquer pesquisador interessado em conhecer o objeto da ação preservacionista será remetido à noção de patrimônio cultural, que se pode descrever como o

[c]onjunto determinado de bens tangíveis, intangíveis e naturais envolvendo saberes e práticas sociais, a que se atribuem determinados valores e desejos de transmissão de um tempo para outro tempo, ou de uma geração para outra geração. O patrimônio cultural [...] é um terreno em construção, fruto de eleição e campo de combate.

Portanto, é preciso compreender a retórica dos discursos sobre o processo de construção do patrimônio cultural e favorecer a formação de novos patrimônios, de novas possibilidades de apropriação cultural.

Durante o século XX, Chagas indica a tendência a pensar o patrimônio cultural em forma diacrônica, sendo uma herança paterna, mas a partir da Mesa Redonda de Santiago do Chile (1972) surgirá a ideia de que o patrimônio pode ser transmitido em termos de contemporaneidade em dados sincrônicos. Esta visão favorece o surgimento de novas interpretações e usos patrimoniais, permitindo a compreensão da construção de um *patrimônio*, de um *matrimonio* e um *fatrimônio* cultural de qualquer comunidade, passando a tomar em conta a terra de origem (*matrimônio*) e o desejo de compartilhar essa herança com a comunidade (*fatrimônio*²).

As políticas de patrimonialização da cultura imaterial no Brasil

A constituição de um patrimônio cultural no Brasil começou a ser considerada a partir do Estado já nos anos de 1930, quando se decidiu montar uma instituição para cuidar do patri-

mônio histórico e artístico, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ISPHAN; o ministro Gustavo Capanema encomendou, nesse tempo, ao poeta paulistano Mario de Andrade um projeto para essa instituição.

Sant’anna (2007, p. 137) indica que ele defendeu pela primeira vez no Brasil uma ideia nova, até mesmo em termos mundiais, mas que não prosperou: “Esse patrimônio histórico e artístico que vamos constituir a partir de uma seleção do Estado deve também incluir bens culturais que estão no cotidiano das pessoas, saberes, fazeres, expressões culturais que estariam [...] nos vários segmentos sociais”.

Ao final, teve-se outro foco, acontecendo um resgate das obras arquitetônico-artísticas do passado colonial e do Império. Assim, chegou-se até a década de 1970 com um conjunto de bens preservados que tratavam muito mais da história oficial do que de todas as histórias que formam este país.

Na década dos 70, as ideias de Mario de Andrade são retomadas por Aloísio Magalhães, que disse:

Precisamos voltar a essas ideias e sinalizar à sociedade brasileira que o patrimoniocultural reconhecido pelo Estado é construído por todos, também deve incluir bens não consagrados, bens que não estão necessariamente associados aos grandes monumentos, às grandes obras de arte, aos sítios urbanos que, enfim, foram construídos durante o período colonial e mesmo durante o Império[...] (in Sant’anna, 2007, p. 137).

Contudo, Magalhães teve uma morte prematura e suas ideias não foram implementadas.

Isto vai ser retomado a partir de 1997 no seminário de Fortaleza que discute o assunto, onde se deliberou pela oportunidade de outro instrumento de preservação para além do principal, o *tombamento*. Assim, deveria pensar-se em outra ferramenta que desse conta de reconhecer a importância desses bens não consagrados, daqueles inseridos no cotidiano dos grupos.

Dois deles foram feitos mais ou menos ao mesmo tempo: o *Inventário Nacional de Referências Culturais*, que é atualmente o principal instrumento de identificação ou de mapeamento dessas referências culturais. Ele trabalha com o conceito de *referência cultural* relacionado aos vários domínios da vida social: festas, saberes, modos de fazer, lugares, modos de expressão, aos quais os grupos, as comunidades, os segmentos sociais atribuem sentidos e valores de importância diferenciada dos outros, que são especialmente lembrados, especialmente apontados por estes grupos para sua memória, para seu sentimento de entidade grupal.

O outro instrumento, que foi construído a partir de 1997 e se tornou instrumento oficial de reconhecimento desses bens como patrimônio cultural, foi o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial*, que criou também o *Programa Nacional do*

² *Fatrimônio* no sentido de fraternidade, igualdade, compartilhamento da herança patrimonial com a comunidade, pois o sentido de patrimônio, cuja origem está no latim, significava, então, o conjunto de bens pertencentes ao *pater familias* e, também, portanto, a herança paterna. *Pater* (pai) e *patria* (terra que pertence ao pai).

Patrimônio Imaterial, institucionalizado pelo Decreto N. 3551 o 2 agosto de 2000. Esse seria o instrumento equivalente ao tombamento para reconhecimento desses bens, ditos imateriais, como patrimônio cultural.

Algumas experiências de registro acontecidas até agora em relação a comunidades indígenas:

Um bem registrado como forma de expressão foi a *pintura corporal e arte gráfica* dos índios Waiãpi do estado do Amapá, solicitado pelo conselho das aldeias Waiãpi e apoiado pelo Museu do Índio, da FUNAI, e pelo Núcleo de Estudos Indígenas da USP. Trata-se de um bem cultural de muita importância para essa comunidade porque esta expressão concentra todo um trabalho de valorização da própria cultura que estes índios estão empreendendo eles mesmos na sua terra indígena e na sociedade do Amapá. O objetivo deles com o pedido de registro foi fazer com que a sociedade do Amapá reconhecesse a sua cultura, e que as políticas de saúde e de educação incorporassem esses valores dos índios Waiãpi, além de indicar aos jovens indígenas Waiãpi que não deviam ter vergonha de ir com suas pinturas corporais à cidade.

Outro bem registrado no Livro dos Lugares é a *Cachoeira de Auaretê*, no estado do Amazonas. Também foi um pedido de várias etnias daquela área, engajadas com os índios Waiãpi em um processo de valorização da própria cultura. Trata-se de uma comunidade que passara por processos violentos e que está agora em um processo de reconstrução desses bens culturais. A cachoeira de *Auaretê*, também chamada Cachoeira da Onça, relaciona-se a um dos principais mitos de origem desses grupos e foi escolhida como o bem focal para representar, na realidade, essa retomada de valores culturais e de aspectos culturais dos povos *tariana* e *tucano* dessa região (Sant'anna, 2007, p. 143-144).

A inclusão da memória indígena como um patrimônio imaterial

As comunidades indígenas constituem um tipo de agrupação social cujo componente étnico é central para sua coesão social. Uma comunidade étnica tem os seguintes fatores, dentre outros, que contribuem para sua definição (Truzzi, 2007, p. 262-263): "(i) um conjunto de traços culturais distintos, sendo a língua e a religião a principal. (ii) um sentido de pertencimento entre seus membros, derivado da convicção de ancestrais ou raízes comuns; (iii) um sentido de territorialidade."

A *identidade étnica* ou *etnicidade* se constituiria por um subconjunto dessas características que os grupos étnicos apresentam em menor ou maior grau.

Contudo, a definição de *identidade étnica* não é algo tão objetivo; Barth (in Truzzi, 2007, p. 264), em uma definição não essencialista, indica que um grupo étnico existe não por similaridades internas ou diferenças objetivas, mas porque os indivíduos nele contidos e os de fora os enxergam e os compreendem como tal. Portanto, um *grupo étnico* se institui como tal à medida que seus membros falam, sentem e se comportam

como um grupo distinto (Hughes e Hughes, in Truzzi, 2007, p. 264). Nessa visão, estes grupos são criações sociais nas quais traços diferenciados ou comuns são basicamente similares e podem ser percebidos ou não.

Assim, pelo assunto da objetividade dos traços ou sua subjetividade, alguns autores criaram o conceito de *tradições inventadas*, ou *invenção de etnicidades* evoluindo para etnização.

Cada comunidade étnica vai formando uma memória que vai dar forma à sua história particular. No caso das comunidades indígenas, estas constituem principalmente uma memória coletiva, inserida em uma "ampla" história nacional, que quase a converteu em memórias (subterrâneas ou clandestinas) (Pollak, 1989). O sentido de coletividade faz da memória indígena uma memória grupal, onde os diversos integrantes contribuem para seu *ethos* ou ser.

Assim, a memória indígena tem uma relação direta com a identidade étnica, pois, através da memória, isto é, dos vínculos com o passado, estar-se-ia dando força para a formação desta identidade. Há, portanto, uma memória coletiva produzida no interior de um grupo étnico, com certo poder de difusão, que se alimenta de imagens, sentimentos, ideias, valores e experiências que dão identidade, instituindo o grupo (Truzzi, 2007, p. 268).

Esta memória se manifestaria através de diversas vias de expressão, sendo aquela não registrada a que caracterizou principalmente os povos indígenas. Esta situação, como se indicou, causou uma desvantagem, pois a não difusão e transmissão para os seus habitantes levou a uma quase extinção destas expressões que refletiam essa memória. Estas expressões se manifestavam principalmente através de rituais ou pela paisagem. Assim, os que não foram registrados foram eliminados para sempre da história destes grupos.

Consequentemente, a consciência de que a memória é inseparável do jogo do poder e de que o que se celebra e comemora como parte de nosso patrimônio histórico corresponde a certa leitura da história levou instituições como a UNESCO, e o IPHAN no rastro dela, a insistir que seria necessário resgatar também uma outra memória, aquela situada do outro lado da barreira do poder, a "memória dos grupos subalternos da sociedade, muitas vezes negada e soterrada" (Montes, 2007, p. 131).

Estes *bens intangíveis ou imateriais* correspondem a grupos humanos que fizeram criações não corporificadas ou registradas em suportes materiais, o que provocou certa fragilidade e vulnerabilidade deste tipo de autoria.

O que são esses bens? O IPHAN oferece uma definição institucional: "São conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades, rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social", expressando-se em "mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas" (MinC, 2000, in Montes, 2007, p. 131).

O *patrimônio imaterial* reflete diversas criações, eventos, inclusive o meio ambiente onde acontece um determinado ritual, o qual não se projeta por edifícios e construções

concretas. Estes bens são expressões ritualísticas através de diversos estilos, como a dança, o teatro, os cantos, que contribuem para a formação de um sentido de pertencimento e de identidade étnica.

A memória indígena, construída através do diálogo dentro da própria comunidade e com outras e através das suas manifestações, pode ser objetiva ou subjetiva, concreta ou imaterial. A maioria dos povos foram culturas ágrafas; assim, criaram uma série de manifestações performáticas para expressar sua cultura. Contudo, algumas culturas se destacaram por usar o corpo como meio de registro e expressão junto com a dança e o canto.

Segundo Montes (2007, p. 132), o corpo como objeto de representação artística, de rituais, do sagrado e do profano, pode levar a uma *memória inscrita no corpo*. Esta memória constituiria um conjunto de saberes, valores e conhecimentos que só se pode aprender através de uma prática performática – verso, canto, música, dança – nas festas e expressões artísticas de tradição popular.

A missão do profissional da informação no resgate/ recuperação/ difusão da memória indígena

As memórias dos povos indígenas podem ter sido vítimas do fenômeno identificado por Le Goff (1992) no seu livro *História e memória*; ele indica que os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores de “mecanismos de indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas”, relacionando a preocupação destas categorias em tornarem-se “senhores das memórias e do esquecimento”.

Em geral, acredita-se que as criações e pensamentos indígenas têm um valor e projeção diferente do pensamento ocidental; porém, tem-se demonstrado que a maioria das culturas realizaram registros (orais ou escritos) e tentaram, através deles, projetar-se no tempo, para assim criar uma história, memória e conhecimentos próprios. Assim, memória indígena, como memória coletiva, tem um enfoque social, mas com particularidades culturais ou étnicas, que permitiram em parte não fossem destruídas pela cultura dominante.

O papel que o profissional da informação (arquivistas, bibliotecários, museólogos, etc.) pode assumir em face dos registros indígenas pode já ser identificado historicamente no começo da história:

Nas sociedades sem escrita havia a figura dos homens-memória, depositários da história objetiva e da história ideológica atuando como guardiões dos Códices reais, os historiadores da corte, os genealogistas. Nestas sociedades a memória coletiva parecia ordenar-se em torno dos mitos de origem, do prestígio das famílias dominantes – as genealogias e o saber técnico-ligados à magia religiosa. A sua manutenção visava à coesão do grupo (Lucas, 2000, p. 26).

O relato anterior se poderia relacionar com o papel original dos pajés ou anciãos, aqueles que foram ou são depositários dos saberes ancestrais. É um fato que em culturas indígenas mais “avançadas”, como os impérios maia e asteca, existiu uma escrita, o que permitiu que a sua história coletiva oficial e sua própria memória tivessem um registro garantido. Esta inscrição aconteceu de duas formas: uma delas foi a inscrição na pedra dos acontecimentos, como através de monumentos como templos, ou obras arquitetônicas, como as pirâmides em *Tenochtitlan* ou *Machu Pichu*. A outra forma de memória esteve, como já se indicou, ligada ao manuscrito, à escrita, ao documento mesmo com a função de armazenar informações, permitindo a sua comunicação no tempo/espaço. A função da escrita, ao permitir a passagem da memória oral para a visual, possibilitou o reexame, a reordenação e retificação dos conteúdos através da palavra.

As instituições de memória, como são as bibliotecas e arquivos, que são consideradas uma invenção da história ocidental, nas culturas aborígenes em certa forma existiram, pois houve coleções destacadas, que foram eliminadas durante a Inquisição, como o registra a destruição dos arquivos maias. Após ter tomado conhecimento de que maias católicos continuavam a praticar o “culto de ídolos”, o bispo Diego de Landa ordenou uma inquisição em Maní que terminaria com um *auto-de-fé*. Durante a cerimônia efetuada no dia 12 de julho de 1562, um número indeterminado de códices maias (ou livros; Landa admite 27, outras fontes falam de “99 vezes esse número”) e aproximadamente 5mil imagens de cultos maias foram queimados. Descrevendo as suas próprias ações, Landa escreveria mais tarde: “Encontramos um grande número de livros escritos com estes caracteres e como não continham nada que não pudesse ser visto como superstição e mentiras do diabo, a todos queimamos, o que eles [os maias] muito lamentaram, causando-lhes grande aflição”.

Apenas se conhecem três “livros” pré-colombianos em escrita maia e, talvez, fragmentos de um quarto. Coletivamente, estas obras são designadas como códices maias (fonte: Wikipédia, a Enciclopédia Livre). O que se conseguiu resgatar foi inclusive por conta dos próprios opressores. Landa, no caso dos maias, se dedicou a traduzir a escrita maia, o que não foi destruído. O que se logrou manter no tempo foi custodiado e salvaguardado por instituições como museus (através das coleções de objetos físicos, como utensílios, ferramentas, etc.) e bibliotecas (através de livros, revistas, que contam as características e histórias das culturas indígenas).

Do ponto de vista dos meios de comunicação de massa, a imprensa também teve um papel, a serviço principalmente da *opinião pública*, mas surgiria no século XX uma “*imprensa alternativa*”, que permitira a denúncia e difusão de fatos dos grupos indígenas, que fariam logo parte da memória indígenas atuais (aqui se poderia indicar como exemplo o *Jornal Porantim* do CIMI no Brasil).

No século XVIII, a memória técnica, científica e intelectual passou a ser reunida nos dicionários e nas enciclopédias; aqui novamente as culturas indígenas continuaram a ser “subalternas”, pois os estudos sobre elas tiveram uma orientação do ponto de vista dos estudiosos não indígenas, isto é, eurocêntrica.

Logo no século XIX, na Europa e depois na América, surgiram os arquivos/bibliotecas, para formar, sobretudo, a memória coletiva das nações; serão os monumentos de lembrança. Os museus passaram a ter objetos das culturas extintas, mas como uma forma de fazer uma história uniforme com uma visão evolutiva.

O surgimento da *memória eletrônica*, sobretudo da Internet, permitiu a armazenagem, organização e difusão de conteúdos em grande escala. Algumas culturas indígenas, por sua vez, começaram a fazer uso dela, para a recuperação, sobretudo, da sua identidade étnica, e como uma forma de comunicação entre eles. A chamada *indústria cultural* começou só recentemente a "dar espaço" a novas expressões culturais, mas condicionado aos cânones comerciais ou donos da mídia.

Porém, o veiculador da informação, se tem uma certa consciência e aspira a representar realmente diversos setores sociais, sem preconceito e estereótipo, deverá ter em conta o pensamento de outros grupos étnicos. Aqui a mídia alternativa, a comunicação comunitária, tem tido um papel destacado, com experiências feitas pelos próprios indígenas, p. ex. *Vídeo nas aldeias*.

A formação da memória social esteve desde o começo condicionada a interesses particulares, ao Estado e aos governos de turno, tentando-se a sua oficialização, através de instituições nacionais como arquivos e museus, criando-se um registro de tipo nacionalista, ficando as memórias étnicas como *subterrâneas* ou *clandestinas*, passando a ser estas memórias categorizadas como "minoritárias", subjugadas à identidade nacional.

O profissional de informação em cada um destes espaços informativos (Biblioteca, Arquivo, Museu, etc.) pode ter um papel destacado, sobretudo nas unidades de informação como bibliotecas e arquivos, onde deverá selecionar as fontes que vão refletir a história indígena. Os mecanismos de poder podem ser atacados com profissionais conscientes e críticos da realidade em que estão inseridos; as atividades de seleção e recuperação daquelas memórias étnicas "ocultas" são centrais para dar conta dos diversos agentes que fazem história e de outros pontos de vista da história de uma nação supostamente homogênea. A memória nacional coletiva pode sair mais enriquecida com as chamadas memórias étnicas, contribuindo para a formação de uma identidade multicultural (Pinto, 2010, p. 15).

Conclusões

A identidade nacional constitui um paradigma histórico-político, mas, desde a intensificação da globalização, este projeto de comunidade política imaginada com sentido de identidade histórica, englobando em um plano comum as diversidades locais em um território acidental ou deliberadamente construído, começou a ser questionado. Papel-chave tiveram aqui entidades ou aparelhos de memória do Estado, como museus e arquivos, os quais contribuíram para criar uma memória social domesticada (colonizada) que excluiu as vozes ou pensamentos de outros setores socioculturais.

Contudo, como ficou demonstrado neste trabalho, os setores não hegemônicos conseguiram se apropriar de artefatos da sociedade ocidental, como a *escrita*, que permitiu expressar suas demandas de diverso tipo. Na formação das memórias dissidentes, os descobrimentos arqueológicos, alguns localizados em museus, foram úteis para o fortalecimento étnico e na legitimação ante o Estado. O Movimento Indígena é o outro ator que começou a contribuir para a formação das memórias dissidentes, através do resgate de líderes que faziam parte da história oculta, apresentando algumas etnias como agentes históricos protagonistas (Quintín Lame, os paeces no caso da Colômbia, etc.).

A naturalização da memória social por parte da história oficial é um dos recursos políticos mais efetivos na construção das identidades hegemônicas; fazendo uso principalmente da *referencialidade espacial*, principalmente através dos museus, impondo um cânone histórico híbrido, um projeto de identidade nacional com "raiz indígena".

Além do anterior, existe na atualidade uma espécie de diálogo entre as vozes dissidentes e o pensamento hegemônico oficial da nação, através de algumas políticas culturais patrimonialistas, que tentam incorporar as criações principalmente de tipo artístico, o chamado patrimônio imaterial indígena, ao patrimônio cultural nacional. Contudo, o caminho percorrido ainda é breve, para diagnosticar até que ponto esse diálogo tem dado certo, pois, como diz Zambrano (Zambrano e Gnecco, 2000), existem diferenças, principalmente na forma de encarar a construção de identidade.

A luta dos grupos subordinados contra o poder hegemônico é a luta de suas memórias sociais contra o esquecimento forçado, mas com o Movimento Indígena as memórias dissidentes começaram a recuperar o protagonismo negado historicamente. Hoje existem, como se indicou, as políticas de recuperação do patrimônio imaterial indígena, mas cabe perguntar se estas realmente representam o setor invisibilizado da história oficial e se constituem só uma política oficial "temporária", que está considerando "recém agora" esta demanda histórica.

Referências

- ALMEIDA, M.C.B. de. 2006. A informação em museus de arte: de unidades isoladas a sistema integrado. *Revista MUSAS*, 2(2):140-153.
- BONFIL, G. 1993. Historias que no son todavia historia. In: SIGLO XXI, *Historia para que?* México, Siglo XXI, p. 227-245.
- BONILLA, V.D. 1982. *Historia política de los paeces*. Cali, Colombia Nuestra, 44 p.
- CARVALHO, R.M.R. de. 2006. As transformações da relação museu e público sob a influência das tecnologias da informação. *Revista MUSAS*, 2(2):127-139.
- CANCLINI, N. 1998. *Culturas híbridas*. São Paulo, EDUSP, 385 p.
- CASTELLS, M. 2003. *O poder da identidade*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 550 p.
- CHAGAS, M. 2002. Cultura, patrimônio e memória. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ARQUIVOS, BIBLIOTECAS, CENTROS DE DOCUMENTAÇÃO E MUSEUS, 1, São Paulo, 2002. *Anais...* São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, p.135-150.

- CHOAY, F. 2001. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo, Edusp, 282 p.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (CRIC). 1973. *Nuestras luchas de ayer y de hoy*. Popayan, CRIC, (1) (Cartilla del CRIC)
- ESPINOSA, M.A.; ESCOBAR, L.A. 2000 El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990. In: C. GNECCO; M. ZAMBRANO (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. ICANH, Colciencia, Universidad del Cauca, p. 53-67.
- FINDJI, M.T.; ROJAS, J.M. 1985. *Territorio, economía y sociedad*. Cali, Universidad del Valle, 309 p.
- GÓMEZ, H. 2000. De los lugares y sentidos de la memoria. In: C. GNECCO; M. ZAMBRANO (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. ICANH, Colciencia, Universidad del Cauca, p. 23-51.
- GNECCO, C. 2000. Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. In: C. GNECCO; M. ZAMBRANO (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. ICANH, Colciencia, Universidad del Cauca, p. 171-191.
- GONZÁLEZ, R. 1990. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge University Press, Cambridge, 260 p.
- HENRIQUES, E.B. 2003. *Cultura e território das políticas às intervenções: estudo geográfico do patrimônio histórico arquitetônico e da sua salvaguarda*. Lisboa, Portugal. Tese de Doutorado. Universidade de Lisboa, 595 p.
- HOMULUS, P. 1990. Museums to libraries: a family of collecting institutions. *Art Libraries Journal*, 15(1):11-13.
- HUYSEN, A. 2000. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 116 p.
- KOSELLECK, R. 1996. *Futuro-pasado*. Barcelona, Paidós, 368 p.
- LAME, M.Q. 1971. *En defensa de mi raza: los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá, Comité de Defensa del Indio, 133 p.
- LE GOFF, J. 1992 *História e memória*. Campinas, Editora da Unicamp, 553 p.
- LUCAS, C.R. 2000. *Leitura e interpretação em biblioteconomia*. Campinas, Editora da Unicamp, 91 p.
- MACHADO, M.H.P.T. 2007. A construção narrativa da memória e a construção das narrativas históricas: panorama e perspectivas. In: D.S. MIRANDA (org.), *Memória e cultura: a importância das memórias na formação cultural humana*. São Paulo, SESC, p. 52-67.
- MENESES, U.B. 2007. Os paradoxos da memória. In: D.S. MIRANDA (org.), *Memória e cultura: a importância das memórias na formação cultural humana*. São Paulo, SESC, p. 13-33.
- MONTES, M.L. 2007. Memória e patrimônio imaterial. In: D.S. MIRANDA (org.), *Memória e cultura: a importância das memórias na formação cultural humana*. São Paulo, SESC, p. 127-135.
- PINTO, A.A. 2008. A emergência da memória indígena no mundo contemporâneo. In: COLÓQUIO HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA DA AMÉRICA INDÍGENA, 5, *Anais...* São Paulo, CEMA, p.1-17.
- PINTO, A.A. 2010. A institucionalização do memória/pensamento indígena através de sua patrimonialização: o papel do profissional da informação. In: CONGRESSO NACIONAL MEMÓRIA E ETNICIDADE, 1, Santa Maria, 2010. *Anais...* Santa Maria, Editora Casa Aberta, p. 1-21.
- PIO, L.G. 2006. Musealização e cultura contemporânea. *Revista MUSAS*, 2(2): 48-86.
- POLLAK, M. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- POPULAR MEMORY GROUP. 1982. Popular Memory: theory, politics, method. In: R. JOHNSON, *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 205-252.
- PRIMO, J. 2006 A museologia como instrumento estratégico nas políticas culturais contemporâneas. *Revista MUSAS*, 2(2):87-93.
- RUSSIO, W. 1984. Cultura, patrimônio e preservação. (Texto III). In: A.A. ARANTES (org.), *Produzindo passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo, Brasiliense, p. 59-78.
- SCHEINER, T.C.M. 2004. *Imagens do "não-lugar": comunicação e os novos patrimônios*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. UFRJ, 294 f.
- SANT'ANNA, M. 2007. Patrimônio imaterial e políticas públicas. In: D.S. MIRANDA (org.), *Memória e cultura: a importância das memórias na formação cultural humana*. São Paulo, SESC, p. 136-145.
- TRUZZI, O. 2007. Comunidades de memória. In: D.S. MIRANDA (org.), *Memória e cultura: a importância das memórias na formação cultural humana*. São Paulo, SESC, p. 262-271.
- ZAMBRANO, M.; GNECCO, C. 2000. Introducción: el pasado como política de la historia. In: C. GNECCO; M. ZAMBRANO (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. ICANH, Colciencia, Universidad del Cauca, p. 11-22.

Submetido: 18/09/2011

Aceito: 09/10/2011