

## **Políticas de memória e estratégias de esquecimento nos discursos de preservação da memória indígena**

### **Las políticas de memoria y las estrategias de olvido en los discursos de la conservación de la memoria indígena**

Cristiéle Santos de Souza  
(Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural/UFPel  
cristiele.hst@gmail.com)

#### **Resumo**

O presente artigo trata da concepção de políticas de memória e de estratégias de esquecimento relativas à construção de discursos preservacionistas direcionados a salvaguarda da memória dos povos indígenas no Brasil. Para tanto, são observados os conceitos de “memória”, “regimes de historicidade” e do “bem viver”, problematizando a construção dessas políticas como zona de conflito entre diferentes visões de mundo e modos de vida.

**Palavras-chave:** memória, bem viver, povos indígenas

#### **Resumen**

En este artículo se aborda el concepto de las políticas de memoria y las estrategias de olvido relativas a la construcción de discursos conservacionistas dirigidos a salvaguardar la memoria de los pueblos indígenas en Brasil. Para esto, se observan los conceptos de "memoria", "regímenes de historicidad" y "buena vida", cuestionando la construcción de estas políticas como un área de conflicto entre diferentes visiones del mundo y formas de vida.

**Palabras Clave:** memoria, buena vida, pueblos indígenas

#### **Abstract**

This article deals with the conception of memory politic and forgetting strategies related to the construction of preservationist discourses aimed at safeguarding the memory of the indigenous peoples in Brazil. For this, the concepts of "memory", "regimes of historicity" and "good living" are observed, problematizing the construction of these policies as a zone of conflict between different world views and ways of life.

**Keywords:** Memory, good living, indigenouspeople

**As políticas de memória e os diferentes regimes de historicidade**

Nos últimos anos tem sido crescente o número de museus, casas de memória, monumentos e memoriais dedicados às “pessoas comuns”<sup>1</sup>, pessoas ou grupos, que por muito tempo foram excluídos da historiografia tradicional e das iniciativas de valorização da memória. Nesses lugares, os discursos de preservação e resgate identitário ganham força na medida em que são resignificados antigos ritos e práticas, ou mesmo figuras relevantes para a história dos mais diversos povos.

Inseridos em uma lógica comemoralista de “compulsão memorial” (CANDAUI, p. 41, 2009) esses lugares atendem a uma demanda de busca pela memória que se expressa no campo político-midiático por meio de um número cada vez maior de políticas e discursos preservacionistas, tais como: busca por origens, biografias, reemergência de tradições, entre outros. Diante dessas premissas, proponho, neste artigo, discutir a linha tênue que separa as políticas de memória das estratégias de esquecimento, bem como os diferentes usos para memória no que tange às políticas de preservação e valorização da memória e da cultura dos povos indígenas no Brasil.

Os movimentos de lembrar e esquecer, ainda que tenham sua origem na intimidade do pensar individual, são movimentos que incidem sobre a coletividade e conformam ações de fortalecimento da identidade e de organização do espaço coletivo, seja na definição do papel exercido por cada indivíduo no grupo, ou na postura desse grupo diante dos demais. Assim, é possível pensar a memória e sua gestão coletiva como um elemento fundamental para a manutenção da vida em sociedade.

Neste contexto, os discursos preservacionistas que ignoram a dinâmica social que orienta o exercício da memória em uma dada coletividade, acabam por construir políticas de memória em contraposição ao exercício próprio da memória. Esses discursos preservacionistas, em sua maioria, seguem uma lógica de mercado<sup>2</sup>, baseada na acumulação e na necessidade de hierarquizar valores e práticas culturais, criando um *ranking* de prioridades com aqueles bens ou costumes que devem ser preservados, de modo que o exercício livre e espontâneo de viver a memória acaba por ser substituído por políticas de resgate e valorização de fatos, costumes e práticas, nem sempre compatíveis com o modo de vida daqueles que são

---

1 Segundo Jim Sharpe (1992, p.45) a expressão “pessoas comuns” é utilizada por Eric Hobsbawm para nomear aquelas pessoas cuja história de vida é fonte para a chamada “História vista de baixo”.

2 Entendo, aqui, a lógica de mercado como a política que orienta a gradual transformação do patrimônio cultural em “mercadoria para o consumo cultural” e o “cidadão em consumidor” (LEITE, 2007, p. 21)

o público alvo dessas políticas. Implicitonessas ações, está o esfacelamento do modo de vida e o desrespeito à cosmovisão dos diferentes povos cuja memória se pretende preservar, e cuja cultura é frequentemente exposta como exótica e em risco de desaparecimento. Ora, se a memória como afirma Ferreira (2011, p.102), “[...] remete tanto aos mecanismos de acumulação, vinculando-se às formas de conservação, atualização e reconhecimento de uma lembrança, quanto aos processos de compartilhamento de representações sociais”, sua preservação, quando desvinculada do modo de vida e da visão de mundo dos povos de onde se origina, deixa de ser uma política de memória pensada e exercida por esses povos e passa a atuar como uma estratégia de esquecimento e esfacelamento cultural.

De acordo com Joel Candau (2012, p.127),

O esquecimento não é sempre uma fragilidade da memória, um fracasso da restituição do passado. Ele pode ser o êxito de uma censura indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou os membros de um grupo fazem de si próprios.

E, portanto, mesmo a gestão do esquecimento é um direito dos povos que tem sua memória como objeto de políticas preservacionistas travestidas de políticas de memória. O peso dos fatos herdados (CANDAU, 2012) só pode ser carregado por quem tem a prerrogativa de viver a memória cotidianamente.

Nesse sentido, as políticas de resgate e valorização da cultura e da memória dos povos indígenas acabam, frequentemente, cometendo o equívoco de impor a esses povos uma lógica preservacionista baseada em valores e costumes não compatíveis com o seu modo de vida, pois há entre as sociedades indígenas e as não-indígenas diferentes “regimes de historicidade” que permeiam sua relação com o passado e os usos presentes de sua memória. De acordo como François Hartog (2006, p. 263) a expressão “regime de historicidade” pode ser compreendida de duas formas, uma mais restrita, que seria a forma “como uma sociedade trata seu passado”, e outra mais ampla como “a modalidade de consciência desi de uma comunidade humana”. Assim, o modo como cada sociedade se percebe dentro do tempo interfere diretamente sobre a sua noção de memória e de preservação, ou seja, as decisões relativas ao que se deve lembrar, esquecer, resignificar e reviver são resultantes do regime de historicidade vivido por grupos e indivíduos. No entanto, cabe ressaltar que a noção de regime de historicidade não é estática e imutável, pelo contrário, ela é parte da dinâmica social e está susceptível as muitas influências próprias da vida em sociedade.

Pensar as políticas de preservação da memória indígena no Brasil sob a ótica da noção de regime de historicidade, significa pensar os diferentes contextos em que essas políticas, em sua maioria totalizantes e generalizantes, se aplicam e se difundem, bem como o efeito dessas políticas sobre a relação que esses povos estabelecem com o seu passado e, portanto, com o processo de construção e reconstrução da sua relação com o tempo.

Nessa perspectiva, cabe questionar, qual regime de historicidade tem sido o mote das políticas preservacionistas empreendidas pelo Estado brasileiro no que tange aos povos indígenas, bem como se os valores do “bem viver” vivenciados por muitos desses povos estão presentes nos discursos e práticas que embasam essas políticas?

No Brasil, as políticas públicas voltadas para a memória apresentam-se, em sua maioria, dentro do princípio da acumulação e da conservação da cultura material, a exemplo dos museus, dos tombamentos e inventários, ou ainda sob o princípio do registro escrito e iconográfico de práticas culturais, a exemplo do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC. Essas políticas são características de sociedades amplamente grafocêntricas e mercadológicas, onde a reprodução de bens culturais em larga escala, bem como a narrativa histórica voltada para o grande público atende a uma demanda comemoralista (CANDAUI, 2009) e de compulsão à identidade.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, foi responsável, nos últimos anos, por uma série de ações com o propósito de preservar e divulgar a memória indígena brasileira, a exemplo do Centro de Formação e Documentação *Wajãpi* - CFDW, inaugurado na terra indígena *Wajãpi*<sup>3</sup> com o propósito de abrigar fotografias, filmes, DVDs e documentos sobre essa etnia, além de funcionar como um espaço para a realização de oficinas, cursos e reuniões. Da mesma forma, o Estado brasileiro, por meio do IPHAN, promoveu junto ao Comitê Intergovernamental para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial o registro do ritual *Yaokwa* do Povo Indígena *Enawene Nawe* na Lista de Patrimônio Cultural Imaterial em Necessidade de Salvaguarda Urgente. Em ambos os casos, há uma iniciativa por parte do Estado brasileiro em salvaguardar a memória desses povos. A diferença, contudo, reside no objeto a ser salvaguardado, que no caso da etnia *Wajãpi* refere-se ao registro histórico de sua existência, de acordo com o que o Estado brasileiro entende que seja uma

---

3Os Wajãpi ocupam regiões do Pará, Amapá e da Guiana Francesa e tiveram sua reconhecida como patrimônio da humanidade pela Unesco e registrada como bem imaterial pelo Iphan em 2002.

política de memória. Ao noticiar a inauguração do Centro de Formação e Documentação *Wajãpi*, o IPHAN declarou o seguinte:

A responsabilidade pela manutenção e uso do CFDW será dos pesquisadores Wajãpi e dos membros da diretoria do Apina. A ideia é também reproduzir documentos e registros audiovisuais dos Wajãpi e os distribuir para as aldeias. Com isso, mantém-se vivo o interesse dos jovens indígenas por sua cultura e também os prepara para transmitir conhecimentos sobre as práticas locais (IPHAN, 2009).

O texto citado evidencia o fato de que há, por parte dos organizadores do projeto, a intenção de garantir o protagonismo dos pesquisadores indígenas e de suas instituições na gestão do CFDW. No entanto, também fica evidente que a noção de preservação e transmissão do legado histórico e cultural do povo *Wajãpi* é pensada dentro da lógica preservacionista do Estado brasileiro, sugerindo, inclusive mudanças na forma de transmissão da memória e dos costumes entre as gerações.

De outro modo, o objeto a ser salvaguardado no registro do ritual *Yaokwa* do Povo Indígena *Enawene Nawe* é a garantia de existência desse povo, uma vez que o ritual está diretamente relacionado à segurança alimentar e ao direito do povo *Enawene Nawe* de manter seu modo de vida, o qual está sendo ameaçado pela construção de hidrelétricas no em torno da terra indígena. De acordo com o parecer técnico produzido com a finalidade de promover o registro do ritual como patrimônio imaterial, o registro se justifica

por ser esta Celebração um dos sistemas fundamentais na construção da identidade cultural do povo *Enawene Nawe*; por estar ameaçado pelos atuais projetos de construção de Pequenas Usinas Hidrelétricas, que interferem no estado dos rios que abastecem de pescado as práticas culturais e a subsistência do povo *Enawene Nawe* (CARDOSO, 2010, p.11).

Ao longo do parecer são descritas todas as etapas do ritual e identificadas uma a uma as relações existentes entre a necessidade de salvaguarda e as ameaças ao modo de vida do povo *Enawene Nawe*, ficando evidente que a salvaguarda do ritual como patrimônio imaterial só é possível se for garantido o direito do povo *Enawene Nawe* de viver conforme sua cultura. Neste caso, a política de salvaguarda do bem cultural imaterial pode vir a ser o instrumento utilizado para garantir o livre exercício da memória, da cultura e do modo de vida *Enawene Nawe*.

Não cabem aqui, críticas a este ou aquele modelo de política de salvaguarda, a intenção é discutir o impacto dessas políticas nos espaços regidos por regimes de historicidade

diversos, questionando a viabilidade de uma política para a preservação da memória dos povos indígenas no Brasil, bem como o papel do Estado como gestor dessas políticas.

### **As políticas de memória e o “Bem Viver”**

Diante do desafio de pensar os povos indígenas em sua diversidade surge a perspectiva do “Bem Viver”, conceito que, enquanto paradigma, surgiu nas Constituições da Bolívia e do Equador, mas reúne como princípio, valores presentes no modo de vida de muitos dos povos indígenas da América Latina. De acordo com Lacerda & Feitosa (2015, p.2) o conceito do Bem Viver é um

[...] importante exemplo dos saberes dos povos indígenas, que se expressa tanto enquanto afirmação política da possibilidade de outros modos de vida, quanto como forma de resistência e enfrentamento à colonialidade moderna eurocêntrica que historicamente tem lhes imposto modos de vida estranhos e desconectados com sua realidade, valores e identidades.

O bem viver surge, assim, como uma reação a essa política de valores e modos de vida impostos aos povos indígenas pela colonialidade moderna e se constitui como um instrumento de luta desses povos pelo direito de ter respeitados e reconhecidos seus conhecimentos, identidades e modos de vida. As políticas de memória que desconsideram esses conhecimentos e identidades, podem ser pensadas, neste contexto, como parte integrante de uma política de imposição de valores, uma vez que, de acordo com Paulo Suess (2016, p.5) “[...] o bem viver tem uma dimensão que perpassa o tempo, uma dimensão transhistórica, e uma dimensão contemporânea e simultânea, que enfoca o aqui e agora do indivíduo e da sociedade”.

Nessa perspectiva, a memória não se restringe a acumulação e a construção de narrativas heroicas, nem a nostalgia que paralisa e conforma os indivíduos diante das injustiças e desigualdades. A memória, assim como o bem viver, tem uma dimensão transhistórica, contemporânea e simultânea, ela é vivida no dia-a-dia e é instrumento de luta e resistência, contrapondo-se ao conceito individualista de um viver bem. Ainda segundo Suess (2016, p.5), “o bem viver não é construído em *spá* nem em estúdio de *wellnes*, mas num laboratório no qual se entrelaçam memória histórica, ação política, gratuidade e utopia. ”

É, contudo, no entrelaçamento entre memória histórica e ação política que está a tensão existente entre os regimes de historicidade dos povos indígenas e não-indígenas.

Exemplifica esta questão, a conquista, no âmbito da educação brasileira, da aprovação da lei 11.645, que torna obrigatório o estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena. A lei, que entrou em vigor em 2008, foi o elemento propulsor de uma série de projetos e políticas estatais voltadas para a questão indígena, no entanto, observa-se no mesmo período um retrocesso quanto à proteção dos direitos dos povos indígenas e à manutenção do seu modo de vida<sup>4</sup>. Neste contexto, cabe questionar, como é possível que o crescimento do número de projetos de valorização e preservação da memória indígena não seja acompanhado de conquistas referentes a garantia dos direitos desses povos? A resposta certamente está na construção de discursos de memória e de estratégias de esquecimento utilizadas, ora para justificar a inercia do poder público, ora para garantir privilégios dos setores produtivos.

A mesma questão pode ser observada em um projeto desenvolvido pelo Estado brasileiro no ano de 2010, quando a Câmara dos Deputados, que no ano anterior já havia inscrito o nome de Sepé Tiarajuno Livro dos Heróis da Pátria, publicou a obra *Sepé Tiaraju: o índio, o homem, o herói*, cuja leitura permite observar a divergência entre o regime de historicidade que orienta a elaboração da publicação e o modo como o povo Guarani vive a memória de Sepé Tiaraju e constrói com ela um discurso de resistência.

Direcionada ao público infanto-juvenil, a obra narra a história de Sepé Tiaraju por meio do diálogo entre dois personagens, pai e filho, ambos indígenas que vendem artesanato na cidade de Porto Alegre. Ao longo do diálogo é possível perceber a exaltação de valores próprios da sociedade capitalista tais como, riqueza, acumulação e produção. Nas palavras de um dos personagens:

Por cerca de 150 anos, os Guaranis foram o povo mais rico de todo o sul da América. Isso começou por volta de 1600, com a chegada dos jesuítas. Para se ter uma ideia, basta lembrar que as Missões Guaranis possuíam o maior rebanho de gado do continente, milhões e milhões de cabeças, além de uma imensa produção agrícola (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p. 5).

A vida do povo Guarani anterior as reduções e a existência dos Guaranis não reduzidos, sequer é mencionada. Pelo contrário, o texto expõe a ideia de que a riqueza e a prosperidade atribuídas ao povo Guarani eram resultado direto das reduções jesuíticas e estavam baseadas na produção agrícola e pecuária em larga escala. O texto salienta, ainda, que as reduções eram uma alternativa viável para o povo Guarani, o qual era frequentemente

---

4 Conforme comunicado final da visita ao Brasil realizado pela Relatora da ONU sobre os direitos dos Povos indígenas, 2016. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/relatora-especial-da-onu-sobre-povos-indigenas-divulga-comunicado-final-apos-visita-ao-brasil/>

perseguido por colonos paulistas para ser escravizado, no entanto, não faz qualquer menção a outras formas de resistência empreendidas pelos Guaranis.

O valor da terra para o povo Guarani, na obra em questão, se resume à produção agrícola e pecuária dentro de uma lógica capitalista de acumulação. Uma evidente distorção, uma vez que para os Guaranis “a terra nunca é apenas um simples meio de produção econômica, a produção também não é um bem cumulativo” (BRIGHENTI, 2010, p. 62). Ainda de acordo com Brighenti, para o Guarani o uso da terra, bem como os vários aspectos da vida econômica e cultural não podem ser dissociados, ou seja, a terra não se resume a um meio de subsistência, ela é parte integrante e fundamental do modo de vida Guarani.

O texto também exalta e valoriza a passividade e a não resistência do povo Guarani ao modo de vida imposto pelas reduções, bem como apresenta certa hierarquização dos valores culturais, exaltando o modo de vida europeu e cristão em detrimento da cultura do povo Guarani, como é possível perceber no seguinte excerto:

Enquanto em toda a América o novo e o velho mundo se digladiavam, nestes pampas eles entraram em comunhão. [...] A sabedoria daqueles homens de vestido preto, falando de Deus, do amor, do bem e da justiça encantou os guaranis de tal forma que estes abdicaram de suas crenças em nome de uma nova fé. [...] Em nenhum outro lugar tantos nativos se curvaram pacificamente à cruz cristã (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p. 5).

Ao longo da obra o personagem Sepé Tiaraju vai passando por um processo de “civilização”, abandonando os “terríveis costumes” para poder viver entre os cristãos, até que, por fim, torna-se o herói e defensor dos índios não “selvagens”, ou seja, índios cristianizados. Em muitos trechos da obra os personagens fazem referência a práticas consideradas não civilizadas ou a outros povos considerados selvagens. Nas palavras de um dos personagens: “Muito cuidado com os Minuanos, são tão selvagens que não há como falar com eles”(CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, p.14).

Concebida com o propósito contribuir com ações educativas voltadas para a história indígena e de homenagear Sepé Tiaraju por meio da valorização de sua memória, a obra em questão, ainda que apresente um texto didaticamente acessível sobre a história das reduções jesuíticas no Rio Grande do Sul, naturaliza as concepções de uma sociedade capitalista e fundada sobre valores coloniais, sobretudo a partir da construção de um herói. Ao reforçar esses valores, o texto constrói a imagem de um indígena perfeitamente adaptado ao sistema produtivo de acumulação, contrapondo-o ao modo de vida e cosmovisão do povo Guarani. Esse discurso, em um segundo momento, reforça projetos desenvolvimentistas, que em sua

efetivação resultam no desrespeito aos direitos dos povos indígenas e no seu gradual extermínio.

Compreende-se, então, que as políticas de memória, assim como as estratégias de esquecimento são instrumentos políticos formadores de discursos de poder e de resistência e, estão presentes tanto nas políticas estatais como na resistência a elas. Nesse sentido, assim como o Estado se apropria da história e da memória dos povos indígenas para construir o seu discurso, os povos indígenas também o fazem, por meio da resistência cultural e da preservação da memória de seus líderes e mártires.

Antes mesmo da Câmara dos Deputados incluir o nome de Sepé Tiaraju no livro dos Heróis da Pátria, o povo Guarani já lutava sob a bandeira de sua memória. Desde 2004, no mês de fevereiro, os Guaranis voltam ao local onde Sepé Tiaraju teria morrido e fazem deste, um lugar de memória e de resistência na luta pelo direito de viver em paz no seu território. Como parte do mesmo movimento, em 2006, por ocasião da celebração dos 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, houve um grande chamamento a reivindicação de sua memória como símbolo de resistência e de luta do povo Guarani pela demarcação de seus territórios e pelo reconhecimento do martírio de outros líderes que deram suas vidas pela mesma causa. Como parte da divulgação do movimento e em apoio a causa indígena o Conselho Indigenista Missionário – CIMI publicou um material informativo reivindicando para a causa Guarani a frase atribuída a Sepé Tiaraju e utilizada nos mais diversos contextos, deste a luta pela reforma agrária no país, até a luta pela manutenção do latifúndio. A frase “Auto lá! Esta terra tem dono” passou a ser palavra de ordem para o movimento e símbolo de luta pelos direitos do povo Guarani. De acordo com a publicação do CIMI, a frase, quando proferida pelo povo Guarani, não significa posse ou propriedade, e sim a exigência de que “a terra fosse respeitada, por que ela está acima da visão de posse ou propriedade. Na concepção Guarani a terra é a vida, a natureza, as águas, as matas, os bichos, as gentes. A terra é o espaço de todos os seres e por isso precisa ser respeitada para assegurar a vida de todos” (CIMI, s\,d, 2006). Neste contexto de reivindicação de direitos e de memória, o povo Guarani deu início ao “*Encontro Sepé Tiaraju*” que está na sua décima edição e mobiliza povos indígenas e movimentos sociais em torno da luta pela terra e pelo direito de viver conforme sua cultura e visão de mundo.

A mobilização do povo Guarani em torno da memória de Sepé Tiaraju demonstra que para este povo a luta pelo reconhecimento de sua memória é também a luta pela garantia de

seus direitos, em especial pela demarcação de seus territórios, uma vez que a relação que o povo Guarani estabelece com a terra é fundamental para a manutenção do seu modo de vida. Ao reivindicar a memória de Sepé Tiaraju, o povo Guarani firmou-se como protagonista em um contexto de disputa memorial e reafirmou os valores que regem o seu modo de vida, aproximando-se da luta pelo bem viver e pelo consequente respeito aos seus conhecimentos e identidades.

### **Considerações finais**

A memória, quando compartilhada, torna-se um importante instrumento de afirmação identitária e de resistência, mas também alimenta discursos de poder e projetos de dominação. Nesse sentido, toda política de memória traz consigo uma estratégia de esquecimento, já que seleciona, por meio do discurso empregado, o que deve ser preservado na memória coletiva e o que deve ser resignificado ou esquecido. Uma política de memória não se apresenta necessariamente como uma política de Estado, ela pode ser proveniente da ação coletiva, das necessidades e incertezas de um grupo, dos processos de afirmação identitária, ou ainda da luta pela garantia de direitos.

A memória de Sepé Tiaraju reivindicada tanto pelos povos indígenas quanto pelo Estado brasileiro exemplifica a relação contraditória existente entre os diferentes regimes de historicidade e visões de mundo, demonstrando que a preservação da memória só é possível se reivindicada por aqueles que vivem essa memória no seu dia-a-dia. Da mesma forma, as políticas de memória podem atuar como instrumentos de reivindicação junto ao Estado na luta contra os projetos desenvolvimentistas que põem em risco o modo de vida de populações indígenas, a exemplo do registro do ritual *Yaokwa* do Povo Indígena *Enawene Nawe* na Lista de Patrimônio Cultural Imaterial em Necessidade de Salvaguarda Urgente, onde não apenas as questões relacionadas a memória e as práticas culturais são abordadas, como também a preservação do meio ambiente constantemente ameaçado.

É importante destacar, contudo, que o Estado não pode se eximir da responsabilidade de garantir que esses povos tenham seus direitos, conhecimentos e memórias reconhecidos e

Revista SURES: <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures>, Ano: 2017 ,fev, Número: 9, pág. 85-96

respeitados, bem como, de garantir o protagonismo e a autonomia desses povos nos processos de preservação e transmissão desses conhecimentos e memórias. Em outras palavras, a preservação da memória dos povos indígenas é, invariavelmente, a preservação do seu modo de vida.

## Referências

BRIGHENTI, Clóvis Antonio. **Estrangeiros na própria terra**. Presença Guarani e Estados Nacionais. Florianópolis: Ed.UFSC; Chapecó: Argos, 2010.

Câmara dos Deputados. **Sepé Tiaraju: o índio, o homem, o herói**. Série obras comemorativas. Personalidades, n. 2. Brasília: Edições Câmara, 2010.

CANDAU, Joel. Memória e Identidade. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

\_\_\_\_\_. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Memória em Rede**, Pelotas, v.1, n.1, jan/jul 2009.

CARDOSO, Fabíola Nogueira da Gama. **Parecer do registro dos Ritual Yaokwa do Povo Indígena EnaweneNawe**. Departamento do Patrimônio Imaterial \ IPHAN, 2010. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer\\_DPI\\_ritual\\_yaokwa.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer_DPI_ritual_yaokwa.pdf)

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Essa terra tem dono!** Material informativo distribuído durante a Semana dos Povos Indígenas. Brasília, 2006.

FERREIRA, Maria Letícia M. Políticas da Memória, Políticas do Esquecimento. **Revista Aurora**, 10, 2011. Disponível em [www.pucsp.br/revistaaurora](http://www.pucsp.br/revistaaurora) último acesso em 10/07/2016.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.261-273, Jul/Dez 2006.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Índios Wajãpi ganham casa para preservar sua memória**. Notícia publicada em 28 de agosto de 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/2525> Último acesso em: 10/11/2016.

\_\_\_\_\_. **Ritual indígena de Mato Grosso é inscrito em listas do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco.** Notícia publicada em 24 de novembro de 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1265> Último acesso: 10\11\2016.

LACERDA, Rosane Freire & FEITOSA, Saulo Ferreira. **Bem Viver: Projeto U-tópico e Decolonial.** RevistaInterritórios. Caruaru, v.1, nº.1, p.1-19, 2015. Disponível em <http://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/interritorios/article/viewFile/5007/4291> Último acesso em 10/11/2016.

LEITE, R. P. **Contra-usos da cidade:** lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Aracajú, SE: Editora UFS, 2007.

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In. BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História: Novas perspectivas.** São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SUESS, Paulo. **O `bem viver´ como crítica ao capitalismo e alternativa de um mundo poscapitalista.**pp.1-51. Texto disponibilizado pelo autor durante o Curso de Extensão em Histórias e Culturas Indígenas. Brasília, 2016.