

MEMORIAS PATRIMONIALIZADAS DE LOS MAPOYO

NARRATIVAS PATRIOTAS Y POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD EN VENEZUELA

Elis Meza

Lúcio Menezes Ferreira

RESUMEN

Los Mapoyo se han convertido en uno de los grupos indígenas venezolanos con mejores estrategias de relacionamiento con la sociedad nacional a través de su vinculación con diversas instancias estatales. La construcción de un Museo Comunitario sirvió de mecanismo de visibilización de la “revitalización cultural” que han adelantado pero principalmente resultó fundamental para tal objetivo su nominación en la Lista de Salvaguarda Urgente de la UNESCO. La postulación enfatiza dos elementos de la Tradición Oral Mapoyo: un suicidio colectivo y la participación que habrían tenido en la Guerra de Independencia contra el Imperio Español en el siglo XIX y por la cual Simón Bolívar, el máximo héroe nacional e ícono de la “Revolución Bolivariana”, les otorgó la titularidad de las tierras que ocupaban. Sin embargo, es esta última memoria la que ha sido destacada tanto en los medios de comunicación como en el contexto institucional con el que se vinculan los Mapoyo. Es así como en el marco de las luchas por el reconocimiento de la etnicidad, la exaltación de cierta memoria colectiva tiene un papel primordial, a la vez que son destacables las funciones políticas en la construcción de las narrativas del pasado que se escogen para la constitución de la Tradición.

PALABRAS-CLAVE: Memoria colectiva. Metamemoria. Patrimonialización. Identidad cultural. Tradición oral Mapoyo.

RESUMO

Os Mapoyo tornaram-se um dos grupos indígenas venezuelanos com melhores estratégias de relacionamento com a sociedade nacional por meio de suas ligações com várias agências governamentais. A construção de um Museu Comunitário serviu de mecanismo para dar visibilidade ao "renascimento cultural" que, embora venha avançando, só atingiu seus objetivos quando da nomeação na Lista de Salvaguarda Urgente da UNESCO. A proposta enfatiza dois elementos da Tradição Oral Mapoyo: o suicídio coletivo e a participação que teriam tido na Guerra da Independência contra o império espanhol no século XIX e que Simon Bolivar, o maior herói nacional e um ícone da "Revolução

bolivariana", tenha lhes concedido o título da terra que ocupavam. Contudo, é esta a última memória que tem se destacado tanto na mídia quanto no contexto institucional em que os Mapoyo se vinculam. Porém, como no marco das lutas pelo reconhecimento da etnicidade, a exaltação de uma certa memória coletiva tem um papel primordial, já que são destacadas as funções políticas na constituição de narrativas do passado que são escolhidas para representar a tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Memória coletiva. Metamemória. Patrimônio. Identidade cultural. Tradição oral Mapoyo.

ABSTRACT

The Mapoyo are one of the indigenous groups of Venezuela with better relationship strategies with national society, achieved through their entailment with several state stances. The building of a Communitarian Museum served as visibility mechanism of the "cultural revitalization" led by them but mainly it was fundamental to this objective their nomination to the UNESCO's Urgent Safeguarding List. The postulation emphasize two elements of the Mapoyo Oral Tradition: a collective suicide and the participation they had at the Independence War against the Spanish Empire at XIX century and by which Simón Bolívar, the greatest national hero and icon of the "Bolivarian Revolution", gave them the ownership of the lands they occupied. Nevertheless, it is that last memory that have been showed up in the media as well as in the institutional context entailed with the Mapoyo. It is in that frame of disputes regarding ethnicity recognition where exaltation of certain collective memory becomes elemental, and at the same time it is remarkable the political functions in the construction of narratives of the past chosen for the constitution of Tradition.

KEYWORDS: Collective memory. Metamemory. Heritage. Cultural identity. Mapoyo oral tradition.

INTRODUCCIÓN

Con la llegada al poder de Chávez en el año de 1999, el contexto socio-político de Venezuela oficialmente establecido como la "Revolución Bolivariana", produjo cambios en los discursos sobre la "nación", ahora planteada constitucionalmente como "multiétnica y pluricultural", con una marcada retórica indigenista. Desde el Estado han sido resaltadas "memorias campesinas" "memorias indígenas" "memorias populares", "tradiciones" de todos tipos, pero principalmente elementos que presenten componentes que puedan categorizarse dentro de

conceptos genéricos de subalternidad en “resistencia” a la globalización, “insurgencia” al capitalismo y más ampliamente situarse dentro de manifestaciones “anti-imperialistas”. Estas nominaciones han servido además para la incorporación de políticas identitarias de numerosos colectivos que se han posicionado a favor del gobierno y, realizando un despliegue de “tradicionalidad” han conseguido articularse a diversas políticas públicas.

Es innegable la afirmación de una “proliferación” contemporánea y mundial de memorias y de procesos de patrimonialización (TORNATORE, 2009; CANDAU, 2011). Sin embargo, éstas se insertan en contextos específicos por lo que también generan procesos memoriales diversos y una “multiplicación de apropiaciones” según palabras de Tornatore (2009, p. 18). En el caso de los Mapoyo, la reivindicación de su “memoria colectiva” ha sido esencial para su negociación con la sociedad nacional. Frente a un panorama académico que desde los 70’s los declaraban “aculturados” y en “vías de desaparición” (HENLEY, 1975; PERERA, 1992) y por tanto, sin “derechos territoriales indígenas”, emprendieron lo que llamaron una “revitalización cultural” (DURÁN, 2008), que incluía desde proyectos para el fortalecimiento del idioma Mapoyo –en ese momento hablado por sólo 3 personas-, hasta la construcción de un Museo Comunitario que expusiera frente a sus vecinos “criollos”¹, los elementos culturales que les distinguían y que constituirían su etnicidad.

Las relaciones que los líderes de este grupo lograron establecer con académicos y miembros de diversas instituciones estatales les permitió conseguir el financiamiento necesario para inaugurar el Museo en el 2012. También se vincularon a programas de desarrollo productivo, educación, servicios básicos, entre otros. Para los representantes gubernamentales, el eje principal que ha llamado la atención sobre los Mapoyo es su narración relativa a la participación en la Guerra de Independencia. Esta memoria tuvo influencia en que el Estado venezolano decidiera proponer su nominación ante la UNESCO. De hecho, constituyen el único

¹ Denominación de uso corriente para los “no indígenas”.

“patrimonio inmaterial” indígena que ha sido postulado por Venezuela, país donde la visión patrimonial prevaleciente es mayormente folklorista.

Los Mapoyo se han proyectado como los guardianes de una espada del Libertador, Simón Bolívar y una daga de Páez y como los descendientes de quienes colaboraron en la gesta patriota por lo cual habrían tenido como recompensa la titularidad de sus tierras². Como señala Fields en Comaroff y Comaroff, “raramente se atribuyen motivos propiamente políticos a los ‘grupos milenares’” (2010, p. 6, grifo do autor). Pero en una zona geográfica con codiciados recursos naturales, las estrategias de articulación con los mecanismos que permitan el mantenimiento territorial han de ser creativas. Coincidimos por tanto con Lenclud (1987), quien señala que la dicotomización de tradición y modernidad es problemática, así como también la separación radical de “sociedades tradicionales” con una caracterización pasiva y ahistórica de la “continuidad”. La tradición antes bien se constituye políticamente, por lo que las memorias se destacan asimétricamente. El pasado se gestiona como un “recurso escaso” (APPADURAI, 2001) que el presente adapta a sus coyunturas, siempre barnizándolo con su debida capa de autenticidad.

MEMORIA COLECTIVA Y POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

Memory makes us, we make Memory (TONKIN, 1992).

En un texto de Susan Wrigth (1998) se discute que frecuentemente existe un desfase entre las conceptualizaciones académicas sobre sociedad y cultura, que con todo y la gran diversidad de posturas, están permanentemente en revisión, mientras que en la llamada “esfera pública” existiría una tendencia a utilizar términos sin una reflexión mayor sobre sus contenidos, y en ocasiones, reflejando ideas que no están en concordancia con los debates intelectuales contemporáneos sino con las formas en que eran pensados los fenómenos sociales hace varias décadas. Ese parece ser el caso de “Memoria colectiva” “identidad” “tradición” “comunidades” y

² Para una reflexión sobre la agencia de la materialidad de la espada en el proceso de patrimonialización y obtención territorial de los Mapoyo, ver Meza, E y Ferreira, L (2016).

seguramente de muchos otros términos. Estos son, sin embargo, los que se relacionan con nuestra investigación y se entrecruzan de maneras particulares, complejas, situacionales, que nos llevan a querer por una parte precisar sus referencias desde los puntos de vista de algunos investigadores sociales y por otro lado, una otra versión, manejada en un ámbito más expresamente político. Podría decirse que la constitución de una memoria –académica o no- sobre La Memoria también entraría dentro de un espacio disertativo plural. Cada lado defiende su versión como más válida, tal vez porque con cierta insistencia se encuentren ontológicamente distantes. Un ejemplo: Candau en su introducción comenta que:

Contra las concepciones “objetivistas”, “reificadoras”, “primordialistas”, “substancialistas”, “esencialistas”, “originarias”, “fijistas” de identidad, se observa un relativo consenso entre los investigadores en admitir que sea una construcción social [...] (2011, p. 9, grifos do autor).

Pero sería difícil para la actuación de movimientos sociales admitir su identidad -que es muchas veces su estandarte frente a otros intereses- como una “construcción”, como algo que no existe en sí mismo sino que es continuamente reformulado en el tiempo, y que su carga histórica no es “fiel al pasado”, o sus “tradiciones” como siendo productos de recientes “invenciones de la tradición” (HOBSBAWM; RANGER, 2002). Encontramos este planteamiento en Fisher:

Mientras muchos académicos Occidentales se han volcado hacia teorías constructivistas para explicar nuevos movimientos étnicos y formas de políticas de identidad, los sujetos de su estudio han empezado a abrazar formas de esencialismo para justificar sus legitimidades políticas (FISHER, 1999, p. 473).

No obstante, la indisociabilidad de Memoria e Identidad parece ser indiscutible. Lo que sí entraría en debate sería lo que Elizabeth Jelin coloca como “la eterna tensión entre individuo y sociedad” (2001, p.18), en la definición de memorias e identidades colectivas. Candau señala que muy poco rigor se ha manifestado en

el estudio de tales temas, por lo que recomienda que no habría que confundir el discurso metamemorial asumiendo que respalda efectivamente la existencia de una memoria colectiva. Este último término tiene ciertas especificidades a nivel analítico por lo que un colectivo puede tener marcos memoriales semejantes sin que por eso comparta las mismas representaciones del pasado (CANDAU, 2011). En este caso, imposibilidades desde el mismo nivel biológico-neuronal impedirían su plausibilidad, en tanto cada cerebro funciona tan individualmente que no sería posible que dos personas tuvieran exactamente los mismos recuerdos.

La memoria colectiva es generalmente planteada como lo que sería una supuesta memoria compartida por todos los miembros de un grupo. Mucha de su base refiere a Halbwachs, dos de cuyas obras llegaron a ser muy populares: *La Memoria Colectiva* (1990) *Los Cuadros Sociales de la Memoria* (1994). Este autor propone la memoria colectiva como siendo el resultado del conjunto de memorias individuales, las cuales darían además el esquema cronológico plausible, dado que esa “vista del grupo desde adentro...no ultrapasa la duración media de la vida humana” (HALBWACHS, 1990, p. 88). Para Candau tanto la conceptualización de una “memoria colectiva” como de una “identidad colectiva” serían “retóricas holistas” a través de las cuales en las ciencias humanas se tiende a “transformar un singular o un particular en un general” o más concretamente una “hipostasia de lo colectivo... que transforma “esos nuers” en “los nuers” (2011, p. 28). En términos de representación y auto-representación cultural, también encontraríamos esa metamemoria como memoria reivindicada, ostensiva y en suma, homogeneizante, designando conjuntos “estables” y “duraderos”. El mismo Candau nos ofrece una alternativa al recurrir a una noción de Ricoeur, “configuraciones narrativas”, en tanto “las retóricas holistas no son necesariamente inverosímiles en el sentido de que pueden remeter a fenómenos que son (por lo menos aproximadamente) lo que ellas presuponen” (2011, p. 30). De tal manera, resulta de interés analizar algunas líneas interpretativas según han sido planteadas desde la antropología, sociología y filosofía.

En cuanto a la función de lo “colectivo” en memoria e identidad, retomando a Halbwachs, uno de sus postulados fundamentales indica la constitución social de los recuerdos. Apunta Colacrai a este respecto “todo recuerdo está condicionado por el recuerdo de los otros” (2010, p. 65), y están además enmarcados en el lenguaje, en el tiempo y en el espacio. Destacándose que las propias nociones de tiempo y espacio son construcciones sociales (JELIN, 2001). También lo sería el término “identidad” pues su utilización refiere un uso metafórico de la percepción que tienen los individuos de pertenecer a una comunidad. Así, los individuos se constituyen como miembros de un grupo y elaboran narrativas sobre su historia común, noción semejante a la expresada por Candau (2011) cuando establece que la producción y modificación de las identidades se da en el cuadro de las relaciones e interacciones sociosituacionales y no a partir de un conjunto objetivamente definible de “trazos culturales”, como sería concebido en numerosas afirmaciones étnicas, especialmente en función de la activación patrimonial. Tal como expresa Jelin, “parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias” (2001, p. 18). O como lo plantea Mazzuchi, la patrimonialización como dimensión política de la gestión de la memoria. De tal manera que a los marcos sociales habría que agregarse las relaciones de poder como también enmarcando las expresiones memorísticas. En su lectura de Ricoeur, Jelin comenta que:

La memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados *que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes* con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas (RICOEUR, 1999, p. 19 apud JELIN, 2001, p. 22, grifo nosso).

Esto se enlaza con la noción de “trabajo de la memoria” como actividad intencional, pragmática que da cuenta de la participación en la elaboración simbólica de los sentidos del pasado. Ya desde Halbwachs se había establecido el consenso relativo a la construcción del pasado conforme a funciones del presente. De modo

que, según Tornatore (2009, p. 18), la materialización de la memoria bajo el efecto de la patrimonialización indujo al mismo tiempo la distancia-objetivización y la socialización de una memoria re-apropiada, legitimizada a través de la institucionalización, que ha de ser transmitida a generaciones futuras.

Ese componente de traspaso generacional es también constitutivo de una concepción “común” de la Tradición. Según Lenclaud (1987), esta noción en su acepción generalizada remete a un depósito de elementos culturalmente significativos, reconocidos como verídicos mientras más antiguos sean, pasando como un bloque del pasado al presente, cuando la tradición parecería ser pasivamente reproducida y estaría además lista para ser registrada o almacenada.

Según el aporte de Halbwachs, la memoria colectiva sería una “corriente de pensamiento continuo, que retiene del pasado aquello que todavía está vivo en la consciencia del grupo que la mantiene” (1990, p. 73) siendo que con la tradición se apaga o descompone la memoria social, de modo que “mientras un recuerdo subsiste, es inútil fijarlo” (1990, p. 82).

Por tal razón también Lenclaud basándose en Pouillon, dice que la Tradición es una interpretación del pasado en función de criterios rigurosamente contemporáneos, así: “la tradición no es siempre lo que fue sino lo que hacemos de ella. Nos declaramos continuadores de aquellos que hicimos nuestros predecesores”. En esa misma línea de ideas, Poulot (2008, p. 36) plantea que la razón patrimonial se autojustifica, trasciende sus condiciones sociales de producción y contribuye a constituir matrices específicas para pensar el mundo y gobernar las modalidades de transmisión de la identidad. Otro planteamiento referente a este sentido constitutivo de las memorias, identidades y patrimonios podríamos tomarlo de Ricoeur:

As representações não são, pois, ideias flutuantes que se movem em um espaço autônomo, mas, como acabamos de dizer, mediações simbólicas que contribuem para a instauração do vínculo social; elas simbolizam identidades que conferem uma configuração

determinada a esses vínculos sociais em instauração. De acordo com isso, é preciso assentir que "as identidades sociais ou os vínculos sociais não têm natureza e sim apenas usos" (RICOEUR, 2006, p. 149, grifo do autor).

Para cerrar esta sección con la misma autora con la que la comenzamos, tendríamos que decir que incluso cuando los proyectos de gestión de memorias, de tradiciones y de identidades a partir de la patrimonialización resulten en utilizaciones de "viejas ideas de 'cultura', estas "funcionan de manera muy diferente cuando su definición está en manos de pueblos indígenas" (WRIGHT, 1998, p. 137) y sin duda no son inquebrantablemente aceptadas por "las comunidades" detentoras de las manifestaciones culturales, sino muy al contrario, negociadas para el avance de sus propias agendas.

NARRACIONES DE LAS METAMEMORIAS MAPOYO

Resulta difícil establecer si en efecto se puede hablar de "los Mapoyo" en lo que respecta a las memorias que les son atribuidas por los etnógrafos y las que reivindicán los líderes de la comunidad. La investigadora Mattei-Muller (1985) menciona que luego de la muerte de quien fuera su interlocutor en el trabajo de recopilación de *Fragments de mythes Wanai*, Juancito Sandoval (+- 1983), solo le sobrevivía su prima, Victoria Reyes, quien afirmaba conocer la lengua, pero no la Historia. Asimismo, en el artículo que Henley escribió sobre este grupo en 1975 señaló:

la mayor parte de los datos etnográficos aquí presentados nos fueron suministrados por un solo informante, el "capitán" del grupo, Juan Sandoval, de 68 años. A juicio de los mismos Mapoyo, el capitán es la única persona que tiene conocimientos amplios de las tradiciones culturales del grupo, puesto que éstas han caído en desuso y olvido (HENLEY, 1975, p. 29, grifos do autor).

En contraste, en el Dossier de postulación de la Tradición Oral Mapoyo ante la UNESCO en el 2014, se presenta: “Said narrations are recreated by tradition bearers while carrying out their daily activities” (CDC, 2014, p. 3). En este documento se destaca que la mitología Mapoyo está entrelazada con puntos simbólicos en el espacio que incluye más de treinta diferentes características topográficas (cerros, lagunas, caños, rocas) y a los lugares de realización de actividades de la vida cotidiana. También las narraciones de los Mapoyo tal y como son descritas en la literatura etnográfica y en los documentos institucionales de Patrimonio, reflejan diversas versiones de los mitos. Por otra parte, también varían las interpretaciones que se les dan.

Tomando en consideración que en el tratamiento que se establece en la elaboración que una comunidad presenta como su memoria colectiva, ésta es “lo que los grupos hacen del pasado” (LE GOFF, 1988, p. 472)³. Además su vinculación con la identidad autodeclarada conlleva una búsqueda de reconocimiento (RICOEUR, 2006). Ciertamente como indica Poulot (2008) en la retórica de las luchas identitarias, no necesariamente han de coincidir los relatos locales con los análisis históricos o etnográficos, pues hasta si carecen de verosimilitud, se muestran eficaces. Las narraciones de los Mapoyo que han sido mayormente destacadas (en diferentes momentos) son la del suicidio colectivo y la del reconocimiento por parte de Simón Bolívar de su ocupación territorial.

En cuanto al suicidio colectivo, Wavrin (1948) lo ubica entre 1915 y 1920. Henley (1975) comenta que probablemente se deriva de la presencia de osarios en cercanías a cerros, tal como fue documentado desde Humboldt, Crevaux y otros exploradores en el siglo XIX. En Henley encontramos esta descripción: “cuenta la leyenda que un grupo de Wánai⁴, inconsolables ante la muerte de su jefe,

³ Para una discusión extensa sobre los conceptos de tradición oral en referencia a pueblos indígenas, ver el trabajo de Bessa (1992), donde se enfatiza sus posibilidades como fuentes históricas, que funcionando independientemente de la escritura, organizan concepciones de tiempo y de acontecimiento alternativas a lo que es propio a la historiografía occidental.

⁴ Wánai es según Henley la autodenominación del grupo en ese momento. Actualmente es Mapoyo, sin embargo para utilización en el Museo Comunitario, se hace uso de ambos términos.

cambiaron toda su cosecha de sarrapia por aguardiente, subieron a un peñasco alto y después de festejar varios días allí, emborrachados todos se tiraron de la roca” (1975, p. 41). La transcripción que realiza Álamo Ybarra en 1950 también refería a la muerte del capitán como resultado de hechicerías, y agrega que un brujo les había indicado que quien no estuviera dispuesto a matarse, era el culpable de la muerte del capitán y le recaería un maleficio, de manera que comenzó el Consejo de Ancianos a lanzarse por una laja y a ellos les siguieron mujeres y niños.

Para el momento de la etnografía de Henley, “los Wánai niegan que se tratase de un grupo Wánai. Afirman que se trata de otro grupo, ‘muy antiguo’, que se tiró del peñasco hoy en día conocido como ‘Las Piñas’” (1975, p. 41, grifos do autor).

En la postulación ante la UNESCO y en un artículo de Tarble y Scaramelli (2007) se reproduce esta versión, de José Reyes, uno de los principales informantes de los mencionados autores y que hace referencia a las consecuencias de la transgresión de normas sociales durante un ritual:

Según contaba el abuelo, una vez hubo tres muchachas “safricanas” quienes se acercaban para escuchar el canto de los espíritus. Se enamoraron del canto y quisieron ver a los espíritus. Las pillaron viendo para adentro de la choza y decidieron que había que pagar el pecado. Llamaron a todos los miembros de la comunidad a subir el Cerro de Las Piñas y a tirarse hacia abajo. Ahí, hoy en día, se encuentran los huesos de los difuntos (TARBLE; SCARAMELLI, 2007, grifos do autor).

Una de las posibilidades de vinculación del relato del suicidio colectivo como parte de la memoria Mapoyo, podría ser una explicación del declive demográfico que habían sufrido a comienzos del siglo XX. Diversas causas habrían influenciado, entre las que se cuentan: enfermedades, migración a otros centros poblados y la pervivencia de los efectos del colonialismo de los siglos anteriores.

En el primer Censo indígena de 1982 fueron registrados 76 Wanais concentrados en el caserío Palomo⁵. Por ser un grupo integrado por menos de 100 personas, fueron colocados en la categoría “otros”. Esta definición por parte de sectores influyentes de la sociedad nacional (antropólogos, estadísticos) como un grupo “al borde de la extinción” (PERERA, 1992, p. 141) resultaba fuertemente inconveniente para la manutención territorial, especialmente en un contexto donde el establecimiento de sistemas de débito peonaje relacionados a la explotación de la sarrapia y en sus cercanías, el caucho, éste con arrasadoras consecuencias para las comunidades indígenas. Con el pretexto de ser pocos y estar “aculturados” (es decir, no correspondían con las ideas generalizadas de la “indigeneidad”) se legitimaba la usurpación de sus tierras. En el territorio de habitación de los Mapoyo, se presentaba cada vez más establecimientos agrícolas, ganaderos y posteriormente actividades extractivas minerales, convirtiéndose esta área en uno de los polos fundamentales de la industria de la Bauxita en Venezuela. La reafirmación de los componentes simbólicos en el espacio se presentaba como una necesidad para la misma continuidad física del grupo frente a las avanzadas de los intereses foráneos. Un letrero de “Propiedad Privada” y una cerca en uno de estos espacios funerarios que los Mapoyo identifican como de uso “ancestral”, fue denunciado en un documental sobre Territorialidad indígena en el Estado Bolívar.

Connerton menciona un tipo de olvido que podría colaborar en la interpretación de la negación y posterior reivindicación de esta memoria. El olvido que es “constitutivo en la formación de una nueva identidad”, señala:

El énfasis aquí no es tanto en la pérdida implicada en no poder retener ciertas cosa sino en la ganancia que se obtiene de saber cómo desechar memorias que no sirven a ningún propósito práctico en el gerenciamiento de la identidad actual y propósitos en marcha (CONNERTON, 2008, p. 63).

⁵ Antiguamente existían varios otros asentamientos según fue documentado por cronistas jesuitas desde el siglo XVIII y posteriormente exploradores durante el XIX.

Los causantes pragmáticos de la caída demográfica, llevarían a la confirmación de que efectivamente los Mapoyo podrían estar en camino de su desaparición, sin embargo, su presentación como “sobrevivientes” del suicidio colectivo genera otro matiz, que por un lado justifica la cuestión numérica poblacional y por otra parte es también mucho más esperanzador en relación al futuro del grupo. Sería lo que Candau (2011) denomina una memoria de tragedia como recurso identitario. A la vez su reconocimiento como una memoria Mapoyo resulta en una afirmación de su autenticidad como indígenas, portadores de una cosmología que vincula los recuentos míticos con el espacio.

Asimismo, la otra narración que conforma la “memoria colectiva” Mapoyo también tiene un fuerte componente territorial y se podría colocar como una “memoria de un pasado prestigioso” (CANDAU, 2011, p. 158). Según el recuento de Henley (1975), este grupo ayudó a las fuerzas republicanas a tomar un fuerte español situado en el cerro “El Castillo” que se encuentra sobre el río Parguaza. La leyenda cuenta que el General Páez, al vadear el río Villacoa, tropezó con un grupo de Wánai para el momento trabajando para amos españoles. Páez solicitó que lo condujesen a él y sus tropas hasta la fortaleza española. Los indígenas llevaron a los republicanos por una pica escondida que desembocaba por el lado trasero del fuerte donde no había fortificaciones. El fuerte cayó sin un disparo, puesto que el ataque fue de sorpresa. En recompensa por este servicio, Páez llevó al jefe de los Wánai, Paulino Sandoval, a la tienda de Bolívar quien se encontraba acampado en la sabana. Bolívar les ofreció tres recompensas: dinero, ser comerciantes o el título de sus tierras. El jefe indígena escogió la última y Bolívar redactó un documento entregándoles las tierras, se comprometió a dejar una copia en “el ministerio” en Caracas. De acuerdo con las declaraciones de los informantes de Perera (1992) tal papel se perdió en el incendio que posteriormente tuvo lugar en la casa del Capitán. Ya para ese momento, finales de siglo XX y en las siguientes descripciones etnográficas, se evidencia la mención de una espada que Bolívar les habría entregado como muestra de su agradecimiento y una daga de Páez. Los Mapoyo se

autodenominan como descendientes de patriotas que fueron recompensados por el máximo héroe nacional con sus tierras. Lo destacan así: “nuestros ancestros escogieron la tierra”.

Estas dos memorias, proyectadas como “memorias activas” (MAZZUCHI, 2011, p. 103) para efectos de su patrimonialización, forman parte de lo que Mazzuchi señala en relación a la economía de la memoria, una aproximación de búsquedas memoriales, que a veces se confunden con afirmaciones identitarias. A su vez, los Mapoyo reivindican su memoria e identidad al ancorarlos al espacio, físico y simbólico.

ENTRECRUZAMIENTO MEMORIAL: TERRITORIO Y MUSEO

Jelin describe el espacio de la memoria como un espacio de lucha política contra el olvido. “Aunque puede hablarse de memoria contra memoria, cada una con sus propios olvidos” (2001, p. 6). Sin duda la oficialización de una memoria oficializa también lo que no ha de ser recordado. En ese sentido, la elección de elementos para constituir una exposición museológica está imbuida de sus propósitos, destaca lo que le conviene destacar, inscribe las memorias en un lugar, de cierta forma, las materializan. Por su parte, también la misma inscripción toponímica se “constituye como referencias perennes percibidas como desafíos al tiempo” (CANDAU, 2011, p. 156), de modo que “concentra” privilegiadamente a memoria e identidad.

El Museo Comunitario Murukuni es a la vez paisaje y representación. Localizado en la misma comunidad de El Palomo, al sur del Estado Bolívar, en Venezuela, trata en sus contenidos expositivos una gran parte de la cotidianidad de los Mapoyo. El museo Muruküní tuvo inicio a partir de las conversaciones que sostuvieron el Capitán Simón Bastidas y los arqueólogos Franz Scaramelli y Kay Tarble en 1999 sobre el interés de estos últimos en divulgar sus investigaciones a través de una exposición en la comunidad. La respuesta favorable implicaba que luego de los análisis de laboratorio fueran devueltos los materiales arqueológicos para su custodia en la comunidad (SCARAMELLI; TARBLE, 2015). De esta idea

inicial surgió el trabajo de tesis en antropología de Rommy Durán, quien realizó junto con los Mapoyo una primera versión del guión museológico, recopiló informaciones para tal fin, diseñó un esquema constructivo y consiguió gestionar un financiamiento parcial por parte del Instituto Nacional de la Juventud (DURÁN, 2008). Ahora bien, luego de que el proyecto permaneciera parado varios años, fue reactivado por la realización de un proyecto de servicio comunitario (2009) en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, bajo la dirección de la Dra. Kay Tarble y en dónde una de los autores (Elis) tuvo el privilegio de participar.

En su primer planteamiento, los Mapoyo habían resaltado interés en exponer los aspectos del pasado que los ratificaban como auténticos indígenas en el presente, entre lo que cuenta las actividades productivas, pesca, caza, la recolección de sarrapia (*Dypterix punctata*). También manifestaron interés en museografiar la realización de rituales funerarios que implicaban envoltorios de palma en cuevas ubicadas en los cerros sagrados. Dispusieron de un espacio en el croquis para contar la ceremonia de “iniciación del shamán”. Igualmente, la producción de “collares tradicionales” junto con las cuentas de collar encontradas en las recolecciones del proyecto arqueológico. Otra sala daría relevancia a las narrativas del suicidio colectivo y de la batalla independentista en el Fuerte de Parguaza. Se incluía una sala para enseñanza del idioma Mapoyo, para realización de talleres de cerámicas y tejidos tradicionales, y que sirviera para reuniones o eventos culturales, junto a una sala de documentación que albergaría libros y tesis realizadas en la zona y vinculadas a la historia y presente de los Mapoyo. Un Caney situado en las afueras del Museo serviría para la venta de artesanías. De acuerdo con Durán (2008), en este primer esbozo existía “preocupación por aquello que los miembros del comité consideraban falta de autenticidad de manifestaciones contemporáneas que fueron siendo incorporadas en la comunidad: cultos católicos o evangélicos, vestimenta y alimentos comprados en el mercado, “pérdida” de la

lengua Mapoyo ante la adopción del español, la televisión, la radio y otros artículos de consumo” (DURÁN, 2008 apud SCARAMELLI; TARBLE, 2015, p. 75).

Con las transformaciones fruto del trabajo conjunto con el equipo del Museo Nacional de las Culturas, se mudó la idea del énfasis en aspectos “tradicionales” que dejaran fuera características actuales híbridas, para entonces conseguir discutir más transversalmente pasado y presente. Así, haciendo referencia a la tradición oral, a la arqueología, y a sus características culturales distintivas como indígenas en ámbitos económicos, políticos y religiosos, y con fotografías de los lugares que se encuentran en sus cercanías, el Museo se constituyó en una referencia de la memoria Mapoyo especialmente frente a sus vecinos “criollos” y al resto de la sociedad nacional. En sus declaraciones señalan que es importante para ellos que sea conocida la historia de los Mapoyo y reconocida su identidad cultural. No obstante, existe un lugar especialmente reservado para la exposición de la espada de Simón Bolívar y la daga de Páez. Como dice Assmann, los lugares hacen parte de la construcción de espacios culturales de recordación por su cualidad de “corporificar una continuidad de la duración que supera el recuerdo relativamente breve de los individuos”. Esta noción de continuidad, de identidad, de pertenecimiento y de nativismo tiene como objetivo enfatizar, tal como se titula la exposición inaugural, “Tei Pata Mopue: El Derecho de los Mapoyo a su Territorio Ancestral”⁶. El propósito de la llamada a atención a la memoria colectiva Mapoyo es inscribir en la memoria del visitante los argumentos bajo los cuales reivindican su propiedad territorial. Es un búmeran de memorias, que han de entrelazarse en función de la aseguración de la distinción étnica. Se trata de políticas de representación de la memoria, gestionadas por grupos que hasta hace poco no manejaban su propia imagen.

Para los Mapoyo, su activa participación en el manejo de los contenidos museográficos, representa una oportunidad de darse a conocer a nivel nacional y

⁶ Para fotos y relato de esta exposición, así como para conocer la segunda exposición (2016) ver el blog del Museo: <http://mcmwanai.blogspot.com.br/>. Igualmente, el trabajo de Scaramelli y Tarble de Scaramelli (2015) presenta una visión amplia sobre el Museo Murukuni.

demostrar que el contacto cultural y la asimilación de algunos elementos foráneos, no implica una “aculturación” o muerte cultural. De hecho, tal como señala Lenclaud (1987) aunque la tradición es generalmente pensada en términos de conservación, su singular capacidad de variación, posibilita un substancial margen de maniobra para quienes la manejan.

A partir de algunas críticas posmodernas, los museos han sido altamente controversiales, especialmente los que se relacionan considerados como la más conservadora de las instituciones de investigación (JONES, 1993), promoviendo una visión de los museos como entes desfasados de las realidades actuales. No obstante, también ha sido apuntada la importancia de los museos para revertir esos mismos conceptos (KHAN, 2000; CLIFFORD, 1991), al dar espacio para el “empoderamiento de aquellos tradicionalmente excluidos en la toma de decisiones museológicas” (JONES, 1993). Un museo creado por una comunidad indígena no responde a los mismos parámetros que un “museo tradicional”, porque por un lado, envuelve un ejercicio de autodefinición identitaria y también su contexto de instauración responde a dinámicas sociales y relaciones de poder en torno a la territorialidad, diferentemente de museos urbanos, cuyas intencionalidades son otras. Es necesario, de acuerdo a Jelin, reconocer a las memorias como objeto de disputas y prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes de esas luchas, por tanto, “historizar las memorias” (2001, p. 2).

El museo se constituyó como una “zona de contacto” (CLIFFORD, 1991) en la cual los intereses Mapoyo se ven reflejados, pero también se cruzan en diatribas con los conceptos de indigeneidad presentes en las instituciones culturales públicas venezolanas. De modo que podemos decir que es un locus de reflexión sobre las posiciones desde las cuales se generan los discursos en el ámbito patrimonial, en los que sin duda existen lugares hegemónicos, pero donde también se generan negociaciones que manifiestan la agencia de las comunidades como contrapartida válida a tales organismos, en este caso, tanto nacionales como internacionales, que

largamente se han autoafirmado como entes con la preponderancia para legitimar el Patrimonio Cultural, o en su defecto, negarlo.

De este modo es posible comprender que para realizar un análisis más comprensivo de la modernidad, los análisis etnográficos contemporáneos no se interesan en buscar “estados culturales previos o sutilmente preservados a pesar de los cambios, sino en las nuevas formas culturales que surgieron por causa de los cambios en las situaciones coloniales” (MARCUS, 1995, p. 96).

Entre esos cambios se encontrarían sin duda las articulaciones que las comunidades indígenas han logrado establecer con diversas instancias institucionales, académicas y políticas. Claramente en esta intersección no son únicamente los intereses de los Mapoyo que tienen relevancia. Sus memorias se insertan entonces dentro de una retórica legitimadora del Estado, que precisa referentes simbólicos provenientes de la narración de la emancipatoria historia nacional, convenientemente enlazando héroes patrios y “los subalternos”.

MEMORIA PATRIOTA, PATRIMONIALIZACIÓN UNESCO Y POLÍTICA NACIONAL

En Venezuela, la constitución del discurso de la “Revolución” se desdobra en otras múltiples referencias simbólicas que permiten su anclaje y legitimación. Al posicionarse como una alternativa contra “el imperialismo”, el elemento central que ha sido expuesto referente al pasado de la nación, ha sido la gesta independentista del siglo XIX, donde los “criollos” lucharon por liberar al país del imperio español y constituir una república independiente. En ese espíritu, ha sido tomado como lema: “la lucha continúa”. Así pues, la historiografía oficial, junto a los medios de comunicación del Estado han elaborado una imagen del pasado de Venezuela centrada en la noción de “insurgencia”, principalmente en base a las Batallas en las que los patriotas resultaron vencedores. El personaje icónico es sin duda, Simón Bolívar, quien ya había sido utilizado, a principios de siglo XX por otro presidente, Juan Vicente Gómez, para bajo el resplandor de la elevación de Bolívar a

personificación del Héroe Nacional, situar también su propia imagen en un panteón de notabilidad. Sería este uno de los antecedentes más resaltantes de la apropiación de Bolívar por el discurso de Chávez. Se trata de la forjación de la “identidad nacional”, de la República Bolivariana de Venezuela. En ese contexto, los símbolos cohesionan memorias.

Es en esta línea de ideas que el embajador de Venezuela ante la Unesco, Luis Alberto Crespo, declaró luego de la noticia de la aprobación de la Tradición Oral Mapoyo en la Lista de Salvaguarda Urgente, que tal reconocimiento

es un gran logro para la revolución y el pueblo, que permite revitalizar nuestra tradición oral indígena, ya que es un pueblo que tuvo una participación en nuestra guerra de Independencia, es por eso que forma parte de nuestra historia (CRESPO, 2014).

De esta manera, incluso cuando los Mapoyo no entran dentro de los parámetros comunes de la “indigeneidad”, fueron presentados para su aprobación ante la UNESCO como el primer patrimonio indígena de Venezuela. Tal como menciona Angosto “desde la esfera estatal y desde una parte importante del movimiento indígena se ha cultivado una asociación semántica de la resistencia indígena a la colonización y la alternativa bolivariana al neoliberalismo” (2008, p. 28). Poco importa entonces para las instancias políticas que desde las visiones de los antropólogos de mediados de siglo XX, los Mapoyo fueran un grupo “aculturado” y poco importa también que posteriormente hayan sido analizados desde otras perspectivas, menos pesimistas y hasta reivindicativas. En lo que tiene que ver con el adelantamiento de un proceso de patrimonialización, es precisamente su componente de “memoria histórica” vinculada a la independencia que resalta como fundamental para la activación del discurso nacionalista. Un “patrimonio patriótico” como dice Machuca (2010).

A este respecto, Mosonyi, investigador que ha servido como asesor del Estado, comenta que:

Las fuentes coloniales coinciden en presentar al pueblo mapoyo como guerrero y de espíritu rebelde, por el hecho de haber combatido permanentemente contra el Imperio Español para resguardar su independencia y libertad... En el caso de los Mapoyo (wánai)... se conservan importantes testimonios procedentes de una relación directa e íntima con el General Páez y el mismo Libertador Simón Bolívar (MOSONYI; SUÁREZ, 2009, p. 21).

Jelin comenta que en los procesos decimonónicos de formación del Estado, la construcción del “gran relato de la nación” a través de los símbolos patrios, monumentos, panteones de héroes nacionales y una versión de la historia, tuvieron un papel fundamental en las operaciones simbólicas ligadas al “anclaje de la identidad nacional” (2001, p. 40). De manera similar podemos decir que un proceso de neo-nacionalismo de corte patriota se ha ido tejiendo en Venezuela a partir del proyecto Bolivariano, que se ha incorporado “lo indígena”, y en menor medida “lo afrodescendiente” al principal postulado de “lo popular”. Planteamiento este que podemos vincular con la idea de Machuca (2010, p. 26) de una “etnización de lo nacional, con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas”, que sin embargo también incorpora “nacionalización de lo étnico” a propósito de la utilización de retóricas multiculturalistas, llamadas por Armstrong-Fumero (2009) como “prácticas domesticantes”. Por otro lado, el potencial simbólico de la “memoria colectiva” convertida en patrimonio cultural para la legitimación de los conceptos en los que se basa el discurso gubernamental nacionalista resulta de relevancia fundamental para la concretización del status patrimonial, que a la vez se revierte en beneficios prácticos para los Mapoyo.

En el caso de los Mapoyo, han tenido una larga y compleja historia de interacciones sociales y políticas en las que han conseguido manejar categorías propias para su reivindicación étnica y territorial, de acuerdo con su agenda, a la vez que codeando con las concepciones oficialistas de las instituciones culturales del país, intermediados por los discursos y prácticas globales de la UNESCO. En ese sentido, Machuca comenta sobre “las llamadas etnicidades instrumentales” donde

la comunidad es capaz de valerse de los instrumentos de la sociedad moderna para proteger sus culturas y consolidar su organización interna, son una muestra de que los grupos pueden valerse de la tradición con fines pragmáticos, incluso para proteger sus culturas y las condiciones de producción de sentido (MACHUCA, 2010, p. 24-25).

El análisis de la patrimonialización de las memorias Mapoyo nos lleva a interceptar la noción de “empresarios de la memoria”, agentes que reclaman el reconocimiento de cierta versión del pasado, con las conveniencias de legitimación del Estado y de instituciones culturales. Son varios niveles de acción y múltiples actores, en pugna y en conciliación sobre las representaciones del pasado que se vuelven oficiales. Las narrativas, al revestirse de una autoridad externa, se vuelven factuales, se reivindicán como estandartes. Según Poulot: “la historia del patrimonio es la historia de la construcción del sentido de identidad y más particularmente, aquella de los imaginarios de “autenticidad” que inspiran las políticas patrimoniales” (2009, p. 56).

REFLEXIONES FINALES

Un lado del estudio crítico del patrimonio se orienta hacia la comprensión de los dispositivos legislativos y otras disposiciones –políticas en nuestro caso- que regulan los “imperativos de conservación” (POULOT, 2009). También llevado a un nivel más local, Tornatore plantea que los “colectivos hacen valer su capacidad de apropiarse del “trabajo de la memoria”, dicho de otra forma, ‘la rememoración como el poder de recordarse’” (2009, p. 19). En la actual arena política de Venezuela, una “memoria indígena” y mucho más una “memoria patriota” posee capital simbólico con diversas posibilidades de utilización práctica. Por tal razón la aclamación de la memoria colectiva de los Mapoyo para su patrimonialización promovida por el Estado y ratificada por la UNESCO, resalta la condición histórica de “insurgencia” del grupo, como aliados a Bolívar en la gesta independentista. Así aunque el título de la postulación sea “Tradición Oral Mapoyo”, en los medios oficiales hubo una

única memoria destacada, para ser a la par legitimadora de las políticas “Revolucionarias” y de las luchas territoriales indígenas.

Para continuar esta investigación nos interesaría recopilar narrativas individuales de miembros de la comunidad Mapoyo para contrastar las diversas manifestaciones que puedan tener las “representaciones semánticas” (CANDAU, 2011, p. 39) de los elementos que componen la Tradición Oral, así como también las memorias relativas al proceso de patrimonialización de ese segmento de su “cultura”. También nos planteamos analizar las representaciones sobre los Mapoyo en las memorias de los investigadores, cada uno de los cuales ha resaltado algunos aspectos de los recuerdos que conservaron de sus estancias en trabajo de campo con este grupo indígena. Asimismo al establecer conversaciones con personas de la comunidad de Palomo, son recurrentes las preguntas sobre aspectos personales de las y los investigadores, quienes son recordados por ellos. Las memorias de las relaciones entre los científicos sociales y sus “sujetos de estudio” habrían de merecer mayor atención, en tanto los resultados por escrito en forma de monografías y artículos sólo documentan un fragmento de tales interacciones.

Perera al finalizar su artículo sobre los Mapoyo, a quienes denominó “otro pueblo amerindio que desaparece” coloca agradecimientos a sus informantes y dice: “A los Wanai, representantes de una brava y sufrida etnia, cuyo destino debió ser otro” (1992, p. 161). Luego de 23 años desde esa publicación, al contrario de la sentencia de muerte cultural que a los ojos de este investigador se avecinaba, los Mapoyo efectivamente se han construido otro destino. Lenclaud (1987) decía que en cierto momento histórico había la impresión de que los etnólogos estaban en una posición privilegiada de ser los únicos capaces de enunciar la tradición del Otro. Sin lugar a dudas, un planteamiento como ese ya no tiene la misma validez, pues los agentes “enunciadores” se han diversificado. Fabian lo expresa claramente, “esos tiempos se han ido” (2006, p. 139).

AGRADECIMIENTOS

Primeramente a los Mapoyo, por brindarme la posibilidad de conocer sus historias y devenires. A Kay Tarble y Franz Scaramelli por sus enseñanzas y orientación. Al Programa de Posgraduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel), especialmente a la prof. Leticia Mazzuchi. Agradecemos los útiles comentarios y revisión del prof. José Ribamar Bessa Freire. Y finalmente, a la fundación CAPES por el financiamiento de la investigación.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo. México: FCE, 1993.
- ANGOSTO, Luis Fernando. Pueblos indígenas, guaicapurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. **Antropológica**, Caracas, n. 110, p. 9-33, 2008.
- APPADURAI, Arjun. The globalization of archaeology and heritage. A discussion with Arjun Appadurai. **Journal of Social Archaeology**, v. 1, n. 1, p. 35-49, 2001.
- ARMSTRONG-FUMERO, Fernando. A Heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatán, México. **American Ethnologist**, v. 36, n. 2, p. 300-316, 2009.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. São Paulo: Unicamp, 2011. p. 317-366.
- BESSA, José. Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo. In: SALOMÃO, Jayme (Org.). **América**: Descoberta ou Invenção. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 138-164.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto 2011.
- CENTRO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL. Mapoyo Oral Tradition and its symbolic reference points within their ancestral territory. Nomination file NO.00983 for inscription on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding in 2014.
- CLIFFORD, James. Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven. **Exhibiting Cultures**: Poetics and Politics of Representation. Washington: Smithsonian Institution, 1991.
- COLACRAI, Pablo. Releyendo a Maurice Halbwachs: Una revisión del concepto de memoria colectiva. **La Trama de la Comunicación**, v. 14, 2010.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografía e imaginação histórica. **Revista Proa**, v. 2, n. 1, p. 1-72, 2010.
- CONNERTON, Paul. Seven types of forgetting. **Memory Studies**, v. 1, n. 59, 2008.
- CRESPO, Luis Alberto. Declaraciones. **TelesurTV**, Venezuela, 26 nov. 2014. Disponible em: <<http://www.telesurtv.net/news/Jubilo-por-declaracion-de-Unesco-sobre-Mapoyo-20141125-0091.html>>. Acceso em: 14 fev. 2017.

- DURÁN, Ruaix. **Wihi Mopue (Soy Mapoyo)**: El diseño de un Museo comunitario en la comunidad indígena Mapoyo de El Palomo, Edo. Bolívar y su Utilización como instrumento de legitimación del pasado y reafirmación identitaria. Trabajo Final presentado para optar al título de Antropóloga. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2008.
- FABIAN, Johannes. The other revisited. Critical afterthoughts. **Anthropological theory**, n. 6, p. 139-152, 2006.
- FISCHER, Edward. Cultural logic and maya identity: rethinking constructivism and esencialism. **Cultural Anthropology**, v. 40 n. 4, p. 473-499, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel. 1994.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro, Vertice, 1990.
- HENLEY, Paul. Los Wanai (Mapoyo). **Los Aborígenes de Venezuela**, Caracas, v. 2, 1975.
- HOBSBAWM, Eric.; RANGER, Terence (Eds.). **La invención de la tradición**. Barcelona: Crítica, 2002.
- JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. España: Siglo Veintiuno, 2001.
- JONES, Anna Laura. Exploding Canon: the Anthropology of Museum. **Annual Review of Anthropology**, v. 22, p. 201-220, 1993.
- KAHN, Miriam. Not Really Pacific Voices: Politics of Representation in Collaborative Museum Exhibits. **Museum Anthropology**, v. 24, n. 1, p. 57-74, 2000.
- LE GOFF, Jacques. **Histoire et mémoire**. Gallimard: Paris, 1988.
- LENCLAUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était.... **Terrain**, v. 9, out. 1987.
- MACHUCA, Jesús. Patrimonio y retradicionalización en la cultura indígena y popular en Mexico. In: FERREIRA, Maria; MICHELON, Francisca. **Memória, patrimônio e Tradição**. Pelotas: Edufpel, 2010.
- MARCUS, George. Ethnography in-on the World System: the emergence of Multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n. 24, p. 95-117, 1995.
- MATTEI-MULLER, Marie-Claude. Fragments de mythes Wanai. **Amerindia**, n. 10, p. 1-10, 1985.
- MAZZUCHI, Maria Leticia; HEIDEN, Roberto. Políticas Patrimoniais e reinvenção do passado: os pomeranos de São Lorenço do Sul, Brasil. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 30, p.137-154, 2009.
- MEZA, Elis; FERREIRA, Lúcio Menezes. La espada de la independencia: agencia de los objetos, materialidad y recursos políticos en el proceso de patrimonialización entre los mapoyo (Venezuela). **Revista de Arqueología Pública**, São Paulo, v. 10, n. 3, p. 91-113, 2016.
- MOSONYI, Esteban; SUÁREZ, Maria. **Los Mapoyo**: un pueblo patriota ignorado. Disponible em: <<http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/zona-torrida/num42/art2.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2017.
- PERERA, Miguel. Wanai: contribución al conocimiento de otro pueblo amerindio que desaparece. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 22, p. 139-161, 1992.

- POULOT, Dominique. Um Ecosystema do Patrimônio. In: CARVALHO, C. S. et al (Orgs.). **Um olhar contemporâneo sobre a preservação do Patrimônio Cultural Material**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p. 26-43.
- RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- SCARAMELLI, Francisco; SCARAMELLI, Tarble de. O museu comunitário Murukuni: o passado e o presente nas políticas de cultura, identidade e representação Mapoyo. In: CARVALHO, Aline, VASCONCELLO, Camillo; FUNARI, Pedro (Orgs.). **Museus e identidades na América Latina**. São Paulo: Annablume, 2015.
- SCARAMELLI, Tarble de; SCARAMELLI, Francisco. **El Paisaje de la Memoria: Producción Temporal-Espacial entre los indígenas Mapoyo-Venezuela**. Manuscrito, 2007.
- TONKIN, Elizabeth. **Narrating our pasts: The social construction of oral history**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.
- TORNATORE, Jean-Louis.. Patrimônio, memória, tradição, etc: discussão de algumas situações francesas da relação com o passado. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 1, n. 1, dez. 2009.
- WAVRIN, M. **Indiens sauvages de l'Amérique du Sud**. Payot: Paris. 1948.
- WRIGHT, Susan. Politización de la cultura. **Anthropology Today**, v. 14, n. 1, 1998.

SOBRE OS AUTORES

Elis Meza

Doutorando em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas - UFPEL.

Lúcio Menezes Ferreira

Doutor em História, Universidade Estadual de Campinas. Professor dos programas de pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural e Antropologia e Arqueologia. Universidade Federal de Pelotas - UFPEL.