

Instituto de Ciências da Educação – Universidade Federal do Pará
Revista Ver a Educação, Belém, n. 1, ano 2026

**Os conceitos de memória e patrimônio sob a ótica de lideranças indígenas:
interface com as teorias de Michel Foucault e Aníbal Quijano**

**The concepts of memory and heritage from the perspective of indigenous
leaders: an interface with the theories of Michel Foucault and Aníbal Quijano**

**Los conceptos de memoria y patrimonio desde la perspectiva de los líderes
indígenas: una interacción con las teorías de Michel Foucault y Aníbal
Quijano**

Rita Cunha¹
Rosiane Maria²
Caroline Pasa³

Resumo

O artigo apresenta parte da experiência proporcionada pela disciplina *Viver, conviver e gerar vida em plenitude: pesquisa sociopoética para a organização do conhecimento*. Uma das atividades envolveu a visita à Aldeia Pira Rupa, localizada em Palhoça/SC, Brasil. Com o objetivo de refletir sobre diferentes concepções de patrimônio e memória a partir da experiência vivida, foram entrevistadas duas lideranças da comunidade indígena – o Cacique Marco e o professor Silvio – acerca de seus entendimentos sobre memória e patrimônio. A pesquisa, de natureza básica com abordagem qualitativa descritiva e exploratória, adotou a história oral como procedimento metodológico. O referencial teórico articula as noções de colonialidade do saber (Aníbal Quijano) e de poder-saber (Michel Foucault) para desnaturalizar as narrativas oficiais da história. Os resultados são apresentados em três eixos de análise: o patrimônio como bem comum versus propriedade privada; a memória como ancestralidade e resistência; e o papel da escola indígena como território de re-existência e transmissão de saberes. Conclui-se que os conceitos de memória e patrimônio, tal como compreendidos pelas lideranças Guarani, evidenciam o distanciamento entre as categorias ocidentais institucionalizadas e as cosmovisões indígenas, apontando para a necessidade de uma descolonização epistemológica que reconheça a pluriversalidade das formas de lembrar e narrar o passado.

Palavras-chave: decolonialidade; história oral; povos indígenas; memória; patrimônio.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCin) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. E-mail: cunha.ccr@gmail.com.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCin) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0967-029X>. E-mail: rosiufsc@gmail.com.

³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PGCin) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis-Brasil. E-mail: carolpasa17@hotmail.com.

Introdução

As linhas aqui escritas foram inspiradas pela vivência na disciplina *Viver, conviver e gerar vida em plenitude: pesquisa sociopoética para a organização do conhecimento*. A disciplina foi ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPCin) e ministrada por professores de diferentes programas de pós-graduação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Entre os principais aprendizados proporcionados por esta disciplina, destaca-se a compreensão de que a organização do conhecimento deve fundamentar-se no reconhecimento da pluralidade de racionalidades, considerando que a vida e o território não podem ser reduzidos a concepções pautadas na lógica da posse.

A disciplina foi para além da sala de aula, proporcionando aos discentes a oportunidade de conhecer a Aldeia Pira Rupa, na cidade de Palhoça no estado de Santa Catarina, Brasil. A comunidade proporcionou aprendizado que vai além dos apresentados na academia, contribuindo para um melhor entendimento do mundo e da vida em comunidade.

A partir da experiência vivida na disciplina, o trabalho tem o objetivo de refletir sobre as diferentes concepções de patrimônio e memória a partir das experiências vividas na Aldeia Pira Rupa, relacionando-a com as perspectivas teóricas de Michel Foucault e Aníbal Quijano, autores que contribuem para desnaturalizar o modo como o poder, o saber e a história foram construídos.

Num primeiro momento, o trabalho confronta as definições de patrimônio e memória segundo Michel Foucault e Aníbal Quijano, demonstrando como essa racionalidade eurocêntrica diverge profundamente do entendimento dos povos indígenas, conforme o depoimento de pessoas pertencentes à Aldeia Pira Rupa. Em um segundo momento, apresentamos as interpretações construídas a partir das respostas obtidas em entrevistas realizadas com dois integrantes da Aldeia, nas quais se investigaram suas compreensões acerca dos conceitos de memória e patrimônio.

A pesquisa apresenta natureza básica, com abordagem qualitativa de caráter descritivo e exploratório, buscando compreender fenômenos a partir das experiências e percepções dos sujeitos envolvidos. A opção pela história oral como procedimento metodológico fundamenta-se na intenção de valorizar as vozes e narrativas individuais e coletivas, reconhecendo nelas fontes legítimas de produção de conhecimento. Ao adotar essa técnica, pretende-se construir uma metodologia participativa e colaborativa, que envolve os participantes como coautores do processo investigativo, permitindo o compartilhamento de saberes e a construção conjunta da memória e do significado dos eventos estudados.

Procedimentos metodológicos

A presente pesquisa caracteriza-se como de natureza básica, orientada pela produção de conhecimento sem aplicação prática imediata prevista, mas com relevância teórica e social no campo da Ciência da Informação e dos estudos decoloniais. Adota-se uma abordagem qualitativa, de caráter descritivo e exploratório, uma vez que se busca não apenas descrever fenômenos, mas também explorar significados, percepções e narrativas que emergem da experiência em campo.

O procedimento metodológico central é a história oral, compreendida não como mera técnica de coleta de depoimentos, mas como uma metodologia de pesquisa que valoriza as narrativas individuais e coletivas como fontes legítimas de produção de conhecimento (Meihy, 2005). A opção pela história oral fundamenta-se na intenção de construir uma abordagem participativa e colaborativa, na qual os sujeitos entrevistados são reconhecidos como coautores do processo investigativo, e não como meros “informantes” ou “objetos” de estudo. Essa escolha metodológica alinha-se à perspectiva decolonial adotada no referencial teórico, na medida em que busca ouvir, aprender e compartilhar saberes que historicamente foram marginalizados pela tradição acadêmica eurocêntrica.

Contexto da coleta de dados: A visita à Aldeia Pira Rupa ocorreu no dia 28 de agosto de 2025, como atividade obrigatória da disciplina *Viver, conviver e gerar vida em plenitude: pesquisa sociopoética para a organização do conhecimento*, ofertada pelo PPGCin/UFSC. A aldeia está localizada na região do Maciambu, na cidade de Palhoça/SC, território tradicionalmente ocupado pelo povo Guarani. A atividade contou com a participação de docentes e discentes da disciplina, que foram recebidos pelo Cacique Marco e demais lideranças da comunidade.

A aproximação com a comunidade foi mediada por professores da disciplina, que já possuíam vínculos anteriores de diálogo e parceria com a Aldeia Pira Rupa. Dessa forma, buscou-se evitar uma postura extrativista ou invasiva, comum em pesquisas acadêmicas de tradição colonial, nas quais pesquisadores “coletam dados” sem compromisso ético com os sujeitos pesquisados. Pelo contrário, a visita foi planejada como uma experiência de escuta sensível, de aprendizado mútuo e de reconhecimento da sabedoria local como fonte legítima de conhecimento.

Entrevistados e procedimento de registro: Foram entrevistadas duas pessoas pertencentes à comunidade indígena, Marco, Cacique da Aldeia Pira Rupa, e Silvio, professor orientador de cultura da Escola Pira Rupa. A escolha desses sujeitos deu-se por sua posição de liderança e por sua atuação direta na transmissão e valorização das memórias e práticas culturais do povo Guarani. Ambos foram convidados a participar voluntariamente, tendo expressado seu consentimento de forma livre e esclarecida, com a garantia de anonimato, ainda que tenham autorizado a identificação de seus nomes e funções na comunidade.

As entrevistas foram realizadas durante a visita, em ambiente reservado e com a presença apenas dos pesquisadores e dos entrevistados, para assegurar conforto e privacidade. Utilizou-se um roteiro semiestruturado, composto por uma pergunta disparadora: “O que é pra você memória e patrimônio?”. A opção por uma pergunta ampla e aberta buscou evitar direcionamentos excessivos e permitir que os entrevistados expressassem suas concepções a partir de suas próprias categorias linguísticas e cosmológicas, sem imposição de terminologias externas. As falas foram gravadas em áudio, mediante autorização, e posteriormente transcritas na íntegra.

Análise dos dados: O tratamento das transcrições orientou-se pela análise de discurso de inspiração foucaultiana, atenta às relações entre poder, saber e produção de verdades. Buscou-se identificar, nas falas dos entrevistados, não apenas conteúdos temáticos, mas também os regimes de verdade que sustentam suas concepções de memória e patrimônio. Além disso, as falas foram interpretadas à luz da categoria decolonialidade do saber de Aníbal Quijano, evidenciando os contrastes entre as concepções eurocêntricas e as cosmovisões indígenas.

Compromisso ético e decolonial: Reconhece-se que a pesquisa acadêmica, historicamente, esteve a serviço da colonialidade, produzindo saberes sobre os povos indígenas sem consultá-los ou devolver-lhes os resultados. Em contrapartida, esta pesquisa assumiu um compromisso metodológico explícito com a escuta decolonial, que implica: (a) reconhecer os entrevistados como sujeitos de saber e não como objetos; (b) respeitar seus tempos, silêncios e modos de narrar; (c) evitar a apropriação indevida de suas falas; e (d) comprometer-se com a devolução dos resultados à comunidade, em formato acessível, tão logo o artigo seja publicado.

As limitações do estudo incluem o número reduzido de entrevistados (apenas duas pessoas) e o fato de a visita ter sido pontual, sem um trabalho de campo prolongado. Pesquisas futuras poderiam ampliar o escopo, contemplando um maior número de lideranças, anciãos e mulheres da comunidade, bem como outras aldeias Guarani e de diferentes povos indígenas, de modo a captar a diversidade de concepções sobre memória e patrimônio.

Memória como instrumento decolonial

A intersecção entre a colonialidade do saber de Aníbal Quijano e a análise das relações de poder-saber de Michel Foucault oferece um aparato crítico robusto para questionar as narrativas oficiais da história e da memória, expondo como elas são produtos de uma lógica de dominação que estende-se e/ou mantém-se para muito além do fim formal dos regimes coloniais. Trata-se, portanto, de crítica fundamental para dar visibilidade a saberes, histórias e memórias marginalizadas.

Neste contexto, destaca-se crítica central aos modos pelos quais a produção do conhecimento foi historicamente constituída a partir de relações de poder desiguais. Ao formular o conceito de “colonialidade do poder”, Quijano evidenciou que o colonialismo não se restringe ao domínio político e econômico, mas estabeleceu também uma estrutura epistêmica que hierarquiza formas de conhecimento. Para o autor, a modernidade ocidental se construiu sobre a exclusão e subordinação de epistemologias não europeias, instaurando um padrão de universalidade que legitima apenas determinados modos de produzir saber (Quijano, 2005). Em paralelo, a colonialidade do saber está diretamente articulada à imposição de uma racionalidade eurocêntrica, responsável por marginalizar saberes indígenas, africanos e/ou demais saberes populares, deslegitimando-os como irracionais, míticos ou não científicos (Quijano, 2000). Dessa forma, a ciência moderna, apresentada como neutra e universal, deve ser entendida como uma construção histórica vinculada a um projeto de dominação. Sob a perspectiva do autor, a história e a memória “oficiais” são, inevitavelmente, frutos desse processo: narram o passado a partir da perspectiva do colonizador/dominante, validando o presente como o ápice de uma linha evolutiva que o Ocidente lidera.

Observa-se, sob a ótica de Foucault, contribuição para esse debate ao considerar a análise que o autor faz da relação entre saber e poder. Para Foucault todo conhecimento é produzido em contextos históricos e institucionais específicos, sendo inseparável das relações de poder que o sustenta (Foucault, 2004). A noção de arqueologia e genealogia do saber desenvolvida pelo autor mostra que o que se constitui como “verdade” depende de práticas discursivas que selecionam, classificam e excluem. Desta forma, o pensamento foucaultiano ajuda a compreender como a história oficial opera por meio de mecanismos de silenciamento, apagamento e marginalização de determinadas memórias. Neste contexto, a perspectiva de Foucault oferece suporte teórico para entender os mecanismos pelos quais essa história eurocêntrica se institucionaliza como “verdade”. Para Foucault, o poder não é apenas repressivo, mas produtivo: ele não só proíbe, mas também produz realidade, discursos e, crucialmente, “verdades” (Foucault, 2005).

Ao relacionar poder e saber, Foucault argumenta que não existe relação de poder sem a constituição de um campo de saber correspondente, nem saber que não pressuponha e não constitua relações de poder. O saber oficial sobre o passado (a história e a memória canônicas) não é neutro ou objetivo; ele é um dispositivo de poder que define o que pode ser dito, conhecido e lembrado. Sendo assim, a história oficial é o regime de verdades do poder colonial e/ou moderno, ou seja, um conjunto de discursos aceitos e validados pelas instituições (escola, universidade, mídia, arquivos) que definem o que é legítimo (Foucault, 1996).

Assim, ao articular Quijano e Foucault, torna-se possível reconhecer que a história e a memória oficiais foram construídas sob uma lógica de poder colonial, em que apenas algumas

narrativas foram registradas como legítimas. As histórias dos povos colonizados, de comunidades subalternizadas e de grupos marginalizados foram frequentemente silenciadas e/ou invisibilizadas, compondo o que Foucault chamaria de *subjugated knowledges* (saberes subjugados) (Foucault, 2005). Esta lógica de poder colonial não apenas omitiu, mas também apagou e marginalizou as memórias que não serviam aos interesses da hegemonia.

Partindo desta premissa, a crítica à colonialidade do saber exige a problematização de quais memórias foram elevadas ao status de “legítimas” e/ou “oficiais” e quais foram relegadas ao silêncio e/ou à distorção. As chamadas memórias oficiais foram historicamente construídas de modo a enfatizar o papel do colonizador como agente do “progresso”, da “civilização” ou do “descobrimento”, reforçando uma narrativa em que os europeus ocupam a posição de protagonistas da história. Nesse processo, marcos temporais e eventos da Europa, como o Renascimento, o Iluminismo e a Revolução Industrial, foram universalizados e impostos como cronologia global, obscurecendo as temporalidades próprias de outros povos. De igual modo, o capitalismo e o Estado-nação foram naturalizados como formas sociais superiores e inevitáveis, consolidando a ideia de que os povos colonizados deveriam ser assimilados a tais modelos. Além disso, esses povos foram representados de maneira estereotipada, frequentemente reduzidos a objetos passivos da história ou a personagens exóticos, bárbaros ou “primitivos”. Conforme analisa Quijano (2005), essa operação discursiva construiu categorias como “índio” e “negro” enquanto identidades negativas e homogêneas, reforçando a hierarquia racial e cultural que sustenta a colonialidade.

Em contrapartida, as memórias “apagadas” ou “marginalizadas” correspondem às experiências e narrativas dos povos indígenas, africanos, afrodescendentes, mulheres, comunidades quilombolas, camponeses e demais grupos historicamente oprimidos. Seus sistemas de conhecimento e cosmologias, que não se ajustavam à racionalidade científica eurocêntrica (com destaque para medicinas tradicionais, saberes agrícolas ancestrais e as cosmogonias indígenas e africanas) foram desprezados e frequentemente desqualificados como superstição ou atraso. Do mesmo modo, as histórias de resistência e insurgência contra a dominação foram simplificadas, folclorizadas ou criminalizadas, em vez de reconhecidas como expressões legítimas de agência histórica e de luta pela sobrevivência cultural. Também a oralidade e outras formas de registro da memória foram desvalorizadas em função da centralidade atribuída pela cultura ocidental à escrita e ao documento de arquivo como critérios de legitimidade histórica. Essa ênfase acabou por relegar ao esquecimento práticas corporais, narrativas orais e outros modos de transmissão de saberes e cultura, que, apesar de serem fundamentais para a preservação das culturas não-ocidentais, foram desconsiderados pelos parâmetros dominantes da historiografia colonial (Foucault, 1996).

O poder colonial utilizou o saber antropológico, histórico e jurídico para classificar, hierarquizar e governar (Foucault, 2004). A invenção da “raça” (Quijano, 2005) serviu para justificar o controle sobre o corpo e o território de alguns povos (como o povo indígena, por exemplo), enquanto a negação de sua memória e história serviu para justificar a despossessão e a tutela. Mediante estes apontamentos, constata-se que o arquivo histórico ocidental não é neutro, mas fruto de escolhas seletivas, permeadas por interesses coloniais e eurocêtricos. Tal percepção demanda abrir espaço para múltiplas formas de narrar o passado, reconhecendo tanto os registros escritos como as tradições orais, os mitos, os rituais e outras expressões culturais como modos válidos e potentes de produção de memória. Trata-se, portanto, de um movimento crítico que visa problematizar quais memórias foram preservadas e legitimadas como patrimônio da humanidade e quais foram apagadas ou relegadas à oralidade, à margem da história oficial. Esta crítica dialoga com os esforços de descolonização epistemológica e/ou historiográfica, que buscam superar a ideia de uma história linear e única. Frente a esta constatação, defende-se a valorização de uma pluriversalidade de memórias capaz de integrar perspectivas indígenas, afrodescendentes e de outras coletividades historicamente marginalizadas. Tal perspectiva amplia o campo da história e da memória, permitindo não apenas revisitar o passado, mas também repensar o presente e projetar futuros possíveis a partir de diferentes matrizes de conhecimento (Mignolo, 2003).

A resistência à colonialidade do saber reside na persistência e na afirmação das formas próprias de narrar o passado de todos os povos. Dar visibilidade a essas formas é um ato de decolonialidade. Constata-se que a luta contra a colonialidade do saber, no que se refere às memórias de todos os povos historicamente subalternizados, manifesta-se em diversas frentes. No campo da educação intercultural, observa-se o questionamento dos currículos escolares que ignoram ou distorcem a história de populações indígenas, africanas, afrodescendentes, quilombolas, camponesas, migrantes e de outros grupos oprimidos. Essa crítica está acompanhada da exigência de uma educação que integre ativamente os saberes ancestrais, cosmologias diversas, tradições orais e experiências sociais que foram sistematicamente marginalizadas pela lógica eurocêntrica (Walsh, 2006).

Outro aspecto central é a produção de conhecimento próprio, em que intelectuais, escritores, cineastas, artistas e lideranças desses diferentes povos se apropriam de ferramentas contemporâneas, dentre elas a escrita, o audiovisual e a internet, para registrar, difundir e reinterpretar suas memórias, narrativas e visões de mundo a partir de suas próprias perspectivas. Esse movimento rompe com a dependência exclusiva de discursos acadêmicos e institucionais, permitindo que múltiplas epistemologias ganhem visibilidade e legitimidade. Em paralelo, no espaço público, emergem ainda os conflitos de memória, que se expressam na disputa por monumentos, nomes de lugares, datas comemorativas e símbolos nacionais. A memória colonial, que enaltece figuras de conquistadores,

bandeirantes e colonizadores como representantes do progresso e da civilização, vem sendo progressivamente questionada e confrontada pela reivindicação da memória das vítimas, dos resistentes e dos heróis coletivos desses povos. Esse embate evidencia que a memória é um campo de disputa política e não um registro neutro do passado (Walsh, 2006).

Em suma, questionar a colonialidade do saber implica abrir espaço para a multiplicidade de mundos que a modernidade eurocêntrica tenta homogeneizar. Reconhecer essa diversidade significa compreender o território como texto, o corpo como arquivo e a oralidade como epistemologia, permitindo que experiências históricas e culturais distintas coexistam e dialoguem em condições de igualdade. Trata-se de legitimar modos plurais de lembrar, pensar e existir, reafirmando que a memória não é única nem linear, mas múltipla, viva e em permanente reconstrução (Mignolo, 2003; Walsh, 2006).

A articulação entre a colonialidade do saber de Quijano e a análise do poder-saber de Michel Foucault revela que a história e a memória oficiais são dispositivos políticos forjados para sustentar a hegemonia eurocêntrica. Essa lógica de dominação não apenas marginalizou, mas ativamente apagou as formas de conhecimento e as narrativas temporais dos povos subalternizados. Ao reconhecermos o eurocentrismo como a perspectiva cognitiva que se impôs como única racionalidade, evidenciamos que o processo de colonização perdurou nas estruturas epistêmicas, definindo o que era válido, civilizado e digno de ser lembrado, e relegando a vasta riqueza dos saberes não-ocidentais às categorias depreciativas de mito ou folclore (Quijano, 2000; Foucault, 2005).

A urgência de questionar esse “regime de verdade” torna-se ainda mais patente ao considerarmos a memória indígena. Dar visibilidade a essa memória não é apenas um ato de reparação histórica, mas uma necessidade epistemológica e política. A memória indígena, expressa na oralidade, no território e nas cosmologias que subvertem a linearidade temporal ocidental, demonstra a pluriversalidade das formas de narrar o passado. É crucial, portanto, afastar a narrativa da História única e universalista e legitimar as epistemologias do Sul, reconhecendo o conhecimento indígena como um saber vivo, sofisticado e fundamental para a construção de futuros mais justos e plurais.

Sendo assim, questionar a colonialidade do saber, à luz de Quijano e Foucault, exige um duplo movimento: primeiro, desnaturalizar as hierarquias epistêmicas que estruturam a modernidade/colonialidade; segundo, promover a visibilidade e legitimidade de narrativas plurais, rompendo com a hegemonia de uma única versão de mundo. Assim, reconhece-se que a memória não é um dado fixo, mas um campo de disputa política e epistemológica no qual se decide quem pode narrar, o que pode ser lembrado e o que é condenado ao esquecimento. Portanto, a tarefa de descolonizar o saber implica um compromisso radical com a escuta e a valorização de todas as vozes e histórias, questão urgente e que não pode e/ou deve ser relegada. Ao promover e enaltecer

ativamente toda a multiplicidade de narrativas de diversos povos e sociedades, abre-se caminho para a desestabilização das estruturas de poder que geram confinamento e esquecimento e/ou não reconhecimento de culturas originais que são e/ou foram de suma relevância para estabelecimento de todas as sociedades. A luta pela memória, nesse sentido, é inseparável da luta por justiça epistêmica e social, reafirmando que o direito de contar a própria história em seus próprios termos é o alicerce para uma existência verdadeiramente emancipada.

Pira Rupa: aprendizados e reflexões

No dia 28 de agosto de 2025, a turma da disciplina *Viver, conviver e gerar vida em plenitude: pesquisa sociopoética para a organização do conhecimento*, da UFSC, visitou a Aldeia Pira Rupa na cidade de Palhoça/SC. Conforme Tupã *et al.* (2016) “A região do Maciambu foi sempre ocupada pelos Guarani, muitos anos antes da chegada dos não indígenas. Existem informações desde 1528 escritas pelos historiadores e viajantes sobre o Vale do Maciambu. Mas a ocupação atual dos Guarani se iniciou na década de 90” (p. 31). O local abriga dezenas de famílias que constituem a comunidade indígena que é símbolo de resistência e ancestralidade.

Durante a visita, entre histórias, cantigas e rezas, foram abordadas duas pessoas que vivem na aldeia, com o devido consentimento e com o objetivo de ser uma abordagem sensível e decolonial, que reconheça o saber local como fonte legítima de conhecimento. Ambas foram questionadas com a seguinte pergunta: “O que é pra você memória e patrimônio?” O primeiro entrevistado foi Marco, o Cacique da Aldeia, que gentilmente nos recebeu e se dispôs a ter sua fala gravada. Ele afirmou:

O patrimônio para mim é quando você tem algo que faz parte da história, da sua cultura, é um patrimônio nosso, ou até bens materiais, porque quando você é dono ali é teu patrimônio. Tipo a casa de reza, a escola, tudo que tem na comunidade é patrimônio da aldeia, mais ou menos isso.

A fala de Marco apresenta uma noção ampliada e vivencial sobre patrimônio. Ele apresenta uma interpretação de patrimônio como um bem comum, que pertence a toda a comunidade onde ele está inserido, independentemente de ser um bem material ou imaterial. Ao falar da casa de reza e da escola, faz uma sensível e amorosa relação entre memória, identidade e território os colocando como um símbolo de continuidade e resistência cultural. O patrimônio, para a aldeia, é vivido e praticado no dia a dia, e não apenas preservado como objeto histórico.

Quanto à memória, Marco fala que: “memória, eu acredito que seja tudo que a gente tem de história, de mitologia, isso seria memória”. Com um entendimento que ultrapassa a concepção do

individualismo, a fala de Marco apresenta um campo coletivo e cultural. Com a associação entre história e mitologia, ele nos ensina que lembrar não se limita a reconstituir fatos passados, mas envolve também os saberes, narrativas e cosmologias que estruturam o modo de existir de um povo. O reconhecimento e afirmação da transmissão de saberes por meio da tradição oral é uma maneira de dar continuidade aos saberes de sua comunidade. Essa fala revela uma epistemologia própria na qual a memória é tanto herança espiritual quanto instrumento de resistência que garante a permanência dos valores, histórias e identidades do grupo.

O patrimônio como bem comum versus propriedade privada: uma análise decolonial

A fala de Marco, ao definir patrimônio como aquilo que “faz parte da história, da sua cultura” e como “bem comum” que pertence a toda a comunidade, estabelece um contraste significativo com a noção ocidental de patrimônio, fortemente ancorada na ideia de propriedade privada, posse individual e registro institucional. Na tradição jurídica e museológica ocidental, o patrimônio é frequentemente compreendido como um *bem* que pode ser delimitado, cadastrado, tombado e protegido por leis e Estados. Essa concepção remonta à própria noção romana de *patrimonium*, que designava o conjunto de bens herdados do pai, dentro de uma lógica familiar, privada e sucessória.

No entanto, quando Marco afirma que “a casa de reza, a escola, tudo que tem na comunidade é patrimônio da aldeia”, ele não está simplesmente alargando o conceito, mas o *ressignificando* a partir de uma lógica comunitária e relacional. Para os Guarani, o patrimônio não é algo que se *possui*, mas algo que se *vive* e se *compartilha*. A casa de reza não é um “bem imaterial tombado” ou um “objeto de visitação turística”; ela é o centro cerimonial onde se realizam os rituais de cura, as rezas, os cantos e a transmissão de saberes ancestrais. Ela é patrimônio porque é *habitada* ritualmente, não porque foi declarada como tal por uma instituição externa.

Essa distinção remete ao que Foucault (2005) denomina de *dispositivo* de patrimonialização. O autor nos ensina que as instituições (museus, arquivos, órgãos de preservação) operam por meio de mecanismos de seleção, classificação e exclusão, definindo o que é digno de ser lembrado e preservado e o que pode ser deixado de lado. A patrimonialização oficial, nesse sentido, é um ato de poder: são especialistas, técnicos e agentes do Estado que decidem o que é “patrimônio nacional”, a partir de critérios que, muitas vezes, ignoram as cosmovisões dos povos originários.

Quando a casa de reza Guarani não é reconhecida como patrimônio cultural brasileiro pelos mesmos mecanismos que tombam igrejas barrocas ou sobrados coloniais, não se trata de uma mera “omissão”. Trata-se, à luz de Quijano (2005), de um efeito da *colonialidade do saber*: um modo de

conhecer e classificar o mundo que hierarquiza culturas e saberes. O saber e o sentir Guarani sobre sua própria casa de reza são deslegitimados em favor do saber técnico dos especialistas. Assim, o que está em jogo na fala de Marco é uma disputa política e epistemológica: quem tem autoridade para dizer o que é patrimônio? Com base em quais critérios? E a quem esse patrimônio serve?

Ao afirmar que o patrimônio é da aldeia e não de indivíduos particulares, Marco também subverte a lógica neoliberal que transforma cultura em mercadoria, em produto para o turismo ou para o consumo simbólico. O patrimônio Guarani não é um produto a ser vendido ou exibido; é um modo de vida a ser preservado pela própria comunidade, em seus próprios termos. Essa perspectiva desafia as políticas de patrimonialização convencionais, que muitas vezes “congelam” as culturas em um passado idealizado, impedindo que elas se transformem e se reinventem no presente.

A fala de Marco, portanto, não é ingênua ou “simplória”, como poderia sugerir um olhar ocidental apressado. Pelo contrário, ela expressa uma sofisticada compreensão do patrimônio como prática de resistência, como bem comum e como território de identidade. Para os Guarani, o patrimônio não está nos objetos, mas nas relações: entre as pessoas, entre as pessoas e a terra, entre os vivos e os ancestrais.

A segunda entrevista realizada para esta pesquisa foi com Silvio, professor orientador de cultura da Escola Pira Rupa. Por atuar diretamente na promoção e valorização das práticas culturais da comunidade escolar, sua contribuição trouxe importantes reflexões sobre o tema abordado. Durante a entrevista, Silvio compartilhou sua perspectiva e experiência, oferecendo informações relevantes para a compreensão da realidade e dos aspectos culturais presentes no contexto estudado. Segundo Silvio:

Patrimônio é uma palavra que não existe no nosso contexto, então patrimônio é uma linguagem que é do não indígena. Quando você fala do patrimônio e memória, memória nos leva aos nossos ancestrais, então a ancestralidade nossa são nossas memórias, as memórias que foi a caminhada dos nossos mais velhos, a caminhada dos nossos anciões, foi toda essa caminhada que a gente fez entre anos e após anos para manter a nossa cultura, nossa ancestralidade, nossas raízes, nossos saberes, então todas essas coisas, pra gente, são memórias. Memórias da nossa luta, memórias de toda resistência, quando a gente fala da memória do povo Guarani a gente está falando de resistência então a gente está mantendo toda a nossa culturalidade, nossa oralidade nossa língua, então tudo isso pra gente é uma memória, a memória que foi deixada com Yandeiro Tupã e nossos ancestrais mais velhos então é isso que eu queria falar.

O depoimento de Silvio nos mostra, na prática, o que é uma reflexão profundamente decolonial sobre os conceitos de memória e patrimônio. Ele afirma o distanciamento entre o entendimento das instituições acadêmicas e as cosmovisões indígenas sobre “o que é memória”. Ao falar sobre seus ancestrais como fonte de memória, ele coloca os seus “mais velhos” como memória viva da aldeia Pira Rupa, construída na continuidade entre passado, presente e futuro. Ele fala da ancestralidade diretamente ligada a resistência histórica e cultural, que se sustenta pela oralidade, pela

língua e pelas práticas cotidianas que mantêm viva a identidade Guarani. Silvio coloca a memória e a resistência da sua comunidade como algo inseparável, reafirmando que lembrar, para o povo Guarani, é um ato de sobrevivência cultural.

Memória, ancestralidade e resistência: a crítica à palavra “patrimônio”

A fala de Silvio acrescenta uma camada ainda mais radical à análise ao afirmar: “patrimônio é uma palavra que não existe no nosso contexto, então patrimônio é uma linguagem que é do não indígena”. Essa declaração não é um simples desconhecimento vocabular; é, antes, uma crítica decolonial em ato. Silvio nos ensina que os conceitos com os quais operamos na academia não são neutros ou universais. Eles são produtos de uma história específica – a história da modernidade europeia – e carregam consigo as marcas das relações de poder que os geraram.

A palavra “patrimônio”, derivada do latim *pater* (pai), carrega em sua raiz a lógica patriarcal, romana e ocidental de herança e propriedade privada. Ela não encontra correspondente direto na língua Guarani, pois as cosmovisões indígenas frequentemente operam com categorias relacionais, comunitárias e não-proprietárias. Ao afirmar que “patrimônio é uma linguagem que é do não indígena”, Silvio desnaturaliza o conceito e denuncia a violência epistêmica de tentar enquadrar as culturas indígenas em categorias que lhes são estranhas.

Essa denúncia ecoa o pensamento de Quijano (2005) quando este afirma que a colonialidade do saber opera impondo categorias eurocêntricas como se fossem universais. O que está em jogo não é a “falta” de uma palavra Guarani para “patrimônio”, mas sim a pretensão ocidental de que suas categorias são as únicas legítimas para descrever o mundo. A fala de Silvio é, pois, um gesto de desobediência epistêmica: ele recusa o convite a responder nos termos do colonizador e, em vez disso, nos oferece suas próprias categorias – ancestralidade, memória, resistência.

Quando Silvio afirma que “a memória nos leva aos nossos ancestrais” e que “ancestralidade são nossas memórias”, ele desloca o eixo da memória do indivíduo para a coletividade, do presente para uma temporalidade espiralar que conecta passado, presente e futuro. Diferentemente da concepção ocidental linear de tempo (passado como algo que já foi, que está morto e arquivado), a memória Guarani é viva e atuante. Os ancestrais não estão “no passado”, mas coexistem com os vivos, orientando suas lutas, inspirando suas rezas e sendo consultados nos rituais. Essa temporalidade indígena é o que Mignolo (2003) chama de “pluriversalidade” – a coexistência de múltiplas formas de conceber o tempo e a história, para além do cronotopo linear eurocêntrico.

Silvio também estabelece uma relação indissociável entre memória e resistência: “quando a gente fala da memória do povo Guarani a gente está falando de resistência”. Memória, aqui, não é um registro passivo do que já aconteceu, mas uma *força ativa de luta pela sobrevivência cultural*. Lembrar, para o povo Guarani, é resistir ao epistemicídio, à assimilação forçada, ao esfacelamento de seus territórios e à imposição de uma história oficial que por muito tempo os tratou como “povos em extinção” ou como “obstáculos ao progresso”.

Nesse ponto, a fala de Silvio se conecta diretamente com a noção foucaultiana de *saberes subjugados* (Foucault, 2005). Foucault define saberes subjugados como aqueles conjuntos de saberes que foram desqualificados como não-conceptuais, insuficientemente elaborados ou ingênuos – ou seja, saberes que foram ativamente enterrados, apagados ou marginalizados pela hierarquia do conhecimento científico. A memória Guarani é um saber subjugado por excelência: ela não se ajusta ao formato do arquivo escrito, do documento oficial ou da cronologia linear, e por isso foi historicamente desprezada pela historiografia acadêmica brasileira.

No entanto, como Foucault também nos ensina, a genealogia (isto é, a investigação que resgata esses saberes subjugados) é uma forma de resistência ao poder disciplinar. Ao dar voz à memória Guarani, ao registrar sua existência e ao reconhecê-la como saber legítimo, estamos não apenas descrevendo uma cultura, mas *participando ativamente de um gesto decolonial*. A resistência de Silvio, de Marco e de toda a Aldeia Pira Rupa não é apenas física ou territorial; é também discursiva e epistemológica. Eles resistem ao permanecerem Guarani, ao falarem sua língua, ao realizarem seus rituais, ao transmitirem suas histórias e, crucialmente, ao se recusarem a caber nas categorias que lhes são impostas de fora.

Por fim, Silvio destaca a oralidade e a língua como veículos da memória: “a gente está mantendo toda a nossa culturalidade, nossa oralidade, nossa língua”. A oralidade, no contexto Guarani, não é uma “falta” de escrita, mas uma tecnologia de memória sofisticada, que envolve rituais, cantos, rezas, mitos e narrativas transmitidas de geração em geração. Enquanto o Ocidente privilegiou o documento escrito como garantia de verdade e perpetuação, as culturas indígenas nos lembram que a memória também se inscreve no corpo, nos gestos, nas danças e nas relações com a terra.

A fala de Silvio, portanto, não se limita a responder à pergunta sobre memória e patrimônio. Ela *desmonta a própria pergunta* e a reposiciona a partir de uma epistemologia Guarani, na qual os termos de comparação não são os mesmos. Ao fazer isso, Silvio não está apenas contribuindo para uma pesquisa acadêmica; ele está, ele mesmo, produzindo teoria decolonial a partir de sua experiência vivida. Cabe a nós, pesquisadores, aprender a escutar.

As falas de Silvio e Marco são uma afirmação, do ponto de vista teórico, de como a epistemologia decolonial da memória apresentada no primeiro capítulo dialoga com a realidade.

Ambas as falas evidenciam o senso de comunidade e a importância da ancestralidade e sua transmissão por meio da oralidade. A ideia que temos de memória e patrimônio é engessada se posta à reflexão e conhecimento apresentada por ambos entrevistados. A partir de suas falas é possível questionar os limites das definições institucionais de “memória” e “patrimônio”. As falas também propõem uma reconfiguração epistemológica em que a memória deixa de ser mero registro do passado e se torna força vital de continuidade, luta e reexistência, que é a capacidade de existir novamente, diante de contextos que tentam negar ou limitar determinada existência.

A Escola Pira Rupa como território de re-existência e transmissão de memória Guarani

A presença de Silvio na condição de “professor orientador de cultura” na Escola Pira Rupa não é um detalhe menor da pesquisa. Pelo contrário, sua posição institucional sinaliza um aspecto central da luta por memória e patrimônio na contemporaneidade: o papel da *escola indígena* como território de resistência epistêmica e de transmissão ativa dos saberes ancestrais.

Historicamente, a escola foi um dos principais instrumentos de assimilação e apagamento cultural dos povos indígenas no Brasil. As missões religiosas, os internatos e as escolas indigenistas oficiais (como o Serviço de Proteção ao Índio – SPI) tiveram, durante séculos, o objetivo explícito de “civilizar” os indígenas, o que significava, na prática, fazê-los abandonar sua língua, suas crenças, seus rituais e seus modos de vida, para serem integrados à sociedade nacional como mão de obra subalterna. Esse processo, que os educadores críticos denominam de *epistemicídio*, foi denunciado por autores indígenas e não indígenas como uma violência estrutural que acompanhou a colonização (Grupioni, 2008).

No entanto, a partir da Constituição de 1988 e, especialmente, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, Lei nº 9.394/96) e do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI/Índios), houve uma inflexão importante. A legislação passou a reconhecer o direito dos povos indígenas a uma educação escolar *diferenciada, específica, intercultural e bilíngue/multilíngue*. As escolas indígenas deixaram de ser, ao menos no plano normativo, espaços de assimilação, para se tornarem espaços de valorização e fortalecimento cultural.

A Escola Pira Rupa insere-se nesse movimento de *re-existência escolar*. Como Silvio atesta em sua fala, a escola é um espaço onde se “mantém toda a culturalidade, nossa oralidade, nossa língua”. Isso significa que, na prática pedagógica da aldeia, o currículo oficial do Estado (com suas disciplinas como matemática, português, ciências) é *traduzido e ressignificado* a partir da cosmovisão Guarani. Os saberes tradicionais – sobre plantas medicinais, ciclos da natureza, rituais, mitologia e história oral –

não são tratados como “folclore” ou como conteúdo extracurricular, mas como eixos estruturantes do processo educativo.

É importante destacar que a escola indígena não substitui os modos tradicionais de transmissão de conhecimento, como a oralidade familiar, os rituais na casa de reza (*opy*) e o aprendizado prático no território. Pelo contrário, ela atua em *diálogo* e *complementaridade* com essas outras instituições formativas. Como nos ensina a antropóloga Luciana de Oliveira (2016), a escola indígena é um “território em movimento”, que negocia constantemente entre as exigências do Estado (avaliações externas, conteúdos mínimos, calendário letivo) e as demandas internas da comunidade.

A transmissão de memória na tradição Guarani, conforme se depreende das falas de Silvio e Marco, não se restringe à sala de aula. Ela ocorre sobretudo na *oralidade viva*: nos mitos contados pelos anciãos à noite, nas cantigas entoadas durante os rituais, nas rezas que acompanham o plantio e a colheita, nas histórias sobre a criação do mundo e sobre as andanças dos heróis culturais (como Nhandervuçu e os irmãos Kuaray e Jaxy). Essas narrativas não são “histórias do passado” no sentido ocidental; elas são *atualizações contínuas* de um saber que orienta a vida no presente.

Do ponto de vista foucaultiano, a escola indígena e a oralidade Guarani podem ser compreendidas como *contra-dispositivos* de memória. Enquanto o dispositivo escolar ocidental opera por meio de disciplinas, currículos fixos, exames e hierarquias de saber, o contra-dispositivo Guarani privilegia a circularidade, a escuta, a repetição ritual e a autoridade dos mais velhos. Não se trata de romantizar uma suposta “pureza” indígena pré-colonial, mas de reconhecer que existem outras pedagogias, outros regimes de verdade e outras formas de validar o conhecimento.

Um exemplo concreto: enquanto a história oficial brasileira ensina que “Cabral descobriu o Brasil em 1500”, a memória oral Guarani narra que o povo Guarani já habitava estas terras muito antes, e que os não indígenas chegaram como invasores. Não se trata de duas versões “equivalentes” do mesmo fato, mas de *dois regimes de verdade em conflito*. A história oficial é respaldada pelo Estado, pelos livros didáticos, pelos arquivos e pelas universidades; a memória Guarani é respaldada pela ancestralidade, pelos mitos e pela transmissão oral ininterrupta. Ao dar espaço para essa memória, a escola indígena Pira Rupa opera uma *insurreição dos saberes subjugados* (Foucault, 2005), desafiando a hegemonia da narrativa colonial.

Pesquisas futuras poderiam investigar de que maneira os materiais didáticos produzidos pelos professores indígenas (como cartilhas bilíngues, cadernos de formação, registros audiovisuais) contribuem para a preservação e reinvenção da memória Guarani. Da mesma forma, seria relevante analisar como a escola lida com os conflitos geracionais – pois nem sempre os jovens indígenas se identificam com as tradições dos mais velhos – e como se negocia a transmissão da memória em um contexto de exposição constante às mídias digitais e à cultura de massa não indígena.

Por ora, o que se pode afirmar é que a escola Pira Rupa, na figura de Silvio e de outros educadores indígenas, representa uma face da luta decolonial por memória e patrimônio. Longe de ser um espaço de apagamento, ela se converteu em um *lugar de fala*, de orgulho étnico e de continuidade cultural. Ao ensinar a língua Guarani, ao contar as histórias dos ancestrais e ao vincular o conhecimento escolar ao território e à espiritualidade, a escola afirma, a cada dia, que o povo Guarani não é “povo do passado”, mas povo do presente, com um futuro a construir em seus próprios termos.

Conclusões

Foucault e Quijano permitiram compreender que a memória não é neutra, mas um dispositivo político que atua na produção e controle dos discursos sobre o passado. Assim, a memória oficial opera como instrumento de poder, selecionando o que deve ser lembrado e o que pode ser esquecido, reforçando as hierarquias impostas pela colonialidade.

Ao olhar para as experiências da aldeia e da comunidade indígena, o patrimônio deixa de ser entendido apenas como bem material ou institucional e passa a ser visto como prática viva de resistência. Ele se manifesta nas tradições, nos rituais, nas narrativas e nos modos de viver que desafiam a homogeneização eurocêntrica da história.

As experiências indígenas, contudo, demonstram a existência de múltiplas racionalidades, sustentadas em outras relações com o tempo, a natureza e o coletivo, abrindo caminhos para uma pluralidade de memórias e patrimônios. Compreender patrimônio e memória a partir de Foucault e Quijano possibilitou reconhecer que patrimônio e memória são campos de disputa e afirmação política. Eles se tornam instrumentos de visibilidade e autonomia, permitindo aos povos indígenas reconstruírem suas próprias narrativas históricas fora dos enquadramentos coloniais.

As falas dos indígenas deixaram evidente que para seus povos, o conceito de patrimônio ultrapassa a noção ocidental de posse material ou bem registrado institucionalmente. Enquanto para a sociedade não indígena o patrimônio é algo que pode ser delimitado, pertencente e protegido por leis, para os povos originários ele está profundamente entrelaçado à memória viva, à ancestralidade e à continuidade cultural. A casa de reza, a escola e os espaços comunitários são compreendidos não apenas como estruturas físicas, mas como extensões simbólicas da história e da espiritualidade coletiva. Assim, o patrimônio indígena não se restringe a objetos ou lugares, mas se manifesta nas relações, saberes, práticas e resistências que mantêm viva a identidade de cada povo. Desse modo, memória e patrimônio se confundem: ambos são caminhos de resistência e preservação das raízes,

transmitidos pela oralidade e sustentados pela presença dos ancestrais, reafirmando que o verdadeiro patrimônio indígena é a própria continuidade da vida e da cultura.

Conclui-se então que a reflexão sobre patrimônio e memória na Aldeia Pira Rupa evidencia a necessidade de romper com as estruturas coloniais que ainda definem o que é reconhecido como saber e memória legítimos. A articulação entre Foucault e Quijano permitiu compreender que a decolonização não é apenas territorial, mas também epistemológica e que exige reconhecer e valorizar os modos de saber e de lembrar que foram historicamente silenciados.

Limites do estudo e perspectivas futuras: É importante reconhecer os limites da presente pesquisa. O número reduzido de entrevistados (apenas duas pessoas) não permite generalizações sobre o conjunto do povo Guarani ou de outros povos indígenas. A visita à Aldeia Pira Rupa foi pontual, de apenas um dia, o que restringe a profundidade da imersão no cotidiano e nas práticas de memória da comunidade. Pesquisas futuras poderiam ampliar o escopo, contemplando um maior número de lideranças, anciãos, mulheres e jovens da aldeia, de modo a captar a diversidade de concepções sobre memória e patrimônio no interior da própria comunidade.

Além disso, seria relevante estender a investigação a outras aldeias Guarani (em outros estados brasileiros, como São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Rio Grande do Sul) e a outros povos indígenas (como Kaingang, Xokleng, Ticuna, Yanomami, entre outros), de modo a compreender as similitudes e diferenças nas formas de conceber memória e patrimônio. Outra frente promissora de investigação diz respeito aos arquivos, museus e centros de documentação indigenistas: como essas instituições vêm respondendo à crítica decolonial? Elas continuam a operar sob a lógica do patrimônio como posse e registro, ou têm aberto espaço para as cosmovisões indígenas?

Provocação final: Se o Bicentenário da Independência do Brasil (celebrado em 2022) foi marcado por uma revisão crítica da história oficial, ainda persiste a pergunta: até que ponto a memória nacional foi efetivamente descolonizada? Os monumentos a bandeirantes, que dizimaram povos indígenas, ainda estão de pé em praças públicas. Os museus históricos ainda exibem peças indígenas como “objetos etnográficos”, sem as devidas contextualizações e sem a participação dos povos originários na curadoria. A história ensinada nas escolas ainda reserva aos indígenas um lugar secundário, folclorizado ou vitimizado, raramente reconhecendo sua agência histórica e sua resistência ativa.

A fala de Silvio, ao afirmar que “patrimônio é uma palavra que não existe no nosso contexto”, ecoa como um alerta para pesquisadores, gestores culturais e formuladores de políticas públicas: não se trata apenas de *incluir* os indígenas em nossas categorias, mas de reconhecer que suas categorias podem ser radicalmente outras. A tarefa decolonial não é traduzir o pensamento indígena para o

vocabulário ocidental, mas aprender a ouvir e a respeitar a diferença como diferença, sem hierarquizá-la ou subordiná-la.

Nesse sentido, a luta por memória e patrimônio no Brasil contemporâneo é inseparável da luta por *justiça epistêmica, territorial e reparatória*. Reconhecer as memórias indígenas não é apenas um gesto acadêmico ou simbólico; é um ato político que implica devolver territórios, respeitar modos de vida, garantir direitos constitucionais e, sobretudo, admitir que a história do país não começou com a chegada dos portugueses. Como nos ensina a memória Guarani, o Brasil é muito mais antigo e muito mais plural do que a versão oficial nos fez acreditar. Cabe a nós, pesquisadores e cidadãos, assumir a responsabilidade de desaprender a colonialidade e reaprender a escutar.

Referências

- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola: São Paulo, 1996.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GRUPIONI, L.D.B. (org). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC/UNESCO, 2008.
- MEIHY, J.C.S. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais/desenhos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- OLIVEIRA, L. de. **Educação escolar indígena: território em movimento**. São Paulo: Editora UNESP, 2016.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-245.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2005.
- TUPÃ, L.W. *et al.* Tekoa Pira Rupa: uma das terras menores do Brasil. *In*: GRUPO DE ALUNOS GUARANI (org). **Território Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2016, p. 1-47.
- WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. *In*: WALSH, C.; LINERA, A.G.; MIGNOLO, W. (eds). **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: editorial Signo, 2006, p. 21-70.

Abstract

This article presents part of the experience provided by the course *Living, Living Together and Generating Life in Plenitude: Sociopoetic Research for the Organization of Knowledge*. One of the activities involved a visit to the Pira Rupa Village, located in Palhoça/SC, Brazil. Aiming to reflect on different conceptions of heritage and memory based on lived experience, two indigenous community leaders – Chief Marco and teacher Silvio – were interviewed about their understandings of memory and heritage. The research is basic in nature, with a qualitative descriptive and exploratory approach, and adopted oral history as a methodological procedure. The theoretical framework articulates the notions of coloniality of knowledge (Aníbal Quijano) and power-knowledge (Michel Foucault) to denaturalize official historical narratives. The results are presented in three axes of analysis: heritage as common good versus private property; memory as ancestry and resistance; and the role of the indigenous school as a territory of re-existence and knowledge transmission. It concludes that the concepts of memory and heritage, as understood by the Guarani leaders, highlight the distance between institutionalized Western categories and indigenous worldviews, pointing to the need for an epistemological decolonization that recognizes the pluriversity of ways of remembering and narrating the past.

Keywords: Decoloniality; oral history; indigenous peoples; memory; heritage.

Resumen

El artículo presenta parte de la experiencia proporcionada por el curso “Convivir y Generar Vida en Plenitud: Investigación Sociopoética para la Organización del Conocimiento”. Una de las actividades involucró una visita a la Aldea Pira Rupa, ubicada en Palhoça/SC, Brasil. Con el objetivo de reflexionar sobre diferentes concepciones de patrimonio y memoria a partir de la experiencia vivida, se entrevistó a dos líderes de la comunidad indígena – el Cacique Marco y el profesor Silvio – sobre sus concepciones de memoria y patrimonio. La investigación, de naturaleza básica con enfoque cualitativo descriptivo y exploratorio, adoptó la historia oral como procedimiento metodológico. El marco teórico articula las nociones de colonialidad del saber (Aníbal Quijano) y poder-saber (Michel Foucault) para desnaturalizar las narrativas oficiales de la historia. Los resultados se presentan en tres ejes de análisis: el patrimonio como bien común versus propiedad privada; la memoria como ancestralidad y resistencia; y el papel de la escuela indígena como territorio de re-existencia y transmisión de saberes. Se concluye que los conceptos de memoria y patrimonio, tal como los entienden los líderes guaraníes, evidencian la distancia entre las categorías occidentales institucionalizadas y las cosmovisiones indígenas, señalando la necesidad de una descolonización epistemológica que reconozca la pluriversidad de las formas de recordar y narrar el pasado.

Palabras clave: decolonialidad; historia oral; pueblos indígenas; memoria; patrimonio.