

**VÂNIA LIMA GONDIM**

**MANANCIAL MISSIONEIRO: ANCESTRALIDADE  
INDÍGENA E PROCESSOS MUSEOLÓGICOS EM  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES,  
RIO GRANDE DO SUL, BRASIL**

**Orientador: Prof. Doutor Clovis Carvalho Britto**

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

**Lisboa  
2023**

**VÂNIA LIMA GONDIM**

**MANANCIAL MISSIONEIRO: ANCESTRALIDADE  
INDÍGENA E PROCESSOS MUSEOLÓGICOS EM  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES,  
RIO GRANDE DO SUL, BRASIL**

Tese defendida em provas públicas na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias no dia 04/03/2023, perante o júri, nomeado pelo Despacho de Nomeação nº 402/2022, de 29 de novembro de 2022, com a seguinte composição:

**Presidente:**

Prof. Doutor Mário Moutinho, Universidade Lusófona (ULHT);

**Arguentes:**

Prof.<sup>a</sup> Doutora Camila Azevedo de Moraes Wichers, Universidade Federal de Goiás (UFG);

Prof.<sup>a</sup> Doutora Judite Primo, Universidade Lusófona (ULHT);

**Vogais**

Prof.<sup>a</sup> Doutora Simone Flores Monteiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS);

Prof. Doutor Adel Igor Pausini, Universidade Lusófona (ULHT);

Prof. Doutor Marcelo Cunha, Universidade Lusófona (ULHT);

**Orientador.**

Prof. Doutor Clovis Carvalho Britto, Universidade de Brasília (UnB).

**Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração**

**Lisboa  
2023**



UNIVERSIDADE  
LUSÓFONA

## ***DESPACHO Nº 402/2022***

### **ASSUNTO: Apresentação/Defesa da Tese de Doutoramento em Museologia, da candidata VÂNIA LIMA GONDIM.**

De acordo com o Artigo 34º do Decreto-Lei nº 74/2006, de 24 de março, atendendo à nova redação apresentada pelo Decreto-Lei n.º 65/2018, de 16 de agosto, e com o Regulamento Pedagógico da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, após apreciação da proposta de nomeação do Júri apresentada pela Comissão Científica do Departamento de Museologia, por delegação do Conselho Científico da Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração, cumpre-me informar que o Júri homologado para o ato público de defesa da Tese de Doutoramento em Museologia, intitulada *“Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil”*, da candidata **Vânia Lima Gondim**, é composto pelos seguintes membros:

**Presidente:** Prof. Doutor Mário Caneva Moutinho. Reitor da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

**Vogais:** Prof. Doutor Adel Igor Pausini, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Prof.ª Doutora Camila Moraes Wichers, Universidade Federal de Goiás (UFG);

Prof. Doutor Clóvis Carvalho Britto, Universidade de Brasília (UNB),  
**Orientador;**

Prof.ª Doutora Judite Santos Primo, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Prof. Doutor Marcelo Bernardo Cunha, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT);

Prof.ª Doutora Simone Flores Monteiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

Lisboa, 29 de novembro de 2022.

Prof. Doutor Mário Moutinho, **Reitor**

Assinado por: **MÁRIO CANEVA DE MAGALHÃES**

**MOUTINHO**

Num. de Identificação: 00406279

Data: 2022.11.29 22:10:01+00'00'

Certificado por: COFAC - COOPERATIVA DE FORMAÇÃO E ANIMAÇÃO CULTURAL, CRL.

Atributos certificados: **Reitor da Universidade**

Lusófona. **CARTÃO DE CIDADÃO**



E a minha experiência da Constituinte foi assim: ao mesmo tempo que eu interagia numa... criando faíscas de contato com outras realidades, eu enriquecia a mim mesmo como ser humano, como pessoa, para fruir melhor a vida, sacar a vida de uma maneira mais cheia de possibilidades. (Krenak, 2021, p. 21)

É de bom tom esclarecer que o chão da casa de onde falo, território em que piso e de onde parto para a aventura museal, tem conexão direta com a poesia que na primavera da vida me conquistou; com a museologia que me tocou no verão e com as ciências sociais que no outono contribuíram para o (des)encanto e a perspectiva de um inverno onde tudo se junta e se mistura para celebrar a vida. (Chagas, 2013b, p. 45)

Eles passarão... Eu passarinho!

Mário Quintana



Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

Dedico esta tese a:  
minha mãe, Teresa, pela superação da dor através do conhecimento,  
meu pai José, (*in memoriam*), pelo silêncio da caminhada.  
minha filha e meu neto, Naiana e Breno, pela energia emanada à distância;  
meu filho André (*in memoriam*) pelas palavras de nunca desistir;  
meu avô Abdon (*in memoriam*) com quem aprendi a ouvir as histórias de outros tempos;  
e a minha avó Benedita (*in memoriam*) pela simplicidade na escrita de seu cotidiano.

## **AGRADECIMENTOS**

Antes de qualquer agradecimento, é necessário dizer como cheguei até aqui e, para isto, evoco a ideia de conexão, tendo como centro, em torno do qual orbita este estudo, as Ruínas de São Miguel das Missões, com as quais me mantenho conectada há mais de dez anos, ou seja, desde os meus estudos de mestrado, depois no III Curso do CEAM e agora nesta tese que encerro com esses agradecimentos.

São muitos os agradecimentos a serem feitos àqueles que me iluminaram e apoiaram o meu caminho como o sol que brilha no céu e nutre de vida nosso planeta. Agradeço àqueles que me acompanharam nesse caminho, que de forma inominada ora me estimularam, ora dividiram comigo momentos de tristeza e felicidade. É a esses que dedico este trabalho e atribuo os méritos de ter esse sonho de outrora cumprido.

Falo aqui de um lugar que é e não é ao mesmo tempo, remeto ao espaço vazio entre as estrelas por onde a luz do sol transita e enche de vida esse pálido ponto azul no qual vivemos. Remeto à cumplicidade do orientador que me conduziu pelos meandros da história a pensar a minha indisciplina epistêmica e o próprio campo da Museologia Social. Esse processo, sob a batuta desse mestre, levou-me a encontros inusitados, colocando em conexão pessoas, artefatos, autores, mas sobretudo fez cumprir um desejo e o fim último a que este estudo se propõe.

Contudo, agradecimentos formais se fazem necessários e destinam-se a satisfazer os ditames do cânone doutoral. Passo a eles então e, de antemão, desculpo-me por qualquer esquecimento. Nesse sentido, em primeiro lugar, agradeço ao ímpeto interior que senti e chamei de uma forte força estranha, que surgiu quando tive a oportunidade de participar deste doutoramento, que se constitui no segundo maior desafio de minha vida.

Em segundo lugar, agradeço ao III Curso de Estudos Avançados de Museologia (CEAM), a Simone Flores, em primeiro lugar, pela coordenação do espaço cedido do Museu da PUC/RS, em segundo lugar, pelos esclarecimentos do programa de política pública que estabeleceu uma relação a partir das redes, das conexões com o objetivo de construção participativa, colaborativa e, acima de tudo, com respeito às diversidades e a inclusão social.

Agradecimentos ampliados ofereço à professora Maria Célia Santos, por me mostrar que o olhar para dentro em interação com o outro, com a luta pela inclusão na prática diária irá refletir no fazer museológico, na avaliação das nossas ações enquanto técnicos, e encarar a ação museal que representará os objetivos e metas de nossas instituições; à professora Maria Cristina

Bruno, pela proposição da relevância da Museologia para a construção das identidades e consolidação das heranças culturais, dos embaraços históricos-socioculturais identificados na contemporaneidade; ao professor Mário Chagas, pela aceitação de minha temática, quando defini meu objeto de estudo, por afirmar que eu estava diante de um grande desafio, uma provocação que foi o estímulo maior para esta tese. Agradeço também estar junto na escuridão do Cortejo Memória Acesa realizado em Nazaré, Rondônia, na ocasião do MINOM/ 2016, em que, do alto de um céu estrelado, as palavras poéticas soltas ao vento iluminaram a minha caminhada para sempre. Aos e às demais mestres/as dessa turma do III CEAM toda a minha gratidão.

Por fim e não menos importante, agradeço a cada um dos e cada uma das colegas de turma do III CEAM, que, ao longo do mês de inverno de agosto de 2015, na PUC-RS, se conectaram das mais diversas formas a mim, se constituindo na energia calorosa que ainda hoje alimenta a chama que se mantém acesa dentro de mim, especialmente por me fazerem acreditar nessa travessia: Álisson Castro, Ana Karina Calmon, Carla Cassel, Cynthia Taboada, Clóvis Britto, Deborah Santos, Denise Xavier, Idelmar Ghizzo, Jaqueline Gallina, Janaína Couvo, João Paulo Vieira Neto, Leandro Mageste, Lucas Almeida, Maria Amélia Mamede, Mariana Várzea, Neide Gomes, Patrícia Muniz, Ricardo Rodrigues, Silmara Küster de Paula Carvalho e Walmir Pereira.

Contudo, devo também dar destaque a Silmara Küster, por ter sido parceira em algumas de minhas “andarilhagens museológicas”, tais como: em 2016, na participação no Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM), realizado na comunidade de Nazaré, em Rondônia; em 2017, no VII Seminário de Investigação Científica em Museologia na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), em Lisboa; no mesmo ano, no III Seminário Brasileiro de Museologia (SEBRAMUS), em Belém, PA; e, ainda no mesmo ano, no VII Fórum Nacional de Museus em Porto Alegre, RS; em 2018, no I Encontro de Museologia da Universidade de Brasília (UNB): Desafios de um campo disciplinar, em Brasília; após esse encontro, no evento: Museologia do Desenquadramento, na cidade de Goiás, idealizado e coordenado pelo Musgo (Museu dos Gostos Afetivos), dirigido pela museóloga Girlene Bulhões, e, por fim, em 2019, no IV Seminário Brasileiro de Museologia (SEBRAMUS), em Brasília. A todas e todos com quem cruzei nessas andarilhagens e que somaram conhecimentos e afetos a minha sincera gratidão.

Ademais, agradeço ainda:

À Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), ao Professor Doutor Mario Moutinho, por uma de suas falas na defesa de Tese de uma colega, que considerei significativa para a escrita desta tese, qual seja, seguir a intuição e escrever para a fundamentação da ideia;

À Cátedra de Sociomuseologia da Unesco “Educação, Cidadania e Diversidade Cultural”, na liderança da professora Judite Primo, por acreditar na implantação de um projeto e pela capacidade agregadora de equipe que é estímulo em diferentes grupos, no meu caso em especial, aos grupos: Sociomuseologia + Paulo Freire, sob a liderança de Moana Soto e o Grupo de Estudos *Museologías Insurgentes en Nuestra América* – MINA, na condução da professora Vânia Brayner e os doutorandos Júlio Chaves, e Henrique Godoy. A todas as e todos os docentes de educação em Museologia, pela generosidade do compartilhamento de grupos de estudos com alunas/os de mestrado e doutorado da ULHT, em especial no momento mais delicado da Pandemia Covid-19;

Ao meu colega do III CEAM e hoje orientador desta tese, Clovis Britto, pelo acolhimento, estímulo, correções, inserções e confiança no decorrer deste processo que me fez refletir sobre a Museologia e as Museologias Insurgentes e Indisciplinadas;

Aos professores e às professoras, doutores e doutoras da banca examinadora de Júri Prévio, que com suas leituras e sugestões contribuíram para o delineamento desta tese: Judite Primo, Maristela Simão, Manuelina Duarte Cândido, Jean Tiago Baptista. Agradecimentos ampliados aos professores e às professoras, doutores e doutoras do Júri Final, pela leitura atenta e criteriosa: Mário Moutinho, Camila Wichers, Judite Primo, Simone Flores, Adel Pausini, Marcelo Cunha e Clovis Britto.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, de modo especial na pessoa da professora Wrana Pazzini, pelo acolhimento inicial e institucional de minha transferência da UFCG para a UFRGS, agradecimento extensivo aos gestores e às gestoras da Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas (PROGESP), Maurício Viegas e Vânia Cristina Santos, por me realocarem após o mestrado no Museu da UFRGS; Às técnicas administrativas da Diretoria de Concursos Públicos da UFRGS: Patrícia Haussen, Roberta Fajer, Roseli Perez, Cirila Ferreira, Beatris Saldanha, Simone Borsatto, Fernanda Tatsch e Genisa Couto, companheiras de tantos invernos e projetos compartilhados;

Ao Museu Universitário da UFRGS, à então Diretora Cláudia Aristimunha, pelo acolhimento e pela partilha com as/os colegas Eliane Moratore, Jorge Werlang, Helenara Ungaretti, Berenice Rolim, Rafaela Thomaz, Jean Rossato, Ligia Fagundes, Cidara Loguercio,

Carla Cassel, Roseli Perez, Roberta Fajer e Simone Bossato. Às e aos estudantes bolsistas foram muitas/os e todas/os foram a inspiração primeira para esta ampliação do conhecimento e diálogo sobre o significado de museu e Museologia;

Às pessoas entrevistadas para a elaboração desta tese, em especial a Valter Braga, pela troca de ideias e informações continuadas para o entendimento do processo museológico do Manancial Missioneiro;

A Diego Vivian por compensar nossos desencontros em São Miguel com a troca de valiosos *e-mails* com indicações de leituras e esclarecimentos;

Às historiadoras e aos historiadores Darlan Marchi, Natália Thielke, Juliani Borchardt, Tau Golin, Artur Barcelos e Jean Baptista, que muito contribuíram para o meu entendimento histórico para esta leitura sociomuseológica;

A Cristina Marin, pelo olhar antropológico que me inspirou desde a juventude, a Mauro Meirelles, pela leitura esmerada, pelo empréstimo de livros, pelas dicas de textos e pelos estímulos positivos, e a Regina Abreu, pela inspiração e orientação inicial desta pesquisa;

Às instituições que me cederam material e informações, como o IPHAN através de Beatriz Freire e o IBRAM através de Luciana Palmeira;

A Júnia Torres, pela presteza com que me ofereceu a oportunidade de participar do evento de lançamento do livro *Cosmologias da imagem: cinemas de realização indígena*, no forumdoc.bh.2021, e pela cessão do livro com as proposições sobre a relevância da imagem indígena nos últimos 30 anos no Brasil;

A Ana Liberato pelas dicas de leitura e a indicação do professor indígena bilíngue *Verá Tupã* para as traduções em guarani;

A José Guimarães Fontoura, pelas “mágicas” realizadas na área de informática;

A Ana Luiza Cazé e Elizabeth Arruda, pela colaboração nas traduções;

A Luciana Hoppe, Ana Luiza Cazé e Tanira Soares e Karolline Pacheco, pela formatação e apoio;

A Nélio Schneider, pela revisão textual atenta e sugestiva.

Agradeço ainda, mas não menos importante:

A cada familiar, às amigas e aos amigos pela compreensão nem sempre fácil, porém necessária, para conviver com minhas ausências silenciosas desta temporada;

Aos *Guarani* cineastas, por disponibilizarem os vídeos nas plataformas digitais, a *Vherá Poty* pelas fotos cedidas, a *Verá Tupã* pela tradução do guarani para o português e do

português para o guarani e pela atenção na comunicação para a realização dessas traduções. E a todas e a todos pela força da luta no processo histórico dos povos indígenas;

Às Deusas e aos Deuses, a *Nhanderu*, a *Jaci* e *Guaraci* pela força, luz e energia para continuar acreditando em um novo amanhã e em uma nova caminhada. Em especial, sou grata por todo o aprendizado possibilitado pela cultura guarani, na qual a palavra incorpora uma concepção forte, estética, poética, ao falar e escrever, pois os *Guarani* procuram aproximar-se do universo divino que os conecta ao lirismo das “belas palavras”, conforme Kaka Werá Jecupé:

“O grande movimento da vida é qualificado como Amor incondicional e Sabedoria. É com base na qualidade do amor e na sabedoria que o universo torna-se supraconsciente, consciente e subconsciente de si mesmo. Equilibra os mundos, sustenta as dimensões, gera o Cosmos. O Grande Espírito torna-se Música Celeste, ritmo e movimento. Desdobra-se em Espíritos Co-Criadores, chamados também de Seres-Trovões. Sonha e manifesta a morada terrena. Os Seres-Trovões estabelecem moradas espirituais nas quatro direções e agora recebem a responsabilidade de gerarem palavras-almas, tonalidades de suas essências, para encarnarem na Terra.” (Jecupé, 2001, p. 89)

E, por fim, agradeço ao segundo sol da minha vida e primeiro desafio que a mim se impôs neste mundo, André Gondim, pelo apoio e desejo que continue por entre os “Seres-Trovões” e as estrelas a iluminar a minha vida.

Gratidão! *Aguyjevete!*

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

GONDIM, Vânia Lima. **Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil**. Tese (Doutorado em Museologia) – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

## RESUMO

A presente tese tem como objetivo compreender o contexto do processo museológico e as estratégias que originaram o atual Manancial Missioneiro, localizado em São Miguel das Missões, no estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Essa iniciativa museal é liderada por Valter Braga, que reuniu em sua residência uma coleção, transformando-a na Exposição Cultural Missioneira, reconstruiu espaços considerados sagrados e adaptou rituais que evocam a ancestralidade guarani. A pesquisa evidencia o lugar das ruínas e a conformação do paradigma jesuítico, as ações de patrimonialização e musealização que culminaram na criação do Museu das Missões e as leituras decoloniais que privilegiam a cosmovisão indígena. Por fim, analisa a trajetória do Manancial Missioneiro e as ações em prol do reconhecimento e da valorização da ancestralidade indígena, demonstrando os impactos da Nova Museologia e da Museologia Social, ao instaurar fissuras no pensamento museológico e promover desobediências epistêmicas marcadas pela decolonialidade. Por meio de revisão de literatura, análise documental e pesquisa de campo, apresenta os contornos de uma Museologia Indisciplinada, pautada nos referenciais das populações da região, com o intuito de evidenciar como esse processo contribuiu para valorizar referências culturais indígenas, reinventando espaços e mobilizando rituais. A tese demonstra como os processos museológicos podem ser utilizados como ressonância de práticas ancestrais e como espaço de disputa para o reconhecimento de identidades indígenas.

**Palavras-chave:** ancestralidade indígena; processos museológicos; Museologia Indisciplinada; Manancial Missioneiro; São Miguel das Missões.

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

GONDIM, Vânia Lima. **Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil**. Tese (Doutorado em Museologia) – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa.

## NHEMOIM PORÃ

Amonhendu Kov'e peteĩ jekuaa pota verã. Mba'emo tembiporu nhegatu ojekuaa haguã apy São Miguel das Missões há'e gui ko estado Rio Grande do Sul, Brasil. Kova'e nhepyrurã onhemomby'a raka'Valter Braga, ojapo nheboaty reta goopy. Mba'emo jexauka oguerekoa py ma há'e ojapo havi peteĩ henda'i iporã va'e mbyá pygua, Kova'e jekuaa pota anhetengua rupiae ma tava oguerojera raka'e arando mbaraete oguereko haguã. Kova'e rupi ma peteĩ Régua he'ỹ oexauka. Kpva'e nhegatu renda py ma tove pavẽ mba'e rami opyta peteĩ peguarã he'ỹ tajareko katu nhangareko hexe pavẽ.

**Palavras chaves:** não houve correspondência na língua guarani para a tradução dessas palavras.



Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

GONDIM, Vânia Lima. **Manancial Misionero: ancestralidad indígena y procesos museológicos en São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil.** Tesis (Doctorado en Museología) - Universidad Lusófona de Humanidades y Tecnologías de Lisboa.

## RESÚMEN

La presente tesis tiene como objetivo comprender el contexto del proceso museológico y las estrategias que originaron el actual Manancial Misionero, localizado en São Miguel das Missões, en el estado de Rio Grande do Sul, Brasil. Esa iniciativa de museo es liderada por Valter Braga, que reunió en su residencia una colección, transformándola en la Exposición Cultural Misionera, reconstruyó espacios considerados sagrados y adaptó rituales que evocan a la ancestralidad guaraní. La investigación evidencia el lugar de las ruinas y la conformación del paradigma jesuítico, las acciones de patrimonialización y musealización que culminaron en la creación del Museo de las Misiones y las lecturas decoloniales que privilegian la cosmovisión indígena. Finalmente, analiza la trayectoria del Manancial Misionero y las acciones en nombre del reconocimiento y de la valorización de la ancestralidad indígena, demostrando los impactos de la Nueva Museología y de la Museología Social, al instaurar fisuras en el pensamiento museológico y promover desobediencias epistémicas marcadas por la decolonialidad. Por medio de revisión de literatura, análisis documental e investigación de campo, presenta los contornos de una Museología Indisciplinada, pautada en los referenciales de las poblaciones de la región, con el propósito de evidenciar como ese proceso contribuyó a valorar referencias culturales indígenas, reinventando espacios y movilizandolos rituales. La tesis demuestra como los procesos museológicos pueden ser utilizados como resonancia de prácticas ancestrales y como espacio de disputa para el reconocimiento de identidades indígenas.

**Palabras clave:** ancestralidad indígena; procesos museológicos; Museología Indisciplinada; Manancial Misionero; São Miguel das Missões.

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

GONDIM, Vânia Lima. **Manancial Missioneiro: indigenous ancestry and museological processes in São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brazil.** Thesis (Doctorate in Museology) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias of Lisbon.

## ABSTRACT

This thesis aims to understand the context of the museological process and the strategies that gave rise to the current Manancial Missioneiro, located in São Miguel das Missões, in the state of Rio Grande do Sul, Brazil. This museum initiative is led by Valter Braga, who gathered a collection in his residence, transformed it into the Missioneira Cultural Exhibition, reconstructed spaces considered sacred and adapted rituals that evoke Guarani ancestry. The research highlights the location of the ruins and the conformation of the Jesuit paradigm, the initiatives of patrimonialization and musealization that culminated in the creation of the Missions Museum and the decolonial approaches that privilege the indigenous worldview. Finally, it analyzes the trajectories of the Manancial Missioneiro and the actions towards the recognition and appreciation of indigenous ancestry, demonstrating the impacts of New Museology and Social Museology, by establishing fissures in museological thought and promoting epistemic disobedience marked by decoloniality. Through a literature review, document analysis and field research, it presents the outlines of a Indisciplined Museology, based on the frameworks of the region's populations, in order to highlight how this process contributed to the appreciation of indigenous cultural references, reinventing spaces and engaging rituals. The thesis shows how museological processes can be used as a resonance of ancestral practices and as a space of debate for the recognition of indigenous identities.

**Keywords:** Indigenous ancestry; museological processes; Indisciplined Museology; Manancial Missioneiro; São Miguel das Missões.

## ABREVIATURAS E SIGLAS

ABREMC – Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários  
Ancine – Agência Nacional de Cinema  
ANPUHS – Associação Nacional de História - Seção do Rio Grande do Sul  
CEAM – Curso de Estudos Aprofundados de Museologia  
COFEM – Conselho Federal de Museologia  
COMUF – Programa de Extensão Comunidades + Universidades Federais  
Comuse/IBRAM - Coordenação de Museologia Social e Educação do IBRAM  
CTG – Centro de Tradições Gaúchas  
CTN – Centro de Tradições Nativistas  
DEMU/IPHAN - Departamento de Museus do IPHAN  
DOU – Diário Oficial da União  
FBN - Fundação Biblioteca Nacional  
FCRB – Fundação Casa de Rui Barbosa  
FCP – Fundação Cultural Palmares  
Funarte -Fundação Nacional das Artes  
FUNDAMES – Fundação Missioneira de Ensino Superior  
FURG – Universidade Federal do Rio Grande  
IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural  
IBRAM – Instituto Brasileiro de Museologia  
ICOM – Conselho Internacional de Museus  
ICOMOS – Conselho Internacional de Monumentos e Sítios  
IMN – Inspeção de Monumentos Nacionais  
INODEP – Instituto Ecumênico para Desenvolvimento dos Povos  
INRC – Inventário Nacional de Bens Culturais  
IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
LGBT – Lésbicas, Gay, Bissexuais, Travestis, Transexuais  
MEC – Ministério de Educação e Cultura  
MinC – Ministério da Cultura  
MINOM – Movimento Internacional para uma Nova Museologia  
MERCOSUL – Mercado Comum do Sul  
MINA – Grupo de Estudos *Museologías Insurgentes en Nuestra América*

MUF – Museu de Favela  
OEI – Organização dos Estados Ibero-americanos para a Educação, Ciência e Cultura  
ONU – Organização das Nações Unidas  
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento  
PNM – Política Nacional de Museus  
PPM – Programa Pontos de Memória  
Prodoc – Projeto de Cooperação Internacional  
PROGESP – Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas  
Pronasci – Programa Nacional de Segurança com Cidadania  
REPIM-RS – Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul  
SECULT – Secretaria Especial de Cultura  
SEM-RS – Sistema Estadual de Museus do Rio Grande do Sul  
SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
SCJSP – Secretaria da Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo  
SPI – Serviço de Proteção aos Índios  
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura  
UFCG – Universidade Federal de Campina Grande  
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
ULHT – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias  
UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Unilasalle – Universidade La Salle

## CONVENÇÕES LINGÜÍSTICAS

Ao longo desta pesquisa, em conformidade com a convenção internacional adotada e seguida pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA, a grafia dos nomes próprios dos povos e grupos étnicos citados neste trabalho acadêmico, será grafada em *itálico* no singular com inicial maiúscula.

Uso a expressão genérica “*Guarani*” para designar o conjunto do coletivo pertencente ao povo indígena e o termo “*Mbyá*” como nome próprio referente à especificidade desse grupo étnico. Quanto ao emprego na forma de adjetivo, uso o termo “guarani” em minúsculo e sem *itálico*, como, por exemplo: modo de vida guarani, aldeia guarani, tradição guarani etc. Além disso, utilizo na investigação o termo “*Mbyá-Guarani*”, diferentemente das formas *Guarani Mbyá*; *Mbya Guarani* ou *Mbyá Guarani*, também usuais na bibliografia etnológica corrente.

Embora Valter Braga em suas narrativas se refira às *opy* no masculino (“os *opy*”), opto por usar o feminino nesta tese, conforme outros trabalhos acadêmicos aqui mencionados.

As palavras e expressões idiomáticas indígenas dos grupos étnicos e das coletividades aparecem em *itálico*. A transcrição das citações de obras de outros autores preservará a forma original apresentada nos referidos textos. Também algumas palavras do resumo em guarani e as palavras-chave não foram traduzidas em virtude de não haver termos correlatos no idioma guarani. E, após as referências bibliográficas existe um pequeno glossário com o intuito de explicar alguns termos da língua guarani aqui utilizadas.

## ÍNDICE GERAL

<b>Introdução</b> .....	<b>24</b>
Museus, museologias indígenas e “memórias exiladas” .....	32
Objetivos e problema da pesquisa .....	39
Justificativa .....	41
Metodologia .....	45
Organização do trabalho .....	48
<b>Capítulo 1 – As “Ruínas” das Missões: Fragmentos do Passado Indígena Jesuítico no Sul do Brasil</b> .....	<b>51</b>
1.1 <i>Tava</i> : a aldeia de pedra .....	52
1.1 As ruínas na perspectiva dos não indígenas.....	81
1.3 As “ruínas” das Missões e a construção de um paradigma jesuítico .....	84
<b>Capítulo 2 – As “Ruínas” Musealizadas: Do Paradigma Jesuítico às Iniciativas de Decolonização no Museu das Missões</b> .....	<b>105</b>
2.1 As “ruínas” de São Miguel e as políticas de patrimônio no Brasil.....	106
2.2 O Museu das Missões e a configuração de um paradigma jesuítico .....	133
2.3 O Museu das Missões e os patrimônios indígenas .....	145
<b>Capítulo 3 – Por trás das “Ruínas”: A Exposição Cultural Missioneira e as Bases de um Processo Museológico</b> .....	<b>154</b>
3.1 A configuração de outras narrativas missioneiras .....	155
3.2 O “Museu do Valter” e seu anfitrião .....	170
3.3 A Exposição Cultural Missioneira: entre objetos e rituais .....	186
<b>Capítulo 4 – A Reinvenção das “Ruínas”: Do Ponto de Memória Missioneira ao Manancial Missioneiro</b> .....	<b>197</b>
4.1 A Política Nacional de Museus e o Ponto de Memória Missioneira .....	198
4.2 O Manancial Missioneiro e as repercussões na comunidade.....	219
4.3 Experiências museais em tempos pandêmicos .....	241
<b>Algumas Considerações</b> .....	<b>260</b>
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	<b>266</b>
<b>Glossário</b> .....	<b>i</b>
<b>Anexos</b> .....	<b>i</b>
Anexo 1 - Edital nº 26/2011 – Resultado Final do Prêmio Pontos de Memória 2011-IBRAM/MinC.....	ii
Anexo 2 - Carta das Missões – Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social no Rio Grande do Sul – REPIM-RS - São Miguel das Missões, 25 de agosto de 2012 .....	iv
Anexo 3 - Ofício em que Valter Braga solicita o desvinculamento do Ponto de Memória Missioneira ao Programa Pontos de Memória do IBRAM, em 11/08/2017.....	viii
Anexo 4 - Os Povos Indígenas na Constituição Federal de 1988.....	ix
Anexo 5 - Reconhecimento de Valter Braga como Guarani pelos seus parentes guarani...xii	xii

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

Anexo 6.1 - Registro de doação espontânea guarani .....	xiii
Anexo 6.2 - Registro de doação espontânea imigrante.....	xiv
Anexo 6.3 - Registro de doação espontânea revolucionário.....	xv
Anexo 7 - Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social.....	xvi
Anexo 8 - Carta de Rio Grande – 18 de maio de 2002.....	xxi
Anexo 9 - Decreto 836/2013 Concede Troféu Mérito Cultural de São Miguel das Missões a Valter Rodrigues Braga .....	xxiii
Anexo 10 - Missiva de Nazaré – Memória Acesa. XVII Conferência Internacional do MINOM Amazônia/Brasil, 2016 .....	xxiv

## ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1 - Rio Grande do Sul e o Município de São Miguel em destaque no recorte. Ao fundo, a América Latina. ....	54
Imagem 2 - Jovem mbyá-guarani filmando evento em São Miguel.....	57
Imagem 3 - Colmeia natural vazia.....	59
Imagem 4 - Mulher mbyá-guarani produzindo a sua arte. ....	61
Imagem 5 - Karaí Adolfo em caminhada em São Miguel das Missões. ....	64
Imagem 6 - Karaí destacando em entrevista foto da Igreja em ruínas de São Miguel. ....	70
Imagem 7 - Crianças mbyá-guarani em acostamento da estrada.....	73
Imagem 8 - Movimento de resistência dos Mbyá-Guarani onde Sepé Tiaraju morreu.....	74
Imagem 9 - Amanhecer em aldeia guarani.....	80
Imagem 10 - Tratado de Tordesilhas.....	86
Imagem 11 - Trinta Povos das Missões.....	89
Imagem 12 - Desenho da Redução de São Miguel.....	91
Imagem 13 - Litografia feita por Demersay em 1846. ....	101
Imagem 14 - Ruínas da Igreja de São Miguel em 1920. ....	110
Imagem 15 - Ruínas com árvores e arbustos, n. d.....	111
Imagem 16 - Julieta Guimarães Lucio Costa, Augusto Meyer e Modesto Guimarães, em novembro de 1937. ....	114
Imagem 17 - Museu das Missões. ....	117
Imagem 18 - Espetáculo Som e Luz nas Ruínas de São Miguel.. ....	119
Imagem 19 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas. ....	124
Imagem 20 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. ....	124
Imagem 21 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. ....	124
Imagem 22 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. ....	125
Imagem 23 - Natureza livre. ....	126
Imagem 24 - Guia indígena conduz turistas.....	132



Imagem 25 - Estatuária em frente ao Museu das Missões 1940. ....	134
Imagem 26 - Localização do Museu das Missões e do Ponto de Memória Missioneira.....	156
Imagem 27 - Colunas do Ponto de Memória Missioneira.....	158
Imagem 28 - Cruz e Anjo São Miguel.....	158
Imagem 29 - Galo sobre pórtico.....	158
Imagem 30 - Legendas da vitrine de pedras.....	159
Imagem 31 - Galpão campeão.. ..	159
Imagem 32 - Valter apresenta o tatarandê.....	159
Imagem 33 - Tabuleiro com esculturas - passado, presente e futuro e janela aberta. ....	161
Imagem 34 - São Miguel do lado esquerdo e pórtico do lado direito. ....	162
Imagem 35 - Soleiras de portas das reduções e Cruz Missioneira ladeada por anjos de cimento armado feitas por Valter Braga e amigos. ....	163
Imagem 36 - Opy do “Museu do Valter”. ....	164
Imagem 37 - Milho no baetyo .....	165
Imagem 38 - Cartaz na opy.....	165
Imagem 39 - Erva-mate no baetyo. ....	165
Imagem 40 - Salas no interior do Ponto de Memória Missioneira.....	167
Imagem 41 - Lugar para uma mateada .....	169
Imagem 42 - Vitrine de pedras da região. ....	169
Imagem 43 - Objetos da lida campeira da região. ....	169
Imagem 44 - Crianças modelando as mãos do futuro. ....	173
Imagem 45 - Padre celebra benção, familiares e amigos de Valter Braga no tatarandê. ....	179
Imagem 46 - Pai e mãe de Valter Braga na opy. ....	181
Imagem 47 - Valter celebra Dia do Índio com mulheres e crianças guarani no Museu das Missões.....	184
Imagem 48 - A cruz missioneira em frente à casa inacabada de Valter Braga. ....	187
Imagem 49 - Gaitaço missioneiro em volta da Cruz Missioneira. ....	188
Imagem 50 - Doações.....	189
Imagem 51 - Doação.....	189
Imagem 52 - Mulheres e crianças guarani celebram o fogo do tatarandê. ....	191

Imagem 53 - Valter explica ao visitante o ritual de purificação.....	194
Imagem 54 - Excursão da terceira idade no Ritual de Purificação.....	195
Imagem 55 - Crianças guarani na opy.....	196
Imagem 56 - Valter Braga, Candice Ballester, Wanda Durans, Diego Vivian e Muna Durans .....	205
Imagem 57 - Valter com alunos no Tabuleiro – passado – presente – futuro.....	206
Imagem 58 - Estudantes em atividade escolar.....	206
Imagem 59 - Valter com alunos no tatarandê.....	206
Imagem 60 - Estudantes em visitação ao Ponto de Memória Missioneira.....	208
Imagem 61 - Estudantes na opy.....	208
Imagem 62 - Valter e estudantes na opy.....	208
Imagem 63 - Reunião da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), no Ponto de Memória Missioneira, em agosto 2012.....	210
Imagem 64 - Reunião da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social (REPIM-RS), na Escola Estadual Antônio Sepp, em agosto 2012.....	212
Imagem 65 - Cerimônia de colocação do galo no pórtico do Ponto de Memória Missioneira. .....	215
Imagem 66 - Inauguração do pórtico do Ponto de Memória Missioneira.....	216
Imagem 67 - Logotipo do Ponto de Memória Missioneira.....	217
Imagem 68 - Logotipo do Manancial Missioneiro.....	217
Imagem 69 - Valter concluindo a escultura da Imaculada Tupã Sy.....	221
Imagem 70 - Valter Braga e um amigo saúdam Tupã Sy.....	223
Imagem 71 - Dayse Corrêa ministra curso de cerâmica a estudantes de Ijuí.....	226
Imagem 72 - Borraio – Minhas Origens.....	227
Imagem 73 - Jânio Guasso alimenta o fogo em Borraio – Minhas Origens.....	228
Imagem 74 - Dindinho Missioneiro em frente ao sítio arqueológico.....	229
Imagem 75 - Antimonumento ao bandeirante.....	231
Imagem 76 - Homem procura a cura de seu animal.....	233
Imagem 77 - Estandarte na opy do Manancial Missioneiro.....	234
Imagem 78 - Diego Vivian abre a 13ª Primavera dos Museus.....	238

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

Imagem 79 - Cavalarianos no Manancial Missioneiro.....	239
Imagem 80- Comércio e residência de Carlos e Adelaide Machado.....	245
Imagem 81 - Informe sobre o fechamento temporário do Museu das Missões.....	246
Imagem 82 - Rua São Nicolau, ao lado do Ponto de Memória Missioneira, 2017. ....	248
Imagem 83 - Rua São Nicolau, ao lado do Manancial Missioneiro, 2022.....	248
Imagem 84 - Valter Braga e o Cacique Aniceto Gonçalves.....	254
Imagem 85- Ruínas e Museu das Missões.....	255
Imagem 86 - Ornamentos de Páscoa e bancos no outro lado da rua em frente para o Museu e as Ruínas de São Miguel.....	255
Imagem 87 - Arte guarani no alpendre do Museu das Missões.....	256
Imagem 88 - Flores sobre gamela no Manancial Missioneiro.....	257

## Introdução

Quando [os brancos] dizem  
que os *Mbyá* não podem estar hoje nas cidades,  
que aqui não é nosso lugar, me pergunto:  
se os *Mbyá* não podem viver nas cidades,  
quem disse que os brancos poderiam ter entrado nas matas,  
quando eles não foram convidados?

*Vherá Poty*

Ao me deparar com a frase do *Mbyá Vherá Poty* (2015), com a qual começo este texto, lembrei de quando, nos idos de 2003, cheguei à cidade de Porto Alegre, uma cidade que não era minha, que não era o meu lugar de origem, e me perguntavam quando eu iria voltar para a minha terra, o Ceará, e o que eu estava fazendo aqui para ter deixado para trás aquela “belezura” de litoral nordestino. Ainda hoje, quando percebem o meu sotaque diferenciado, logo fazem essa mesma indagação: o que teria feito eu deixar tudo aquilo lá? Inevitável não lembrar de *Iracema* de José de Alencar: “Verdes mares bravios de minha terra natal, onde canta a jandaia nas frondes da carnaúba. Verdes mares que brilhais como líquida esmeralda aos raios do Sol nascente, perlongando as alvas praias ensombradas de coqueiros.” (Alencar, 2012, p. 3)

No entanto, ficou para trás os coqueiros de Iracema e, em função dos reveses da vida, troquei as alvas dunas das praias ensombradas pelo relevo suave das coxilhas e do vento minuano que sopra no lombo dos gaudérios aqui dos pampas. Disseram-me também que eu nunca iria entender o que é ser um gaúcho ou uma gaúcha. Essas afirmativas se davam quando eu sinalizava querer entender: primeiro, quem eram e onde moravam aqueles indígenas que transitavam tanto no centro da cidade de Porto Alegre quanto na Praça da Redenção, no bairro Bom Fim; transportavam artefatos indígenas expostos ao chão, com crianças e adolescentes a cantar e dançar, com seus maracás, enquanto outro de maior idade acompanhava com o violão; em segundo lugar, fiquei curiosa também em querer saber sobre a festa que ocorre em setembro no Parque Harmonia, onde celebravam a Semana Gaúcha. Nessa época do ano, os gaúchos surgem “pilchados” e as gaúchas vestem vestidos longos, recatados, de mangas compridas e sem decote.

Até que um dia, em um encontro casual com um amigo, ao comentar que eu gostaria de entender como se dava essa relação do povo rio-grandense com a tradição gaúcha e indígena, qual não foi minha surpresa quando ele sugeriu que, se eu pretendia saber mais sobre o Rio Grande do Sul, eu comesse a estudar sobre as “Missões”. Este estudo tem sua gênese aí, nessa conversa descontraída entre um chimarrão e outro... Sim, a cearense também aprendeu a tomar mate, algo que de início me pareceu só um chá amargo, com o tempo se tornou um companheiro inseparável na escuta e na escrita e que, apesar do seu amargor, adoça a vida e embala afetos quando bebido em uma roda de amigos. Ao mesmo tempo, realizo alguns sonhos: primeiro, a retomada dos estudos que haviam sido interrompidos na juventude; segundo, compreender o

processo museológico no município de São Miguel Arcanjo<sup>1</sup> e tentar entender o Rio Grande do Sul que um dia havia me acolhido e hoje se tornou meu porto seguro. Dessa maneira, foi com o mesmo sentimento de *Vherá Poty*, “de não ser convidada”, que iniciei esta tese.

Na ocasião em que precisei definir o objeto de estudo da dissertação de mestrado e optei especificamente por esse tema, foi efetivado primeiro Registro dessa natureza no Estado do Rio Grande do Sul, pois, a partir da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC *Comunidade Mbyá-Guarani*), deu-se o Registro das Ruínas de São Miguel – denominadas *Tava* pelos *Guarani*. Com base nesse instrumento, o Estado do Rio Grande do Sul passou a reconhecer legalmente a presença e o protagonismo guarani na região.

Ao concluir o mestrado, fui realocada para desenvolver minhas atividades técnicas no Museu da Universidade, uma vez que lá havia parceria com a Comunidade *Mbyá-Guarani* com vistas à visitação da Aldeia *Tekoá Pindó Mirim*, localizada em Viamão, na Grande Porto Alegre – tanto para escolas públicas quanto para docentes, técnicos e alunos da UFRGS que tivessem interesse em participar dessa experiência de vivência de um dia na aldeia. Naquela ocasião, *Vherá Poty* era o cacique da aldeia e havia lançado um livro intitulado *Os Guarani Mbyá* em coautoria com o fotógrafo Danilo Christidis. Posteriormente o Museu da UFRGS expôs as fotos constantes naquele livro. Por conta dessa aproximação, *Vherá Poty* cedeu algumas fotos para meus trabalhos acadêmicos, algumas das quais faço constar nesta tese.

Paralelamente, ao mesmo tempo em que me debatia nesse movimento de reencontro como o passado e o presente, eu ia criando raízes e entendendo melhor por que *Sepé Tiaraju* dizia que essa terra tem dono – a história do mundo continuava, de modo que, essa minha história é parte de uma história maior.

Ao longo dos últimos cinquenta anos, o mundo se transformou, muros caíram, países sumiram do mapa, identidades foram reinventadas, novas tecnologias surgiram e o passado, também tido como imutável, a partir de um movimento de reinterpretação do mundo, de novos referentes conceituais, passou a ser revisto. Contudo e apesar do que comumente chamamos de globalização, que impõe um processo de homogeneização das culturas, o que se observa é que a Museologia Social vai retomar o passado com vistas a pensar, repensar e requalificar os processos e os acervos museológicos, bem como avaliar e trazer um outro lado da história que está para além dos próprios museus e envolve relações sociais, de pertencimento, assim como

---

<sup>1</sup> A cidade de São Miguel Arcanjo é também conhecida como São Miguel das Missões pelo fato de pertencer à região onde foram implantadas as missões jesuíticas a partir do século XVII. Assim, aparecerá nas duas formas neste texto.

a memória de grupos, territórios e comunidades que se destacam por sua singularidade. De maneira geral e no âmbito do pensamento museal ainda ocorrem discordâncias e vontade de entendimento nos diferentes museus e museologias, bem como nos caminhos e nas possibilidades descortinadas pela Museologia Social.

Nesta tese compreendo a Museologia Social e a Sociomuseologia nos termos apresentados por Clovis Britto (2019), ou seja, a Museologia Social foi “marcada por uma fase pós-paradigmática da Nova Museologia e pela implementação de novas inflexões conceituais e práticas no campo dos museus que subsidiaram a emergência da Museologia Social como um novo paradigma e da Sociomuseologia como uma Escola de Pensamento.” (Britto, 2019, p. 23). A Museologia Social foi implementada inicialmente pelo indisciplinação traduzido “nas resistências às ‘museologias normativas’”, e posteriormente foi:

“na conscientização e no estabelecimento de redes com experiências teóricas e práticas internacionais (especialmente com o Movimento Internacional para uma Nova Museologia e a Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias) e na reflexão sobre experiências museais marcadas não apenas pela valorização da ‘função social’, mas pelo direito à diferença, o protagonismo das comunidades e dos movimentos sociais”. (Britto, 2019, p.23)

O paradigma da Museologia Social foi potencializado quando foi institucionalizada como política pública nacional (2003 - 2018) pelo Ministério da Cultura (MinC):

“e pelo fortalecimento da Sociomuseologia. O indisciplinação se traduz na disseminação de diferentes experiências e reflexões sociomuseológica, na implementação da Política Nacional de Museus e ações como a criação do Programa Pontos de Memória, a realização de cursos, publicações e projetos, além do estímulo à implantação de redes temáticas de Museologia Social. O marco inicial consiste nos impactos da criação da Política Nacional de Museus (2003)”. (Britto, 2019, p. 23)

No ano de 2022, ocorre a celebração dos 50 anos da Mesa Redonda de Santiago do Chile que visa discutir o “estado da arte” e realizar um balanço teórico conceitual com vistas a identificar o modo como têm sido conduzidos os museus e as museologias desde aquele encontro e como o cognato “museu” tem se consolidado ao longo do tempo. Contudo, a discussão se encontra em pauta e envolve a realização de diversos encontros a serem realizados no decorrer do corrente ano.

A presente tese tem como objetivo compreender o contexto do processo museológico e as estratégias que originaram o atual Manancial Missioneiro, localizado em São Miguel das Missões, no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Essa iniciativa museal é liderada por Valter

Braga, que reuniu em sua residência uma coleção, transformando-a na Exposição Cultural Missioneira, reconstruiu espaços considerados sagrados e adaptou rituais que evocam a ancestralidade guarani, os quais serão mais bem explorados no decorrer da realização da presente tese.

Esta tese se insere no âmbito dos estudos que se ocupam do território brasileiro e de um modo particular de pensar a Museologia Social. Para essa reflexão, parto do argumento de que essas iniciativas museais dão suporte às políticas museológicas no Brasil no princípio do século XXI. Realizo uma leitura sociomuseológica no intuito de observar algumas ações decolonizadoras<sup>2</sup> na trajetória dessas políticas e o modo como diferentes feridas e cicatrizes coloniais têm sido suturadas. Nesse sentido, este estudo coloca em evidência as reverberações da Nova Museologia e da Museologia Social nas experiências pesquisadas, apresentando fissuras no pensamento museológico (Chagas, 2002b) ao promover desobediências epistêmicas marcadas pela decolonialidade (Britto, 2019). Será aqui, portanto, realizada uma leitura sociomuseológica nas transformações do Museu das Missões, a exemplo da exposição na Casa do Zelador, que evidencia o protagonismo indígena em seus acervos, e da inserção da Exposição Cultural Missioneira no Programa de Pontos de Memória<sup>3</sup> (Anexo 1) e na Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS)<sup>4</sup> (Anexo 2) até 2017, quando, através de ofício, solicita ao diretor do Museu das Missões, que também é o representante do Instituto Brasileiro de Museus / Ministério da Cultura (IBRAM/MinC), em São Miguel das Missões, o desligamento do compromisso anteriormente assumido com a participação do Ponto de Memória Missioneira no Programa de Pontos de Memória e no REPIM-RS (Anexo 3).

Essas transformações podem ser evidenciadas no Inventário de Referências que reconheceu o Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões como lugar de referência para os *Guarani* e do Registro da *Tava* como patrimônio imaterial do Brasil. Demonstraremos nesta

---

<sup>2</sup> Nesta tese mobilizo o conceito de decolonialidade remetendo à construção e à valorização das epistemologias construídas na América Latina que denunciam a ferida colonial e dão visibilidade às outras formas de pensamento que contestam as matrizes tidas como hegemônicas. Desse modo, consiste em perspectiva distinta da descolonização que remete aos estudos pós-coloniais.

<sup>3</sup> “O Programa Pontos de Memória [é] uma Política Pública de Direito à Memória, idealizada pela Política Nacional de Museus (PNM) que integraram as Políticas Públicas Culturais incentivadas e implementadas entre os anos de 2003 a 2016 no Brasil” (Pereira, 2020, p. 111). O Ponto de Memória Missioneira se institucionalizou através do Programa de Pontos de Memória pelo Edital 23/2011- IBRAM/MinC.

<sup>4</sup> A Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) foi criada em 27 de junho de 2012. Integram a rede representantes de iniciativas comunitárias em memória e Museologia Social, bem como universitários, ativistas e técnicos do Instituto Brasileiro de Museus. (Ibram/MinC)



tese como a articulação do território com os povos indígenas contemporâneos possibilitou uma leitura decolonial dessas expressões enquanto patrimônios indígenas nacionais.

Essas diferentes experiências museológicas atravessaram o século XX e XXI em torno das ruínas indígenas-jesuíticas do sul da América do Sul, em São Miguel das Missões, e tornam-se síntese do campo museológico brasileiro. Experiências potencializadas pelas imagens das ruínas que evidenciam, na acertada expressão de Jean Baptista e Maria Cristina dos Santos (2009c), *a crise entre o temporal e o eterno*. Por essa razão, as análises foram estendidas em um processo de longa duração, no intuito de acompanhar a trajetória de processos museológicos e de perspectivas decoloniais em torno dessas ruínas, assim como a constante circularidade cultural que se faz presente nesse processo.

Nessa perspectiva, o que se constata é o “discurso excludente”, caracterizado pelo “esquecimento intencional” que reverte “no não-lugar dos povos indígenas nos debates sobre o patrimônio nacional [...] na qualidade de criaturas subalternas” (Baptista & Boita, 2019b, p. 158). Esse distanciamento da contribuição nativa na produção material missioneira assentou uma “estratigrafia do abandono” que demarcou um conjunto de “memórias exiladas” (Bruno, 2005, p. 237-238). Sobretudo, ousamos na presente tese incursionar pelo caminho da mudança e entrar no “espírito” da “desobediência epistêmica e estética”, que requer o desfazer do estabelecido com vistas a “aprender a desaprender e a fazer os museus atuarem na descolonização do ser e do conhecimento.” (Mignolo, 2018, p. 309)

O Museu das Missões representou o modo como as políticas de patrimônio foram criadas para visibilizar identidades nacionais e narrativas históricas que referendavam a grandeza da nação, por meio do silenciamento dos povos indígenas e de sua cultura correspondente. Nesse sentido, o Museu das Missões surgiu como a primeira experiência de musealização do patrimônio nacional e ainda construiu uma direção museológica para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) que alicerçou uma referência para os museus regionais<sup>5</sup> executados a partir de então.

Com a criação do Museu das Missões ocorreu a construção de um paradigma jesuítico fundante que vem sendo contestado desde a década de 1980, especialmente a partir do retorno

---

<sup>5</sup>Os museus regionais do SPHAN, no período de Rodrigo Melo de Franco (1937-1967), eram os seguintes segundo Letícia Julião (2009): a) Museu do Diamante, em Diamantina (MG); b) Museu das Bandeiras, em Goiás (GO); c) Museu Victor Meirelles, em Florianópolis (SC); d) Museu Regional de São João Del-Rei, em São João Del-Rei (MG); e) Museu da Abolição, no Recife (PE); f) Museu Casa da Hera, em Vassouras (RJ); g) Museu Regional de Caeté, além da Casa dos Inficionados; h) Casa dos Otoni (Minas Gerais) bem como o Museu do Ouro (MG) e o Museu das Missões (RS).

e circulação dos *Guarani* no Sítio Arqueológico, causando estranhamento e desconforto ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), uma vez que as ruínas e o museu foram reconhecidos como Patrimônio da Humanidade e o tratamento concedido aos sítios missioneiros pouco se referia aos povos originários. Importante lembrar que a leitura realizada à época foi conduzida por arquitetos, na valorização centrada na “obra jesuítica”, com relevância “na introdução de técnicas construtivas e artesanais, apoiando-se nos remanescentes das edificações e na coleção de imaginária missioneira” (Freire, 2007, p. 120). Com isso, a historiografia oficial desse processo tratou a participação indígena como secundária, reconhecendo os indígenas como bons aprendizes, “a partir de um repertório simbólico fornecido pelos religiosos.” (Freire, 2007, p. 120)

Com o surgimento de novas leituras históricas e antropológicas mais críticas sobre a experiência missioneira foi possível perceber o protagonismo indígena que se fazia presente em tais processos, da mesma forma como tem sido no presente, em suas reivindicações à sociedade nacional, como veremos no decorrer desta tese. Contudo, em 2004, os estudos da Etno-História<sup>6</sup> e da Etno-Museologia<sup>7</sup> se aprofundaram, ampliando a perspectiva teórica e contribuindo para a reatualização “não somente da abordagem da temática missioneira, mas também da sua relação com as concepções atualizadas de patrimônio cultural” (Bauer, 2007, p. 101). Assim, a partir do aprofundamento desses estudos, a condução do paradigma jesuítico tornou-se insustentável na medida em que seu tratamento estava pautado unicamente em um olhar estético, e deixava de lado outros aspectos, como foi o caso do uso religioso dessa imaginária no cotidiano missional pelos indígenas (Ahlert, 2020). Em síntese: “A história, a memória e o patrimônio das Missões indígena-jesuíticas da América Meridional foram construídos mediante o esquecimento dos povos indígenas.” (Baptista & Boita, 2020, p. 9)

Nessa perspectiva ocorreu um processo de requalificação do Museu das Missões, cuja exposição reconheceu os *Guarani* como agentes ativos do processo missional, deixando de lado o referido paradigma que os deixava fora do processo. Esse movimento se caracterizou como

---

<sup>6</sup> No Brasil, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, quando foram garantidos alguns direitos aos povos indígenas, especialmente o direito aos seus territórios tradicionais. Isso gerou uma demanda de pesquisas sobre os povos indígenas no país. Nessa perspectiva, a etno-história foi utilizada como um método interdisciplinar que conjuga dados e métodos da antropologia e da história, mas também de outras disciplinas, como a arqueologia e a linguística. (Eremites de Oliveira, 2003; Rojas, 2008; Trigger, 1982; cf. Cavalcante, 2011, p. 353)

<sup>7</sup> A Etno-Museologia contém aspectos histórico-documentais e “aproximações com estudos antropológicos e museológicos”, ou seja, “um estudo de etno-história e etno-museologia em um acervo museológico com potencialidades de resignificação” (Baptista & Boita, 2020, p. 10), principalmente “em um país onde a diversidade cultural é negada, em que a pluralidade das narrativas continua sendo combatida.” (Krenak, 2021b, p. 21)

uma das primeiras posturas decolonizadoras que levaram pesquisadoras e pesquisadores a repensar o próprio Museu das Missões e o seu papel no seio da sociedade circundante.

Dito isso, a perspectiva normativa, tradicional colonialista, é colocada em xeque a partir do processo museológico<sup>8</sup> intitulado Exposição Cultural Missioneira, que hoje é o Manancial Missioneiro, na perspectiva de Maria Célia Santos:

“O processo museológico pode anteceder a existência objetiva do museu, e deve ter, na pesquisa, o suporte essencial para o seu desenvolvimento. O processo de construção do conhecimento nos conduzirá, então, a musealização, processada na prática social - no interior do museu ou fora dele - em sua dinâmica real, considerando as dimensões de tempo e espaço, abordando a cultura de forma integrada às dimensões do cotidiano, ampliando as suas dimensões de valor, de consciência e de sentido.” (Santos, 2002, p. 84-85)

Dessa maneira, a iniciativa museal liderada por Valter Braga, que fez de seu lar uma “casa-museu” com a intenção de evidenciar a memória e a identidade missioneira através de esculturação em cimento armado de divindades do período reducional. Ao mesmo tempo passou a abrigar objetos doados pela população da região para compor o acervo e a realizar uma série de eventos vinculadas às datas comemorativas regionais, como é o caso da Semana Farroupilha, da Semana Missioneira, do Gaitaço Missioneiro e da Semana da Primavera dos Museus.

A partir dessa iniciativa museal surgem estímulos e desafios de pensar as práticas de uma museologia indisciplinada e popular, que alguns estudos sugerem se tratar de um processo museológico indígena, uma vez que traz a cosmogonia guarani com a reconstrução e ressignificação da *opy*, a casa de reza do povo guarani. Os *Guarani*, ao findar a lida do dia, vão à *opy* e se reúnem em volta de uma fogueira, lugar propício à inspiração das belas palavras<sup>9</sup>, onde os mais velhos, os *Karaí* e as *Kunhã-Karaí*, repassam ensinamentos aos mais jovens. Também é na *opy* que o chimarrão é passado de mão em mão e, em meio à bruma da fumaça de cachimbos, cantam, dançam, praticam suas atividades xamânicas e espirituais. (Catafesto, 1998; Moraes 2010)

A *opy* da Exposição Cultural Missioneira surgiu da determinação de seu idealizador em comprar um terreno onde existia uma *opy* em ruínas que o estimulou a fazer a “remontagem

---

<sup>8</sup> Alguns estudiosos utilizam o conceito “processo de musealização”, como é o caso de Manuelina Duarte Cândido (2014), ao passo que Mario Chagas (2002b; 2003) utiliza “processo museal”. Nesta tese foi adotado o conceito de “processo museológico” tratado por Maria Célia Santos (2002).

<sup>9</sup> Posteriormente, abordarei mais detalhadamente os momentos dedicados às belas palavras.

da história”. Valter Braga revela que, em suas lembranças de criança, entre oito e dez anos, quando morava no Mato Grande, a sete quilômetros de São Miguel das Missões, “vinha com os irmãos e amigos brincar na cidade de pedra, foi quando conheci as *opy*, ‘os carrascais’ desmoronados.” (Braga, 2016; 2017; 2018; 2022)

Também aponta, em suas narrativas, que não é possível pensar nas “missões” apenas como o espaço em volta do Patrimônio Cultural da Humanidade, pois embora os *Guarani* tenham passado pela catequização dos jesuítas, eles mantinham seus rituais xamânicos em suas *opy* distantes da Igreja Missional. Valter afirma ter crescido participando desses rituais com seus familiares nesses espaços, onde “o chão era cavado para que as pessoas tivessem contato com a mãe terra, para buscar saúde, energia e para se fortalecerem. Entendiam que a mãe terra sugava e levava seus males” (Braga, 2022). Nesse sentido, a remontagem e ressignificação da *opy* em sua casa contribuem para a valorização da ancestralidade indígena e, segundo suas palavras, “pouco se sabe dessa história ancestral que ligava a natureza ao trono de Deus.” (Braga, 2017)

## **Museus, museologias indígenas e “memórias exiladas”**

O mundo moderno/imperial/colonial está alinhado à “acumulação de dinheiro” e à “acumulação de significado”. Logo, sendo o museu uma instituição criada na lógica ocidental, ele passa por essa confluência paradigmática, ao relacionar e definir: “‘acumulação de dinheiro’ [como] uma metáfora para o capitalismo, e a ‘acumulação de significado’ [como] uma metáfora para a cosmologia ocidental desde a Renascença, construída sobre as línguas e categorias de pensamentos gregos e latinos” (Mignolo, 2018, p. 310-311). Este é o argumento do pensamento decolonial latino-americano deste argentino ao indagar: “agora, uma vez que analiticamente desvendarmos os papéis colonizadores do museu, o que vem a seguir?”

“A descolonização<sup>10</sup>, é claro, e a descolonização do museu devem ocorrer tanto nos estudos acadêmicos quanto nas exposições e performances do museu. Como os

---

<sup>10</sup> “A descolonialidade é uma outra coisa em muitos aspectos. Em primeiro lugar, como conceito, tem a descolonização como seu antepassado durante os anos da Guerra Fria, com a descolonização dos países asiáticos e africanos. Frantz Fanon conseguiu colocar sobre a mesa uma grande variedade de questões descoloniais, da experiência caribenha (e da tradição descolonial nos pensamentos do Caribe) ao seu diálogo crítico com os pensamentos continentais (Marx, Freud e Sartre), ao seu diálogo descolonial com os árabes e berberes na Argélia. Na América do Sul, as preocupações foram expressas pela economia política (teoria da dependência), pela sociologia (reivindicações de ‘nossa própria ciência’ foi expressa nos anos setenta) e, claro, pela teologia e filosofia da libertação.” (Mignolo, 2018, p. 318)

museus podem contribuir para a descolonização do conhecimento, em um meio ou sendo parte de um meio onde a mídia opera em pleno modo de colonização (com exceção da mídia independente), e onde as universidades se tornam cada vez mais corporativas, perdendo espaço para o pensamento crítico e descolonizador?” (Mignolo, 2018, p. 310)

Assim sendo, e tendo em vista os objetivos desta tese, optei em trazer à tona alguns conceitos-chave para auxiliar na compreensão das políticas públicas e das ações dos diversos agentes que impactaram e impactam nas iniciativas museais objeto da pesquisa, especialmente na desconstrução de paradigmas coloniais e no desenvolvimento de propostas decoloniais no campo do patrimônio e dos museus em São Miguel das Missões.

O entendimento de “museus complexos”, conforme a perspectiva de Mario Moutinho, evidencia uma mudança de paradigma no campo dos museus. Nesse aspecto, o pesquisador compreende esses museus como “complexos não pela complexidade do funcionamento das instituições museológicas, mas, complexos pela complexidade dos conceitos que sustentam as suas diversas atividades” (Moutinho, 2014, p. 14). Trata-se de reconhecer os museus contemporâneos (e os processos museológicos em geral) como “um fenômeno social complexo, do qual só pode ser dada conta na medida em que a museologia se possa integrar no campo das Ciências Sociais.” (Moutinho, 2014, p. 13)

Mario Moutinho concebe que a Sociomuseologia representa uma ciência social que demanda abordagens multidisciplinares, cuja particularidade “não é propriamente a natureza dos seus pressupostos e dos seus objetivos, [...], mas a interdisciplinaridade com que apela a áreas do conhecimento perfeitamente consolidadas e as relaciona com a Museologia propriamente dita” (Moutinho, 2014, p. 12), apresentando uma possível chave de leitura para compreender as transformações dos museus na contemporaneidade, pois:

“O desafio da Sociomuseologia é certamente o de contribuir também para a compreensão desta nova realidade museológica, assente na existência de museus que se afirmam pela utilização simultânea de diferentes conceitos, tornando-se assim numa nova categoria que poderíamos denominar de Museus Complexos.” (Moutinho, 2014, p. 14)

Mario Moutinho sugere, assim, um novo olhar para as experiências resultantes das transformações suscitadas pela Museologia Social, com destaque para a incorporação dos pressupostos decoloniais que têm orientado o campo museal desde meados do século XX, para práticas comunitárias e ações locais que resultaram em novas políticas públicas culturais, que inspiram novos paradigmas e orientam o cotidiano de populações historicamente silenciadas e

excluídas das políticas e da história oficial. No mesmo aspecto, inspira-se em Hugues de Varine (2013), quando sugere que se deve investir na formação da consciência da identidade, do território, na cooperação a serviço do desenvolvimento, no incentivo e na promoção da criatividade e no seu empoderamento com vistas a se tornar um agente proativo na esfera pública. Nesse sentido, trago uma breve digressão histórica acerca do campo da Museologia e da Museologia Social, para adentrar nos ganhos epistemológicos que tal abordagem pode proporcionar àqueles que investigam e estimulam ações museais protagonizadas pelos mais diversos grupos sociais.

Esse processo se deu em um momento de ações ditatoriais que ocorriam na América Latina, tendo como um dos marcos a realização da Mesa Redonda de Santiago do Chile em 1972, porque foi a partir de diferentes experiências que surgiram críticas à realidade social, reflexões sobre os velhos paradigmas no campo dos museus e do patrimônio, em que as lógicas de pensar e perceber a sociedade estavam em constante processo de reinvenção e transformação. Nessa perspectiva, surgiram novas formas de pensar as coleções e a própria instituição museal a partir da realidade na qual estava inserida, ou seja, transformou-se a ênfase nos objetos em ênfase na relação entre grupos e comunidades visando à justiça social.

Segundo Hugues de Varine, a realização do encontro com “representantes da América Latina”, visava atingir “a solução de um único problema, o da integração dos museus ao desenvolvimento” (Varine, 2013, p. 114). Naquele momento, a compreensão das metodologias e dos objetivos dos museus passava por mudanças paradigmáticas através de “um processo de reformulação por um processo de ‘reinvenção’” (Santos Júnior, 2019, p. 53). Para Hugues de Varine, a relação existente entre educação e a atuação do museu é justificada, na medida em que “nele os objetos expostos nas paredes e nas vitrines permitem que o visitante seja, mais facilmente que em outros locais, um verdadeiro sujeito” (Varine, 2013, p. 114). Percebe-se, nessa reflexão de Varine, a presença de pressupostos de Paulo Freire que contribuíram para o pensamento que instituiu “um novo olhar museal”.

E, nesse sentido, cabe aqui destacar que Paulo Freire foi cogitado para conduzir os trabalhos em Santiago do Chile, período em que trabalhava no Conselho Ecumênico das Igrejas em Genebra, na Suíça. O intuito era difundir a sua teoria da educação e saber como ela poderia ser agregada aos museus. No entanto, o Brasil vivia a ditadura militar, motivo que inviabilizou a sua participação no evento. Dessa forma, foi indicado o urbanista argentino Jorge Enrique Hardoy para a condução das discussões. Todavia, mesmo ausente, o pensamento de Paulo Freire se fez presente nos processos museológicos desde as recomendações feitas naquele encontro

que ficou conhecido como a Mesa Redonda de Santiago do Chile. Essa trajetória consiste em um indício das transformações no campo da Museologia e dos museus, visando construir uma educação para a libertação, leituras que preconizaram a Museologia da Libertação (Priosti, 2010), visto que “os museus da maioria das nações são criações da etapa histórica colonialista” (Varine, 1979, p. 12), uma vez que a instituição museu, “enquanto método de conservação e de comunicação do patrimônio cultural da humanidade, é um fenômeno europeu que se difundiu porque a Europa produziu a cultura dominante e os museus são uma das instituições derivadas dessa cultura.” (Varine, 1979, p. 12)

Portanto, é fundamental, em primeiro lugar, buscar, nas práticas educativas de Paulo Freire (2019), formas de interpretação do ser e estar no mundo, o que consiste na recriação de uma práxis, cujo eixo ético-político sustenta uma incessante tensão criativa entre permanências e mudanças. As permanências são os valores de dignidade e justiça diante da opressão, ao passo que as mudanças dizem respeito a práticas e aportes teóricos para as novas articulações. Em segundo lugar, é importante perceber indícios decoloniais em seu pensamento (Streck, 2020) que possam compreender as experiências desenvolvidas na América Latina, na perspectiva da decolonialidade, como forma de denúncia e resistência da modernidade. Salienta-se que, na leitura do mundo feita por Paulo Freire, em *Pedagogia da esperança*, ele afirma ser o “Sul” a orientação dos trabalhadores urbanos e rurais, como se suas palavras tivessem o poder de “suleá-los” (Freire, 2014). O conceito “sulear” impulsiona a pedagogia freiriana<sup>11</sup> a partir da conotação ideológica dos termos “Norte” e “Sul”, ressaltando que não traduz uma visão dualista ou maniqueísta, como se “norte” e “sul” fossem apenas uma questão geográfica que divide os hemisférios, mas a partir do entendimento de que o “Sul” está no “Norte” da mesma forma que o “Norte” está no “Sul”. Nessa perspectiva, aquele encontro realizado na América Latina foi o ponto de ebulição para que o olhar fosse dirigido a partir da perspectiva do Sul, embora a organização inicial do evento tenha sido feita pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM) sediado em Paris, portanto, no Norte. Em terceiro lugar, o pensamento freiriano aponta para um passado-presente-futuro que se depara na filosofia do “Bem Viver”<sup>12</sup> dos povos originários da região andina. (Streck, 2020)

---

<sup>11</sup> Nesta pesquisa optamos pela expressão “freiriana”, por atender à norma culta da língua portuguesa, muito embora seja recorrente encontrar o termo “freireano” como referência direta sobre aquilo que é próprio de Paulo Freire. (Loureiro *et al.*, 2020, p. 16-17)

<sup>12</sup> “Na América Latina, nas últimas décadas, surgiram profundas propostas de mudança que se apresentam como caminhos para uma transformação civilizatória. As mobilizações e rebeliões populares – especialmente a partir dos mundos indígenas equatoriano e boliviano, caldeirões de longos processos históricos, culturais e sociais – formam a base do que conhecemos como *Buen Vivir*, no Equador, ou *Vivir Bien*, na Bolívia. Nesses países andinos

Nesse sentido, foram identificadas, no pensamento de Paulo Freire, “contribuições epistêmicas, políticas e pedagógicas produzidas a partir de *Abya Yala*, tanto como denúncia dos processos de opressão perpetrados pela modernidade/colonialidade quanto como anúncio de um projeto civilizatório outro, baseado na justiça social, na solidariedade humana e no bem viver.” (Loureiro *et al.*, 2020, p. 57)

“A expressão ‘*Abya Yala*’ – que significa, na língua do povo *Kuna*, ‘terra em sua plena maturidade’ – vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente ameríndio, objetivando construir um sentimento de unidade pertencimento entre os povos ancestrais submetidos historicamente à colonização ibéricas (Macas, 2014). A partir do arcabouço teórico dos estudos decoloniais da rede Modernidade/Colonialidade (M/C) e algumas discussões não-coloniais – entendemos que o uso do termo *Abya Yala* denota uma epistemologia que pensa a América Latina a partir de si e para si.” (Loureiro *et al.*, 2020, p. 17)

Aplicando essas orientações ao campo da Museologia em diálogo com a “Museologia Decolonial” tratada por Marcele Pereira (2018), evidencia-se o fazer museal/museológico que transforma as “estruturas sociais”, em uma concepção “decolonizadora”, que reivindica e ultrapassa certas práticas museológicas e hegemônicas. Do mesmo modo, essas reflexões contribuem para repensar o conceito de Sociomuseologia, conforme o entendimento de Judite Primo, Mário Moutinho e Pedro Pereira Leite:

“[...] para trabalhar as Heranças globais e as Memórias locais, a ecologia de saberes, a Museologia decolonial e a afirmação da Sociomuseologia e da Museologia Social como uma área do saber e do fazer profundamente enraizada nas ciências sociais com relevante Função Social para a construção duma cidadania global localmente comprometida.” (Primo, Moutinho & Pereira Leite, 2017, p. 4)

A leitura sociomuseológica a ser realizada neste estudo, portanto, conflui para o que Cristina Bruno define como “memórias exiladas”, reconhecendo a Museologia como um campo de “escuta” e de “fala”, permeada por procedimentos de salvaguarda e comunicação, visando construir atualmente contrapontos, resiliências e resistências: “despertando também a sua vocação para o tratamento das memórias exiladas, soterradas e mascaradas” (Bruno, 2020, p. 26). Esse conceito tem sido utilizado para realocar um conjunto de memórias indígenas silenciadas na trajetória das Missões Indígenas Jesuíticas da América Meridional. (Baptista, Wichers & Boita, 2019)

---

e amazônicos, propostas revolucionárias ganharam força política e se moldaram em suas constituições, sem que, por isso, tenham se cristalizado em ações concretas.” (Acosta, 2016, p. 23)



Neste contexto é importante salientar o conceito de museu indígena abordado por Suzenilson Santos em sua dissertação de mestrado, ou seja, como “um espaço de transformação, de afirmação étnica e identitária para os povos indígenas, de estratégia política pelos seus direitos” (Santos, 2021, p. 41). Isso ocorre porque as iniciativas museais indígenas possibilitam a “(re)escrita da história [que] pode fazer com que o museu indígena seja um potencial articulador nos traçados das lutas diárias estabelecidas através dos povos indígenas e suas organizações, nos dias atuais, podendo fortalecer a luta pelos direitos originários.” (Santos, 2021, p. 46)

Em outro texto, Suzenilson Santos, que é da etnia *Kanindé* do Ceará, em parceria com Roberto Franco, afirma que a museologia nativa *Kanindé* tem como “fio condutor o campo interdisciplinar”, que, por sua vez, estabelece ao mesmo tempo, “em sua *práxis*, uma diversidade de fontes de investigação, de sujeitos, objetos e/ou temáticas até então excluídos e/ou subalternizados pelo modo de produção mercantilista/colonial/capitalista/racista, entre eles, por exemplo, os povos indígenas” (Santos & Franco, 2020, p. 183). Para esses autores, será por meio do museu que ocorrerá a salvaguarda e o usufruto dos objetos de suas ancestralidades. No presente em conformidade com o passado, o museu poderá

“preservar no futuro seus ritos, saberes, fazeres e ecossistemas presentes em seu território de ancestralidade, luta e resistência em torno de objetos que possuem significados simbólicos, históricos e identitários na memória do povo, que estabelece variadas relações interdisciplinares entre as áreas do conhecimento e do saber de atividades de aprendizado.” (Santos & Franco, 2020, p. 184)

Dessa maneira, a museologia indígena é, antes de tudo, ato político, uma vez que ela “não é como a museologia tradicional, baseada sobre a coleção, a importância do acervo. O acervo é importante”. E por que o acervo é importante para o museu indígena? “Porque é um instrumento material, é uma matéria-prima, de uma política, de uma estratégia política, de desenvolvimento de cada povo, de cada povo na língua. Não só na língua, falada ou escrita, na língua cultural, e não só seu passado. Mas seu presente, seu futuro” (Gomes, 2021, p. 421). E, neste sentido, pensar a partir da ideia de uma museologia indígena é, de certa forma, uma virada epistêmica, na medida em que, passamos a pensar a própria museologia como passível de adjetivação. Essa adjetivação é, portanto, um ato político, é política e é militante e envolve a defesa de um ponto de vista, qual seja, tornar lugar de escuta e ressonância das vozes daqueles e daquelas que durante muito tempo foram silenciados e silenciadas. Contudo, como Jean Baptista propõe, ao modo de Eliane Potiguará (2019):

“Aguardam-se, ainda, outros despertares: a superação da noção de ‘indígena puro’, ‘descendente de indígena’ ou ‘mestiço’, categorias implantadas na população latino-americana tão somente para desmobilizar a parcela indígena a apinhar as periferias por gerações — uma redescoberta da ancestralidade.” (Baptista, 2021, p. 58)

Essa citação coloca em destaque a questão da ancestralidade e daquilo que é ser indígena, uma vez que o que está em jogo é a dimensão experiencial da vida e da tradição desses povos e não critérios fenotípicos e/ou genotípicos. Então, é a partir da evocação ancestral feita por Eliane Potiguara em seu poema *Identidade indígena*, que ela dedicou à memória de seus avós, escrito em 1975, em um certo trecho, que diz:

“Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!  
Mas caio da vida e da morte  
E range o armamento contra nós.  
Mas enquanto eu tiver o coração aceso  
Não morre a indígena em mim  
E nem tampouco o compromisso que assumi  
Perante os mortos  
De caminhar com minha gente passo a passo  
E firme, em direção ao sol.  
Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro  
Carrego o peso da família espoliada  
Desacreditada, humilhada.  
Sem forma, sem brilho, sem fama.  
[...]  
Mas a consciência se levanta a cada murro  
E nos tornamos secos como o agreste  
Mas não perdemos o amor.  
Porque temos o coração pulsando  
Jorrando sangue pelos quatro cantos do universo.  
Eu viverei 200, 500 ou 700 anos  
E contarei minhas dores pra ti  
Oh! Identidade.” (Potiguara, 2019, p. 113-114)

A poeta indígena Eliane Potiguara afirma que seus antepassados já tinham a certeza da luta que seu povo teria que travar; no entanto, mantinha o afeto e o compromisso com seus ancestrais. A poeta fortalece no poema a concepção de ancestralidade que os não indígenas não consideram. Ainda que os indígenas sejam esbulhados, eles continuam ligados a seus ancestrais e com ligação ao território. E, ainda que carreguem a humilhação da espoliação, seguirão firmes com o seu povo, defendendo a sua identidade e suas referências culturais.

Nesse sentido, é importante realocar aquilo que foi exilado, evidenciando e valorizando as memórias ancestrais. Assim, a pesquisa investigará “as memórias exiladas”

(Bruno, 2005; Bruno, 2020) e as práticas decoloniais apresentadas nos processos museológicos realizados em torno das ruínas das Missões Indígenas Jesuíticas. Algo em sintonia com os processos museológicos de exclusão apontados por Maria Célia Santos, situando, inicialmente,

“como o fazer museológico, a partir de um olhar para dentro, ou seja, de avaliação das nossas ações, enquanto técnicos, e em interação com o outro; a exclusão, provocada por nós mesmos, em nossa pobreza política e, também, socioeconômica; encará-las de frente, na prática cotidiana da ação museal e que irá refletir, consequentemente, nos objetivos e metas das nossas instituições.” (Santos, 2002, p. 78)

Conforme destacou Ailton Krenak, “nosso tempo é especialista em criar ausências [...]. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar.” (Krenak, 2019, p. 26)

## **Objetivos e problema da pesquisa**

A presente tese tem como objetivo principal investigar os processos museológicos e as perspectivas decoloniais desenvolvidas entre as ruínas de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, Brasil, tendo como referência as memórias ancestrais indígenas realocadas pelo Manancial Missioneiro. Este estudo se dá a partir da análise das transformações ocorridas no Museu das Missões, no Manancial Missioneiro e no reconhecimento da *Tava* como patrimônio imaterial nacional e, dessa forma, evidencia como essas experiências sintetizam as principais transformações na trajetória das políticas museológicas no Brasil. O trabalho evidencia as reverberações da Nova Museologia e da Museologia Social nessas experiências que apresentam fissuras no pensamento museológico ao promover desobediências epistêmicas marcadas pela decolonialidade.

Para tanto, apresenta como objetivos específicos: 1) mapear as narrativas dos diferentes agentes que transitam no campo museal missioneiro (Bourdieu, 2007b), evidenciando o modo como as ruínas de São Miguel são ressignificadas pelos *Guarani* e pelos não indígenas; 2) apresentar a trajetória do Museu das Missões no âmbito das transformações do campo das políticas do patrimônio no Brasil, a conformação de um paradigma jesuítico e ações decoloniais que evidenciam o protagonismo indígena; 3) investigar o contexto e as estratégias que permitiram a visibilização de memórias missioneiras do ponto de vista nativo, tendo como estudo de caso a Exposição Cultural Missioneira, compreendida como um processo

museológico; e 4) evidenciar algumas ações de realocação de memórias exiladas realizadas no Ponto de Memória Missioneira e sua reinvenção em Manancial Missioneiro, mobilizando a ancestralidade indígena e os pressupostos da Museologia Social.

O patrimônio cultural se constitui num bem que, ao longo do tempo, é construído com uma carga simbólica pelos novos usos e significados dados a ele, como também representa “um espaço de luta material e simbólica entre as classes, as etnias e os grupos” (Canclini, 1994, p. 97). No século XX, o Estado conduziu o campo do patrimônio “comprometido com a ideia de que a nação tinha um passado e de que era este passado que era preciso salvar do esquecimento” (Abreu, 2007, p. 282). Diferentemente do novo milênio, em que, nas palavras de Regina Abreu, “o campo do patrimônio se estrutura de maneira prospectiva em direção ao futuro” (Abreu, 2007, p. 282-283). Nesse sentido, tem-se como pedra de toque o conceito de “diversidade cultural” que envolve pensar modos e “condições para que ela se promova no porvir” idem). Isso é importante, se considerarmos as mudanças ocorridas no início do século XXI.

Para tanto, torna-se importante questionar o protagonismo do paradigma jesuítico e perceber, no Museu das Missões, o papel e a inserção dos *Guarani* como atores ativos na construção da história, identificando, nesse ato, uma postura decolonizadora, ou seja, que possibilita “entender a história missional em dimensões opostas à história excludente”, repensando “a exclusão dos indígenas da história das missões, seu lugar no sítio de São Miguel, no Museu das Missões e em outros espaços de memória que remetem à história dos povos indígenas.” (Baptista & Boita, 2011, p. 265)

Com relação a outros espaços de memória missioneira, compete evidenciar as transformações no processo de construção/reconstrução do Manancial Missioneiro, que percorreu um movimento sobreposto que envolveu a ação individual de agentes locais, da ação institucionalizada por parte de agentes do Estado e de um posterior reconhecimento por parte da comunidade ao realocar um conjunto de memórias exiladas sobre as missões indígenas jesuíticas. Assim, o Manancial Missioneiro nasceu de um triplo movimento: o primeiro valorizou as memórias e a ancestralidade indígena da comunidade; o segundo se institucionalizou através do Programa Pontos de Memória/IBRAM e o terceiro, seguindo os desejos da comunidade, optou pelo desligamento dos compromissos anteriormente assumidos com o IBRAM/MinC. Portanto, se é possível pensar os Pontos de Memória como uma Museologia Decolonial (Pereira, 2018), também é importante pensar as reverberações posteriores a partir das transformações sofridas pelo próprio programa e de que maneira esse rompimento também seria uma postura decolonial.

Dessa forma, minha hipótese é que o Manancial Missioneiro se constitui em um processo museológico que valoriza a ancestralidade indígena e realoca as memórias exiladas de muitos indígenas que, assim como Valter Braga, não possuem sua identidade reconhecida por parte da população de São Miguel, sendo identificados como “descendentes de indígena” ou “mestiços”. Desse modo, o processo museológico tem uma importância fundamental para evidenciar e redescobrir a ancestralidade indígena, nos moldes apontados por Maria Célia Santos:

“A preservação da identidade é necessária, pois é patrimônio comunitário essencial, devendo ser o suporte essencial para o desenvolvimento [...] a relação identidade desenvolvimento, salientado que o índio quer sua identidade [...] O reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade cultural, e, conseqüentemente às diversas categorias de museus e aos diversos processos museais, se fazem urgentes e necessários. Trata-se de um dos desafios colocados, no sentido de diminuir as desigualdades e a exclusão.” (Santos, 2002, p. 85-86)

Assim sendo, defendo a tese de que essas iniciativas museais plasmam um movimento de construção/desconstrução/reconstrução da cultura e identidade missioneira a partir de elementos que surgiram no final do século passado, mais precisamente a partir de 1990, no que se refere à sua relação com a comunidade, com o Estado e outros agentes sociais que transitam em torno das ruínas de São Miguel por consistirem em uma importante síntese para a compreensão das transformações museológicas no Brasil, especialmente para a visualização de algumas práticas decoloniais em prol dos patrimônios indígenas. Esse é o movimento ao qual busco dar evidência ao longo desta tese.

## **Justificativa**

A importância de investigar o campo museal missioneiro se justifica: em primeiro lugar, pela existência de uma iniciativa museal pautada na ancestralidade indígena, visto que, na longa duração, o que tem sido difundido são processos museológicos marcados pelo paradigma jesuítico e indígena jesuítico, no qual se evidencia a exclusão da participação indígena no processo histórico; em segundo lugar, pela importância de se investigar processos museológicos nativos e suas transformações em diferentes contextos (Vivian, 2012 e 2013; Silva, 2011 e 2021). Dessa forma, esta pesquisa surge da necessidade de compreender essa experiência a partir do discurso nativo.

O estudo do *Museu das Missões* se justifica por ter sido o primeiro a ser construído pelo SPHAN e pelo papel que teve ao evitar “a dispersão, a destruição e a mutilação das esculturas” (Thielke, 2019, p. 167) em seu percurso museal. E ainda pelo processo museal (Chagas, 2002b) e pelas funções museológicas fundamentais (Bruno, 1996), quais sejam: função educativa, função científica e função social, que em conjunto colocaram o acervo do Museu das Missões na condição de objeto museal. E, por fim, verificar os preceitos da Sociomuseologia e da Museologia Social na inclusão do indígena como protagonista ativo no processo da produção escultural que integra o Museu das Missões. Além de ser um museu histórico que, por mais de 40 anos, ficou atrelado às definições políticas de conservação das ruínas reducionistas, tornou-se um “abrigo” para o acervo, conforme havia previsto inicialmente Lucio Costa, situação que vem a se modificar após o reconhecimento das ruínas como Patrimônio Cultural da Humanidade.

Esta pesquisa se justifica também pela análise dos diferentes campos e agentes institucionais que se envolveram com a Exposição Cultural Missioneira, o seu percurso e processo museal, bem como pela necessidade de estudos acerca da tradição oral que envolve a construção de uma outra narrativa sobre as tradições culturais na região das missões. Assim, por contextualizar com as políticas culturais, detendo-se especialmente nas políticas públicas do Programa Pontos de Memória/IBRAM/MinC, cujo Programa carrega em seu bojo, o papel dos museus e da Museologia, em especial no que se refere ao assentamento da Museologia Social no Brasil, resultante de uma Política Nacional de Museus que se fortalece “em direção a políticas sociais dedicadas a garantir o Direito à Memória e a dignidade de grupos e comunidades historicamente excluídos nos âmbitos social e cultural” (Pereira, 2018, p. 8). Justifica-se, ainda, pelo engajamento nas práticas comunitárias e educativas em Memória e Museologia Social, nesse caso em particular, o Programa de Extensão Comunidades + Universidades Federais (COMUF) e da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul. (REPIM) (Varine, 2013b; Baptista & Silva, 2013; Duarte Cândido, 2019)

Assim, diante do exposto, a presente pesquisa avaliará o processo de inserção da Exposição Cultural Missioneira no Programa de Pontos de Memória e na Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), assim como o modo como se deu o desligamento que resultou na alteração para o Manancial Missioneiro. Sobretudo, ao assumir voz ativa no processo da condução de seu caminho autônomo, em relação às políticas públicas assumidas anteriormente no que tange tanto ao Programa Pontos de

Memória/MinC (2011) quanto à Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS).

Outro motivo que justifica a pesquisa do Manancial Missioneiro está na possibilidade de se estudar, no tempo presente, a construção da coleção e o modo como os objetos que o compõem são dotados de sentido, através das narrativas de seu idealizador/curador e da comunidade. Acima de tudo, por fazer parte da corrente de renovação dos museus e do aprendizado do “fazer museológico” com novos atores sociais (Priosti, 2010; Duarte Cândido, 2019). E, além disso, porque o Manancial Missioneiro apresenta estratégias diferenciadas de apresentação dos objetos, bem como pela interação da população nesse universo, levando-se em conta a diversidade cultural.

E, por fim, perceber a Museologia Social como suporte para a reflexão acerca do surgimento de práticas museais e museológicas insurgentes e de(s)colonizadoras, aos moldes do pensamento de Marcele Pereira, como “um dos desafios da museologia contemporânea” (Pereira, 2018, p. 27), como enfatiza Mário Chagas, “é romper com as camisas de força, com as práticas de domesticação e colonização, com a anestesia e o entorpecimento produzidos pela museologia colonialista que se estrutura em bases hierárquicas e patriarcais.” (Chagas, 2017, p. 126)

Ademais, como já comentei antes, inicialmente o fio condutor que me conduziu até aqui foi o desejo de entender o modo como se dá o trânsito dos *Mbyá-Guarani* em diversos pontos da cidade de Porto Alegre. Contudo, o conhecimento não é produzido somente com base em afetos e sentimentos, mas sim, através da pesquisa, das leituras, do trabalho de campo, das interlocuções com colegas, dos comentários do orientador, do perder-se no texto vez ou outra. Enfim, a vida é feita de idas e vindas e o texto, como a vida, é feito de intercorrências, de momentos de maior e menor inspiração, de maior e menor entusiasmo, de afastamentos e aproximações.

Se de início me aproximei da questão indígena ao cruzar meu olhar com o deles na rua, depois quando fui para o mestrado influenciada pela sugestão de um amigo, que as respostas para as minhas curiosidades estavam no estudo da formação das fronteiras brasileiras e nesse caso na formação do Estado do Rio Grande do Sul, então decidi pesquisar o Inventário Nacional de Referências Culturais da Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões que culminou com o Registro das Ruínas de São Miguel, como *Tava* em 2014.

Após a conclusão do mestrado, fui trabalhar no Museu Universitário da UFRGS, ocasião em que me deparei com outros olhares sobre o papel social dos museus – ainda mais

um, neste caso, um museu universitário – e daquilo que mais tarde viria a compreender como sendo o campo de atuação da Museologia e, no caso deste estudo, da Museologia Social. Destaco ainda, que esse tempo que estive no Museu da UFRGS se constituiu em uma experiência ímpar em minha trajetória como servidora pública federal. Isso porque, no cargo de administrador – assim mesmo, no masculino –, embora eu tenha tido a oportunidade de passar por quatro universidades, Universidade Federal de Rondônia, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Campina Grande e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no entanto, em todas elas sempre desempenhei atividades burocráticas, cartoriais ou, como diz Paulo Freire, “práticas bancárias”, da mesma forma que, na educação curricular, o serviço público subordina o/a servidor/a, sufoca a rebeldia, reprime a curiosidade, desestimula a capacidade de desafiar-se, de arriscar-se, tornando esse/a servidor/a passiva/o. Contudo, apesar da burocracia domesticar o corpo, a mente continuou indomada, indisciplinada e buscando para si, sempre, novos desafios. Estudar!

Embora no Museu da UFRGS eu tenha continuado em meu cargo de “administrador”, a dinâmica era outra, porque as exposições realizadas tinham como pano de fundo a concepção de ser, como afirma Ligia Kutzer Fagundes:

“tanto um motivador na proposição de ações como um conector acolhendo as propostas apresentadas por professores, alunos e técnicos da universidade. [...] A origem de um processo de exposição, muitas vezes é um projeto de pesquisa e não acervos e coleções materiais seguindo o entendimento de patrimônio cultural como o conhecimento construído, tematizado, e em construção na universidade. O processo museal desencadeado não se esgota com o fim da exposição, e muitos museus e espaços de memória organizaram e qualificaram seus espaços expositivos para receber e dialogar com os públicos de fora da universidade, outros organizaram memoriais, outros ampliaram sua atuação em projetos de extensão e, principalmente, passaram a se perceber com potencial museológico. O processo de ressignificação iniciado com uma exposição ou projeto nem sempre apresenta resultados imediatos e concretos, mas entende-se que o exercício de elaboração e transformação de pesquisas em narrativas museológicas, a aproximação de pesquisadores, docentes, discentes com a museologia e com o processo museal tem o potencial de transformar as narrativas de pesquisa, ao colocar a produção acadêmica universitária em relação de diálogo com a sociedade.” (Fagundes, 2019, p. 251)

Nesse tempo em que estive ligada ao Museu da UFRGS constatei que o mesmo trabalha com “projetos transversais” que extrapolam as exposições, como ocorre com os “diálogos interculturais”<sup>13</sup> que envolvem os espaços de memória e outros museus que compõem

---

<sup>13</sup> A comunidade da *Tekoá Pindó Mirim* está localizada em Viamão na grande Porto Alegre e fez parceria com o Museu da UFRGS para organizar grupos de escolas públicas para a experiência de vivenciar um dia na aldeia, que



a Rede de Museus e Acervos da UFRGS (REMAM)<sup>14</sup>, que em conjunto constroem as exposições e as agendas das atividades propostas, tomando por base a sua relação com essas comunidades e o diálogo que cada ator da rede tem com esta.

Foi, portanto, diante desses processos museológicos até então desconhecidos para mim, que, em (2015), submeti inscrição no III Curso de Estudos Avançados em Museologia (CEAM), e, ao ser aprovada, fiz a proposta de pesquisar o Ponto de Memória Missioneira que virou Manancial Missioneiro, com uma narrativa na ancestralidade indígena, e que se constitui, aqui, na matéria-prima desta tese.

## Metodologia

Para a realização do presente estudo, optei por uma pesquisa qualitativa que privilegiou a revisão bibliográfica e a análise documental fruto de autorias indígenas e não indígenas. A partir da revisão bibliográfica, em um primeiro momento, procurei compreender a história das Missões Indígenas Jesuíticas e o modo como, no caso das iniciativas museológicas citadas anteriormente, essa história foi, aos poucos, sendo ressignificada e recontada a partir da perspectiva das classes menos favorecidas, dos migrantes, mas principalmente a partir de grupos indígenas guarani que habitam a região.

A revisão sistemática da literatura se constitui em um dos tipos de revisão mais utilizados na realização de estudos e pesquisas acadêmicas e tem como objetivo explorar e sistematizar o máximo de informações possível acerca de um dado fenômeno de maneira imparcial e completa. Em contraste com a análise não sistemática da literatura, a revisão sistemática da literatura é feita de modo formal e bastante detalhado, envolvendo um conjunto de processos e protocolos que são seguidos no decorrer da leitura de cada texto. Dito de outra forma, realizar uma revisão sistemática da literatura envolve estabelecer, antes mesmo do início

---

correspondia a Semana com a Cultura *Mbyá Guarani*, com o intuito de aproximar o diálogo entre o público escolar e a comunidade indígena e ainda, disponibilizou o projeto em capacitação para docentes, técnicos e estudantes da UFRGS. Ainda sobre “diálogos interculturais”, o Museu da UFRGS em parceria com a Coordenação de Ações Afirmativas da Universidade, foi espaço de acolhimento de estudantes indígenas que ingressavam em diferentes cursos previstos no sistema de cotas, referente à Lei nº 12.711/12 que obriga, a partir de 2016, que 50% das vagas (as “cotas”) fossem reservadas a estudantes que concluíram o ensino médio em escolas públicas. (Fagundes, 2019)

<sup>14</sup> Em 2011 foi criada a Rede de Museus e Acervos da UFRGS (REMAM) com o objetivo de qualificar sua atuação museológica e elaborar uma política de preservação do seu patrimônio científico-cultural, que evidencia a memória da e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sendo coordenada pelo Museu da UFRGS. Nesse sentido, em 2017, a Rede contava com 28 setores da Universidade que apesar de não serem museus, pesquisam, registram, conservam e divulgam diversos acervos, fortalecendo a memória da Universidade.

do estudo, uma sequência bem definida de passos que deverão ser seguidos no decorrer de todo o trabalho. Assim, na realização do presente estudo, seguiu-se os seguintes passos divididos em três etapas diferentes:

Em sintonia com o pensamento de Marcele Pereira, o intuito é que as questões a serem tratadas nesta pesquisa evidenciem as “dimensões políticas, poéticas e pedagógicas” presentes nas iniciativas museais de São Miguel Arcanjo, que se encontram relacionadas “com o campo dos museus e como é possível, a partir da observação dessa prática, traduzir seus pressupostos e contribuir com as reflexões sobre o campo da Museologia Social, articulada às ideias teóricas dos intelectuais decolonizadores.” (Pereira, 2018, p. 23-24)

Paralelamente à revisão de literatura, realizei a análise documental de fontes que continham informações importantes sobre o objeto de estudo desta tese e ajudaram na compreensão das trajetórias observadas no campo do patrimônio e dos museus que, neste estudo, se mostram materializadas no constante processo de ressignificação daquilo que inicialmente era tido como “Museu do Valter”. Também realizei a pesquisa em arquivos tanto do IPHAN no que tange à consulta do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* São Miguel quanto a outros documentos relacionados a legislações específicas do campo da museologia e correlatas ao objeto de estudo, bem como a outros fornecidos e cedidos por Valter Braga a partir de seus arquivos pessoais. Breve referência deve ser feita ainda à análise que fiz dos documentos legais, dos registros formais e não formais de reuniões e encontros que se ocuparam tanto do Museu das Missões quanto do atual Manancial Missioneiro, bem como dos registros feitos em outros suportes tais como CDs, DVDs, cartilhas, postagens em redes sociais, conversas realizadas via mensagens instantâneas etc.

Agrega-se a esses dois movimentos também a realização de pesquisa de campo, envolvendo o uso da observação participante (Peruzzo, 2017), a realização de entrevistas e a redação de um diário de campo com registros pontuais relativos aos cerca de seis anos de trabalho e estudo junto a Valter Braga, idealizador da casa-museu, com a qual me ocupei neste estudo e que hoje se autodenomina Manancial Missioneiro. Tal uso da observação participante e das entrevistas tinha como objetivo investigar e captar o discurso nativo dos *Guarani*, o modo como se organizavam e mobilizavam ideias. Nesse sentido, Peruzzo assim escreve em relação ao uso da observação participante e ao papel do pesquisador:

“O pesquisador é autônomo no processo de pesquisa. O grupo investigado não interfere nos planos da pesquisa, na definição dos objetivos, nem no tipo de informações registradas e nas interpretações dadas ao que for observado. O papel

deste é passivo (enquanto participe da pesquisa, embora seja o sujeito principal dela).” (Peruzzo, 2017, p. 170)

Por essa razão, buscou-se mobilizar, no decorrer do estudo ora apresentado, também autorias indígenas e materiais produzidos por eles, como é o caso dos vídeos: 1) *Dois aldeias, uma caminhada* (2008); 2) *Desterro guarani* (2011); e 3) *Tava, a casa de pedra* (2012), os quais foram decupados com bastante esmero e atenção, pois todos eles têm como ponto de partida o descaso das políticas públicas com relação a demarcação das terras indígenas que, embora amparada pela Constituição de 1988, ainda hoje permanece sem solução e continua a comprometer o seu bem viver. (Acosta, 2016)

Como Valter Braga pode ser considerado “um agente memorial da localidade miguelina, pois atua na busca de elementos, discursos e práticas que referendem certa identidade aos sujeitos que ali habitam” (Silva, 2021, p. 237), é importante aqui destacar os objetos que compõem o acervo de sua casa-museu, os quais são divididos em seis grupos distintos que têm como fio condutor o próprio processo de colonização da região. São eles: 1) os primórdios, como é o caso da *opy*; 2) o período missional jesuítico (arqueologia); 3) os colonizadores; 4) o tropeirismo; 5) os taitas missioneiros; e 6) a cultura gaúcha.

Contudo, merece destaque a divisão semântica e funcional do acervo no que tange aos grupos 5 e 6, uma vez que, como expôs Valter Braga em entrevista realizada, “os taitas são nativos, vestem chita, trazem a pureza da natureza”, enquanto os “os gaúchos são modernos, com vestes estilizadas, sabem ler e trazem consigo a mistura com outras raças”. A esses agrupamentos criados pelo seu curador e que guardam “objetos de época”, agregam-se produções recentes que também fazem parte do espaço museal através de esculturas produzidas em cimento armado, as quais, na sua construção, envolveram o trabalho coletivo de muitas mãos e se constituem, também, em um conjunto de narrativas, expressões simbólicas e rituais a elas relacionadas que possuem forte conteúdo imagético. Por essa razão optei ainda pelo uso do registro imagético (fotográfico) ao longo de toda a tese, como uma espécie de metanarrativa a ser contada com e sem o uso do texto. Além do registro imagético, percebi com Neusa Cavedon a resistência do pesquisador administrador, como era o meu caso:

“o pesquisador na área de administração resiste em usar a primeira pessoa do singular, algo tão caro ao antropólogo/etnógrafo que costuma dizer que foi ao campo, ou seja, ‘lá estive’. Os administradores, por formação, privilegiam o uso do impessoal, relutam em desconstruir-se de modo a se colocarem no texto, assumindo uma postura do ético sem confundir-se com o êmico.” (Cavedon, 2005, p. 14)

Ademais, com a pandemia de Covid-19<sup>15</sup>, o que estava programado para ser realizado em quatro anos tornou-se seis, uma vez que só me foi possível retornar a campo no ano de 2022, quando as restrições sanitárias impostas me permitiram retomar a observação participante. Esse regresso foi oportuno e ainda me rendeu uma constatação adicional, que não teria se não fosse o ocaso causado pelo coronavírus, qual seja, de que a temporalidade de São Miguel tem outros marcadores que estão para além do tempo do relógio, das instituições e envolve, antes de mais nada, a compreensão do seu modo de vida e de seu bem viver.

## Organização do trabalho

Este trabalho está organizado em quatro capítulos, além desta introdução, que visam demonstrar as transformações dos processos museológicos no campo museal das Missões, a partir de itinerários que repercutem a conformação de um paradigma jesuítico e a realocação de “memórias exiladas” que visibilizaram um discurso nativo orientado pela ancestralidade indígena.

Assim, no primeiro capítulo, “As ‘ruínas’ das Missões: fragmentos do passado indígena-jesuítico no sul do Brasil”, começo com os *Guarani* evidenciando o atual modo de viver e a busca constante pelos territórios ancestrais, onde as Ruínas de São Miguel são ressignificadas como bandeira de luta por território e seu *nhande rekó*. Em seguida, no item “As ruínas, na perspectiva dos não indígenas”, exploro, a partir da história colonial, as diferentes narrativas das ruínas construídas pelos não indígenas e encerro o capítulo com o item “A construção de um paradigma jesuítico fundante”, desde o período que antecede a Guerra Guaranítica e, após sua derrocada, compreendendo os contextos que propiciaram a emergência de ações voltadas para a consolidação desse paradigma.

No segundo capítulo, “As ‘ruínas’ musealizadas: do paradigma jesuítico às iniciativas de decolonização no Museu das Missões”, ocupo-me com as ruínas e as políticas públicas de patrimônio no Brasil, começando com o tombamento das ruínas da igreja, a construção do Museu das Missões e as diferentes experiências em torno de sua institucionalização. Em especial, exploro as narrativas que evidenciam um olhar colonialista acerca do Museu das

---

<sup>15</sup> A pandemia da Covid-19 no Brasil se deu por “pura adoção de uma política genocida, de desrespeito aos nossos povos, e que discrimina descaradamente os povos negros e indígenas, e que fere, como nação, atingindo a vida dos pobres, de todas as pessoas que são deserdadas dessa ordem capitalista, que estão com seus corpos dispostos a essa violência sanitária, política, econômica” (Krenak, 2021, p. 18). Ao encerrar esta tese, o boletim do Consórcio de Associados de Imprensa, registrou em 01/07/2022, um total de 671.764 mortes.

Missões e o paradigma jesuítico. Encerro esse item, demonstrando como agentes orientados pelos compromissos da Museologia Social e da Política Nacional de Museus promoveram ações de requalificação do acervo do Museu das Missões, por meio da visibilização do protagonismo indígena.

No terceiro capítulo, “Por trás das ‘ruínas’: o Manancial Missioneiro e os itinerários de um processo museológico”, coloco em destaque a iniciativa museal centrada no poder da memória, apresentando o “Museu do Valter”, que nasce de sua atividade colecionista comunitária manifesta na criação da Exposição Cultural Missioneira, que, em sua gênese, reconhecia as memórias ancestrais indígenas como fio condutor da exposição e dos itens que trazia a público naquele momento. É destacado a trajetória do idealizador/curador Valter Braga e a importância para essa iniciativa museal com a sua vivência com a aproximação com o único bem reconhecido como Patrimônio da Humanidade na região sul brasileira, tornando-o uma pessoa de referência no meio cultural do município de São Miguel das Missões. E ainda, o estranhamento inicial da comunidade e o envolvimento posterior, tendo como sustentação os fundamentos principais da museologia social, ou seja, de promover visibilidade e reconhecimento daqueles/as que foram silenciados/as e subalternizados/as pelas iniciativas museológicas tradicionais. Por fim, encerro o capítulo, mostrando que Valter Braga escolheu aquele terreno específico, por existir umas ruínas do *opy*, ao meio de “verdadeiros carrascais desmoronados”, ou seja, o desenvolvimento do processo museológico se deu por considerar um lugar sagrado pela sua ancestralidade.

No quarto capítulo, “A reinvenção das ‘ruínas’: do Ponto de Memória Missioneira ao Manancial Missioneiro”, reconstruo o caminho percorrido pelo idealizador da Exposição Cultural Missioneira a partir da Política Nacional de Museus e da Museologia Social, mostrando como através do Programa Pontos de Memória, em 2011, a Exposição Cultural Missioneira passou a Ponto de Memória Missioneira e a sua inserção na Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), quando finalmente, em 2017, após seu desligamento do compromisso anteriormente assumido, torna-se o atual Manancial Missioneiro. Ainda neste capítulo, evidencio o posicionamento de alguns entrevistados sobre essa iniciativa museal e concluo com minha última visita a campo no final da pandemia, para sentir o impacto que causou àquela população.

Por fim, apresento algumas considerações acerca dos achados que envolveram o processo de pesquisa e o modo como os processos museológicos realizados no Manancial

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

Missioneiro consistem em ações poéticas, políticas e éticas exemplares de valorização do protagonismo e da ancestralidade indígenas.

## **Capítulo 1 – As “Ruínas” das Missões: Fragmentos do Passado Indígena Jesuítico no Sul do Brasil**

Depois da guerra,  
os *Guarani* continuaram caminhando pela região,  
enquanto as fazendas foram se estabelecendo,  
e, de repente, tudo estava tomado...  
Não havia mais lugar para nós.  
(*Karáí Mbyá-Guarani Adolfo*)

## 1.1 *Tava*: a aldeia de pedra

A epígrafe deste capítulo faz parte do diálogo do *Karáí Mbyá-Guarani* Adolfo no momento em que, em entrevista, fala sobre as memórias de que todos os *Guarani* haviam sido exterminados com a Guerra Guaranítica, indo de encontro à célebre frase de Sepé Tiaraju: “esta terra tem dono!”, a qual, reverbera ainda hoje como bandeira dos movimentos de lutas sociais tanto para os povos indígenas quanto para os camponeses, quilombolas, ribeirinhos e outros que vivem à margem da sociedade, subalternizados, nesse caso, no Rio Grande do Sul. Isso, de maneira geral, reforça a relação do Brasil à época como metrópole portuguesa, de modo que o uso de tal construção discursiva atualmente só reforça o colonialismo.

Referindo-se a esse processo, Ailton Krenak afirma que o colonialismo ainda segue vivo na forma de pensar o patrimônio no Brasil. E, nesse sentido, em sua fala em um painel realizado na Feira do Livro no Pacaembu, em 28/06/2022, quando questionado sobre a ideia de adiar o fim do mundo, questão desenvolvida em um de seus livros, coloca que:

“Essa ideia da transformação radical do mundo é alimentada pela mesma mentalidade que instituiu o mundo que nós estamos experimentando agora, e do qual não estamos gostando. [...] Digo isso para a gente sair dessa crise política cotidiana de ficar achando que os nossos problemas todos nasceram ontem.” (Krenak, 2022, p. 1)

Desde essa perspectiva trazida por Krenak e com vistas a escapar desse imobilismo promovido por essa crise política cotidiana de pensar que todos os problemas nasceram ontem, nesse subitem buscarei mostrar o modo como as narrativas ficaram averbadas no processo de longa duração e como os *Guarani* compreendem as “ruínas” de São Miguel Arcanjo como *Tava*, uma aldeia de pedra, ao colocar em evidência os diálogos, as divergências e os consensos do entendimento e como definiram a maneira como gostariam que fosse realizada a institucionalização no Registro do Programa de Patrimônio Imaterial do IPHAN. É importante frisar que a história das Missões de modo geral tem como protagonista a história da Igreja na América e o processo “civilizatório” realizado com os povos originários, que, no século XVII, foram reduzidos à catequese católica com a justificativa de evitar a escravização praticada pelos colonizadores espanhóis e portugueses.

No entanto, ao debruçar-me sobre a história, percebo a predominância da defesa dos interesses expansionistas hispânicos com a ocupação do território e como isso transformou os nativos reduzidos em milícias indígenas para a defesa de suas fronteiras, fixando-os em



reduções, modificando dessa forma, seu modo de vida com a contenção e/ou exclusão do nomadismo itinerante, da poligamia e do ritual canibalista. Contudo, a historiografia oficial foi sempre repassada na versão dos vencedores.

Contudo, a partir do final do século XX, novas práticas e políticas públicas surgiram e estabeleceram o patrimônio cultural brasileiro a partir “da identidade, da memória e da ação dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira”. Essas práticas são decorrentes do art. 216 da Constituição de 1988 (Anexo 4). Nessa perspectiva, procurei compreender a história missional em uma lógica oposta a da história excludente e para tal utilizei três estudos: a) um de caráter histórico, em que foi estudado e produzido um dossiê através de pesquisa documental dos séculos XVII, XVIII e XIX (Baptista, 2009, a, b e c) com o objetivo de reconhecer a participação indígena nesse processo (Baptista, 2011); b) um de caráter antropológico, realizado através do Inventário Nacional de Referências Culturais da Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, em que se confirma a conexão dos *Mbyá-Guarani* com o atual território missional e que também se constituiu no meu objeto de dissertação de mestrado; e c) um de caráter indígena, com sua história contada através da produção de alguns vídeos como forma de superar a exclusão histórica, com os quais me ocupo neste subitem.

Para melhor compreensão do espaço geopolítico onde os fatos a serem narrados aconteceram, destaco, a América Latina e, no recorte, o estado do Rio Grande do Sul e a região onde se encontram as Missões. Após esses esclarecimentos iniciais, destaco que é nessa região apontada na Imagem 1 que se encontra o que os não indígenas reconheceram como Sítio Arqueológico<sup>16</sup> de São Miguel das Missões, onde estão localizadas as ruínas que obtiveram vários reconhecimentos: como patrimônio material, estadual, federal e internacional. Além disso, as “ruínas” foram reconhecidas como patrimônio imaterial pelas referências culturais do povo guarani, tanto no Brasil quanto no Mercosul.

Por essa razão, optei por apresentar uma descrição densa na primeira pessoa de algumas cenas de vídeos produzidos pelos *Mbyá-Guarani*, isso porque, conforme Ailton Krenak: “Se instituiu há muito tempo que o cinema, essa importante elaboração da arte que se expressa no audiovisual, na fotografia, nesses recursos maravilhosos da narrativa, tem uma potência de instituir mitologias” (Krenak, 2021, p. 18). Além disso, esse pensador indígena chama a atenção para o “cinema de índio”, diferentemente de filmes produzidos no século XX,

---

<sup>16</sup> Mais detalhes sobre a constituição das ruínas que obtiveram o tombamento e a musealização do Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões serão apresentados no segundo capítulo, e a divergência e relevância que as “ruínas” têm para os *Guarani*, que consideram que estão impregnadas com a corporalidade de seus antepassados.

em que os povos originários estavam sempre em luta armada com o colonizador e produzidos pelos cineastas hegemônicos que criavam “mitologias” sobre esses povos e suas formas de vida. Dessa maneira, o chamado “cinema de índio é uma escolha de uma narrativa com a vida e é o realizador que faz” (Krenak, 2022a, n. p.). O que este pensador indígena quer dizer com isso é que:

“Instituir mitologias na perspectiva de áudio visual realizado por indígenas é uma resposta que esses povos com suas culturas na maioria delas sofreram privações, muita censura em suas culturas, criam linguagem poética, uma linguagem potente e vai instituindo imagens que vão criando mitologias.” (Krenak, 2022a, n. p.)

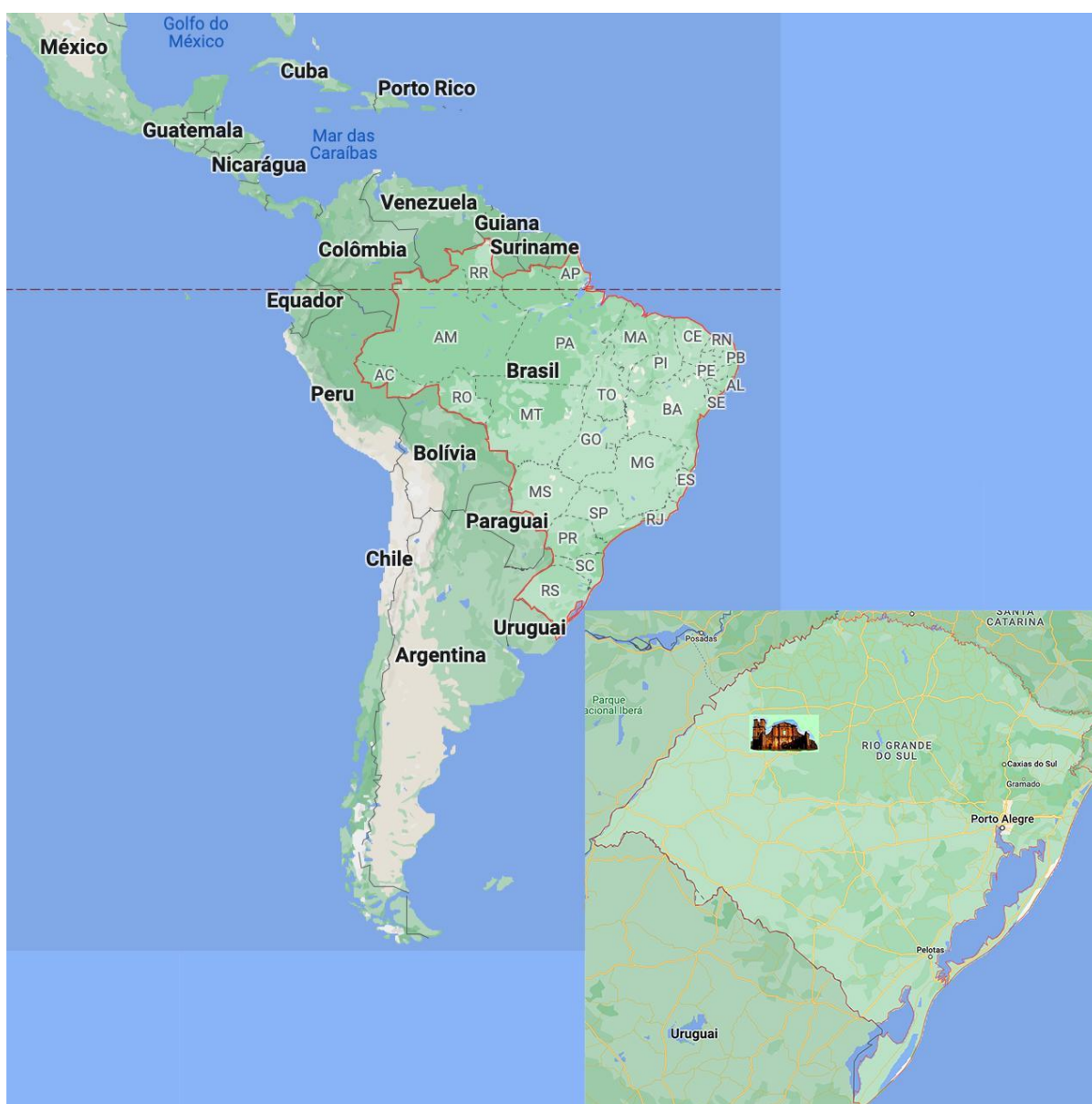


Imagem 1 - Rio Grande do Sul e o Município de São Miguel em destaque no recorte. Ao fundo, a América Latina.

Nesse sentido, no intuito de expressar essa leitura ancestral em diversas aldeias com a interlocução de alguns *Karaí* e *Kunhã-Karaí* do Rio Grande do Sul, de São Paulo e da Argentina, foi extraída a narrativa a seguir do vídeo *Desterro* de 2011, conduzindo à cosmologia dessa etnia:

“Então os brancos dizem: ‘matamos todos os guaranis’. Foi para enganar eles que fingimos morrer todos. Mas, na verdade, eles só mataram alguns... a facada, a rifle... Porque eles só mataram o corpo. E o corpo era para ficar mesmo, por isso é que se deixaram matar. No nosso conhecimento é assim. Mesmo depois de eles terem sido mortos, os *Nhanderu* levaram os ossos. Porque a alma deles era pura. Até hoje quando um sábio morre, o corpo dele fica, mas os ossos são levados. É assim que acreditamos. Porque *Nhanderu* nosso pai, nos fez com ossos sagrados. Nós pensamos dessa forma, mas os brancos pensam diferente. Então os brancos mataram nosso grande guerreiro *Sepé* e comemoraram. Os espanhóis ficaram muito felizes, porque acharam que a terra não tinha mais dono. Levaram toda a riqueza que tinha. Foi pela riqueza que eles mataram. Mas o líder, nosso guia espiritual, foi para a Terra Sem Males. Com a sua mulher. No dia do combate, eles foram para a Terra Sem Males. Por isso os brancos acharam que não sobrou ninguém.” (*Desterro*, 2011)

Complementando o diálogo ocorrido com o *Mbyá-Guarani* Adolfo, a *Kunhã-Karaí* Marcelina entra na conversa e fala sobre o *Sepé Tiaraju*: “*Sepé* só morreu para enganar os brancos, só para enganar. Ele era nosso guardião, nos defendia. Lutava mesmo pelos *Mbya-Guarani*. Os brancos ficaram felizes porque pensaram que o haviam matado, mas ele não morreu. Os *Nhanderu* levaram seu guardião”. Esse diálogo fecha com a epígrafe supracitada: “depois da guerra, os *Guarani* continuaram caminhando pela região, enquanto as fazendas foram se estabelecendo, e, de repente, tudo estava tomado... Não havia mais lugar para nós.” (*Desterro*, 2011)

Após esse preâmbulo, inicio relatando como ocorreu a produção dos vídeos que usei para mostrar o modo de vida dos *Mbyá-Guarani* na contemporaneidade. Em 2004, foi dado início à aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, com o qual me ocupei na Dissertação de Mestrado em Memória Social e Bens Culturais, realizada na Unilasalle/Canoas-RS. (Gondim, 2015)

A metodologia participativa do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) contribuiu para uma integração da equipe de pesquisa com os membros das comunidades. Isso porque a experiência dessa formação possibilitou uma compreensão e um aprofundamento dos sentidos, das consequências e dos ganhos com que as políticas públicas poderiam beneficiá-los para a execução de futuros projetos próprios, como a participação em editais públicos, no

estabelecimento de parcerias com organizações da sociedade civil para projetos futuros de seu interesse. Isso se deu através do aprendizado na execução de vídeos que possibilitaram aos jovens *Mbyá* circularem por diversas aldeias para a realização das entrevistas e filmagens, o que lhes permitiu escutar as palavras dos mais velhos sobre a *Tava* e conversas sobre as implicações das políticas de salvaguarda.

O estranhamento inicial que tiveram com o início do Inventário deu lugar a uma estratégia de diálogos quando perceberam que poderiam obter ganhos com a política de salvaguarda, como foi o caso da execução de alguns vídeos que viabilizaram que a voz dos *Mbyá-Guarani* revelasse as dificuldades de manutenção de seu modo de viver, em constante confronto com as políticas públicas excludentes, e a questão territorial, pois de longa data seguem na luta por demarcação de suas terras ancestrais.

Na execução do INRC, mediante o interesse demonstrado pelos jovens *Mbyá-Guarani* em aprender a manipular câmeras fotográficas e filmadoras, o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) contratou a Organização da Sociedade Civil Vídeo nas Aldeias para a realização de oficinas de formação audiovisual que resultaram na capacitação de seis jovens guarani, residentes nas aldeias *Tekoa Koenju* (São Miguel das Missões) e *Tekoa Anhenteguá* (Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre). Essa foi uma das ações de salvaguarda solicitadas por eles, que tinha como objetivo contarem a sua própria história.

Das duas oficinas realizadas no período de 2007 a 2008 foram editados alguns vídeos, como: *Duas aldeias, uma caminhada* (2008), que foi exibido e distribuído em todas as escolas públicas dos cinco municípios em que o INRC foi aplicado: Caibaté, Palmares do Sul, Porto Alegre, Salto Grande do Jacuí e São Miguel das Missões; o vídeo *Bicicleta de Nhanderu* (2011), mostrando a construção de uma casa de rezas na Aldeia *Koenju*, o cotidiano da aldeia, os ensinamentos do *Karáí* aos mais jovens, a dificuldade para conseguirem a matéria-prima para a confecção dos artesanatos; o vídeo *Desterro* (2011), que tratou especialmente da Caminhada Sagrada, do deslocamento ancestral dos *Mbyá-Guarani* e da luta pela demarcação da terra junto aos órgãos governamentais; por fim, o vídeo *Tava, a casa de pedra* (2012), que fez parte da documentação de instrução do processo de Registro da *Tava* junto ao Ministério da Cultura. A Imagem 2 mostra um jovem *mbyá* filmando uma reunião realizada em São Miguel das Missões.



Imagem 2 - Jovem mbyá-guarani filmando evento em São Miguel.

Se referindo à potência da imagem enquanto modo de escrita da realidade, Ailton Krenak, diferentemente do que nos induzem a pensar a sociologia e a antropologia, destaca que, à luz do que aponta a etno-história e a etno-museologia, a imagem também constitui um documento que fala por si, um recorte da realidade, um recorte do mundo a partir daquele que vê. Sendo assim, Milton Guran destaca que:

“No contexto da construção de um saber no campo das ciências sociais, para produzir sentido, ela precisa ser lida de forma específica, ou seja, ter seu conteúdo (re)descrito e (re)interpretado através do discurso textual, oral ou escrito. Isso porque, neste caso, ela não pode ficar limitada a uma dimensão sensorial de percepção nem à informação mais evidente e literal. O sentido de uma imagem para as ciências sociais depende de como seu conteúdo é percebido à luz dos pressupostos teóricos e procedimentos metodológicos que presidem a reflexão científica deste campo do conhecimento”. (Guran, 2011, p. 81)

Seguindo por esse caminho, ao se ocupar do cinema – que, como dizem os teóricos da sétima arte, nada mais é que imagem em movimento –, Ailton Krenak também coloca em evidência essa potência contida na linguagem visual quando enfatiza que:

“o cinema de índio que é mesmo a potência que uma imagem tem de nos afetar na nossa subjetividade, no nosso imaginário e de disparar desejos, de criar expectativas.

Utilizar o cinema na educação é uma possibilidade tão potente e tão pouco utilizada, tão sub-apreciada, mas que tem um sentido de ampliar as nossas possibilidades de abrir para outras visões de mundo.” (Krenak, 2021, p. 27)

Portanto, visando explorar essas outras visões de mundo que trago, nesses vídeos, os principais argumentos utilizados pelos *Mbyá-Guarani*, em que reafirmam sua identidade no processo histórico de colonização, a constante expropriação de seus territórios geográficos e culturais, resultando em como esses povos originários têm lidado com a extração da matéria-prima para a confecção de sua arte e ainda evidenciam a Caminhada Sagrada entrecruzada com as *Tavas* construídas pelos seus parentes no período reducional e que aparecem em seus sonhos a direcionar suas lutas cotidianas. Além disso, esses vídeos demonstram que há uma necessidade vital de proteção do seu *nhande rekó* (o bom modo de viver).

O *Mbyá-Guarani* cineasta e cacique da Aldeia *Koenju*, em São Miguel das Missões, Ariel Ortega destaca as razões para a realização desse Projeto de Vídeo nas Aldeias: “nós queremos saber a versão dos *Mbyá-Guarani*. A história que vale até hoje é a que os brancos escreveram. Eles dizem que nós não temos direito, que não fomos nós que construímos as ruínas” e, por essa razão foi que:

“Em 2007, começamos a fazer vídeos a favor dos *Guarani*. Antes, não eram feitos pelos *Guarani*, os vídeos eram feitos pelos brancos. Sempre quisemos mostrar a nossa *Caminhada Sagrada*, quem construiu a *Tava*, para entender por que os *Guarani* não têm mais a terra. E porque está tudo tão difícil. Durante este trabalho fomos até a Argentina para conversar com os mais velhos sobre a *Tava*, sobre as “ruínas”. Na Argentina, nós vimos que os *Guarani* precisam pagar para entrar [nas ruínas de lá], não podem transitar. Não podem vender artesanato, nem dentro, nem fora. Os guardas os expulsam de lá. Conversamos sobre isso com os mais velhos de lá.” (*Tava, a casa de Pedra*, 2012)

Ariel Ortega comenta que quando foi à Aldeia Varzinha, Caraá, no Rio Grande do Sul, achou difícil o acesso para chegar lá. O *Karái* Adolfo retruca afirmando: “é, só chega quem quer”. Essa observação se deve aos acidentes geográficos que o grupo de *Guarani* pesquisadores cineastas teve que enfrentar, reafirmando como vivem ainda hoje em pleno século XXI, em condições semelhantes ou ainda mais precarizadas que as dos séculos anteriores, uma vez que muitos deles vivem nas “brenhas” (Avé-Lallemant, 1858; cf. Baptista, 2009c), em uma situação de “invisibilidade insólita” (Catafesto de Souza, 1998) ou ainda como “fantasmas das brenhas” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009). Estas são formas comuns de serem tratados pelos não indígenas (*juruaá*), na bibliografia que deles se ocupa no Rio Grande do Sul.



Nos diálogos do Vídeo *Duas aldeias, uma caminhada* (2008), na Lomba do Pinheiro, na Aldeia *Anhetenguá*, em Porto Alegre, a capital do Rio Grande do Sul, um grupo de jovens *mbyá-guarani*, de longe, aponta em direção à aldeia e afirma que lá tem poucas roças que plantam milho, melancia e que o território tem apenas 10 hectares, que a aldeia não é grande e fica no meio dos brancos, no meio da cidade, e que vendem “bichinhos de madeira”, senão a comida não vem.

A cidade cresce cada vez mais e a aldeia está cercada pela cidade, sendo engolida por ela. Um deles mostra uma colmeia vazia (Imagem 3) e questiona: “você sabem por que elas deixaram suas casas? – porque algo estava as incomodando. Aí elas saíram de suas casas e foram para outro lugar. Elas não foram embora porque queriam ir. Os *Mbyá-Guarani* também são assim”. Outro jovem aponta para a corticeira e diz que irá até lá para pegar material para “fazer bichinho e vender um pouquinho, para fazer brinquedinho, onça grande, é para fazer essas coisas que a gente vem.” (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008)



Imagem 3 - Colmeia natural vazia. Fonte: *Duas aldeias, uma caminhada*, 2008.

No caminho de volta para a aldeia conversam: “aqui os brancos limpam tudo e estão plantando eucalipto e vão plantar ainda mais e é só para estragar a terra. Eles plantam isso porque só pensam em dinheiro. E as árvores nativas eles cortaram todas, por isso a gente quer

terra” e complementa: “nós não vamos cortar todas as árvores, só queremos plantar, e não vamos plantar eucalipto”. Começam a cortar uma árvore pequena e outro *Mbyá-Guarani* fala: “essas matas já não são mais nossas, é com essa árvore que a gente trabalha para fazer bichinho, vender e comprar comida. E agora, estamos ‘roubando madeira.’”<sup>17</sup> (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008)

O vídeo mostra várias cenas no cotidiano da aldeia, através de músicas e danças, o *Karai* ensinando aos jovens a saudação ou o agradecimento por mais um dia: “*Agyjevete!* É verdade que hoje estamos quase dominados pelos brancos; mesmo assim, não devemos esquecer a nossa cultura, mesmo assim, não podemos nos esquecer de tudo...”.

Em outro momento, Ariel fala ao *Mbyá-Guarani* Jorge Morinico: “Esse filme todos os *Guarani* vão poder ver. A gente tem que mostrar o que é mais importante”. Então Morinico devolve: “temos que mostrar para os brancos como a gente vive, mostrar a verdade. Porque nós estamos assim perto da cidade, porque não temos matas [...] para que não só os brancos falem por nós, realmente temos que mostrar.” (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008)

Na Aldeia Alvorecer, no Município de São Miguel, as cenas mostradas trazem uma panela no fogo de chão e por trás uma mulher *mbyá-guarani* faz um trançado em umas taquaras<sup>18</sup> e outra mulher pergunta: “o que vais fazer com essas taquarinhas tão curtinhas?” A outra responde: “um cesto de pão baixinho.” (Imagem 4) (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008)

Em outro recorte imagético extraído do vídeo, de longe se escuta o canto de um galo e os *Mbyá* saem de casa e vão se encontrando até chegarem a uma estrada, carregando sacolas cheias com seus trabalhos artísticos. Enquanto esperam, um *Karai* aponta em direção ao leste e diz: “é de lá que sai o sol” e que, mais adiante, ao retomar esse esquete, remete “à morada de seus deuses”. Ao chegarem no sítio arqueológico enquanto caminham, Mariano Aguirre fala: “Por aqui andaram os nossos parentes. Mas os brancos tiraram tudo da gente e se apropriaram dessas ‘ruínas’ que os nossos parentes fizeram. Agora eles não querem dar para a gente o que é nosso, eles têm ciúmes desse espaço”. De repente, chega uma estudante, querendo saber como faz para usar o arco e flecha, Mariano demonstra e a criança sai a chamar outros estudantes.

---

<sup>17</sup>“Na América Latina as diversas formas de economia extrativista de grande escala vêm sendo a maneira mais aberta de exercício da violência contra as populações indígenas, com a conivência dos Estados nacionais. Um exemplo próximo é a Mata Atlântica, território dos guaranis, que no período de um século ficou reduzida a menos de 1% de sua superfície. Esta destruição do ambiente expressa a culminância do desenvolvimento do naturalismo ocidental que viu na natureza um objeto a ser explorado para o desenvolvimento das nações. Esta resultou em uma concepção sumamente limitada da terra e dos recursos naturais como objetos mensuráveis ou quantificáveis, despojados de todo significado simbólico ou cosmológico.” (Wilde, 2015, s/p)

<sup>18</sup> Espécie de bambu encontrado no Brasil.



Então Mariano continua a sua fala: “Nossos parentes construíram isso forçados pelos brancos, os padres jesuítas. Eles forçaram os índios a trabalharem nisso”. Ao fundo, se vê as ruínas da Igreja e aos poucos vão chegando grupos de estudantes, crianças jovens, turistas e os guias de turismo turísticos. Nesse interstício, entre imagens panorâmicas do local, o sol se põe e ao fechar o horário de visitação, enquanto o grupo de *Mbyá-Guarani* guarda o material que não foi vendido naquele dia, Ariel fala: “os *Guarani* foram os protagonistas dessa história. Mas agora eles estão ali daquele jeito [e aponta para as bancas de artefatos de arte indígena<sup>19</sup>]. A morte deles só tem valor na História. [...] Essa é a nossa realidade”. Então Mariano responde: “A gente não quer isso aqui de volta, [...] se a gente tomasse isso de volta, certamente nos matavam de novo.” (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008)



Imagem 4 - Mulher mbyá-guarani produzindo a sua arte. Fonte: Vídeo *Duas aldeias, uma caminhada*.

---

<sup>19</sup> Doravante, nesta tese, compartilhamos do entendimento proposto por Joziléia Daniza Jagso Kaingang, no texto de Bruno C. Dias (2019), de que todo e qualquer trabalho manual (*mbae'apó*) é uma expressão cultural e, portanto, deve ser designado pelo termo “arte indígena”. Dito isso, daqui em diante, salvo quando em trechos extraídos de entrevistas ou citações literais, utilizaremos o termo ‘arte indígena’ ou ‘artefato de arte indígena’, preservando as falas originais e o uso dado ao cognato ‘artesanato’ por aqueles que o utilizam.

Esse conflito é retomado quando uma turista pergunta qual a origem deles, apontando para os indígenas e pedindo para tirar uma foto. E Ariel pergunta: vocês acham que os indígenas estão vendendo a sua imagem, é isso? Nesse momento entra a fala de um professor aos seus estudantes dizendo: “creio que sim, aproveitando para venderem a sua imagem”. Então Ariel retruca: “muitas pessoas vêm e fotografam os índios, até filmam e levam essas fotografias para outros lugares, para usar e ganhar dinheiro em cima desses trabalhos”. Então o professor concorda: “se é para evitar este tipo de comércio, aí sim...”. E, não se registra imagem alguma, exceto esse vídeo retratando esse momento de conflito. Esse conflito também atravessa o modo como esses retomam a sua história como mostra o seguinte diálogo:

**“Mariano:** Depois nossos parentes foram levados pelos Bandeirantes [...]. Eles nos levavam quando não nos matavam, e faziam a gente trabalhar sem comer. Se a gente adoecia, eles matavam e nem enterravam.

**Outro Mbyá fala:** Depois dos brancos, é que começamos a falar em ‘Brasil’.

**Mariano:** Nossos avós não chamavam de Paraguai, Argentina, nem de Brasil. Só se referia, à terra entre os rios. Essa era a referência. Era só assim que chamavam.

**Ariel:** Os *Guarani* não ficavam num lugar só. Eles ficavam cinco anos, depois se mudavam. Eles andavam livres. Não imaginavam que um dia os brancos acabassem com as matas. Limpavam um pouquinho para plantar, depois se mudavam.

**Mariano:** É por isso que agora nós somos vistos como nômades, mas só estamos seguindo o jeito de nossos avós. Eles somente queriam andar livremente. Viam a terra como sendo de todo o mundo.

**Ariel:** Os brancos é que dividiram em propriedade, em governos. Antes podia ficar na fronteira com a Argentina. Nós os *Mbyá* não falamos ‘essa terra é minha’. Os brancos não, cada um tem a sua propriedade.

**Patrícia:** Quando eu falei [para o turista] que eram só penas pintadas de galinha. Ele riu e falou: então não vou comprar.

**Ariel:** Porque você não perguntou, se era para sair matando passarinho só para vender? Hoje eu percebi o que acontece aqui. É chocante mesmo. Experimenta vir sem vender e ficar só observando. Aí você vai ver como o rosto dos *Mbyá* muda.

**Mariano:** A gente não só fica triste porque não vende, é porque parece que a gente depende do dinheiro deles.

**Ariel:** Como se eles não comprem, a gente morre de fome. Alguns também falam: ‘Por que vocês ficam aqui, onde mataram os seus antepassados?’” (*Duas Aldeias, uma caminhada*, 2008)

Num recorte dramático, o vídeo mostra uma mulher *mbyá*-guarani que não conseguiu vender nenhuma peça naquele dia, que vai saindo e se distanciando do Museu das Missões em direção às ruínas da Igreja, enquanto se escuta uma melodia suave de uma flauta, cai a tarde, a câmera fecha e encerra o vídeo. Essa caminhada, ao mesmo tempo que nos conduz ao horizonte, evoca a ancestralidade e a necessidade vital de manutenção do seu *nhande rekó* (o bom modo de viver):

**“Adolfo:** Daqui a pouco nossas palavras se iluminarão. Estou muito feliz por vocês terem vindo aqui. Estou realmente muito feliz. Nesta data de hoje eu queria ter menos idade. Mas estou completando 95 anos. [...]

**Ariel:** Por que nossos avós sempre caminharam? Vêm da Argentina, do Paraguai, em busca de quê? E, por que você caminha? [...]

**Adolfo:** Eu faço essa caminhada (Imagem 5) porque tento ver algum sinal, um sinal de *Nhanderu*. Quero que ele me mostre para onde ir. Eu quero ouvir as palavras dele, mas onde posso encontrar isso? [...] A história é assim: os que estavam nas “ruínas” eram nossos avós. Tinha uma de nossas rezadoras *Karaí* por lá. E quem construía as “ruínas” eram os trabalhadores *Mbyá*. Até os brancos ajudaram. Por isso dizem que foi feito por eles. Morava lá um casal de rezadores *Karaí*. Mas a *Tava* deles ficava lá no céu. E essas *Tavas* que ficam no céu nem o vento atinge.

**Ariel:** É que na história dos brancos está escrito que os padres vieram pra ensinar aos *Guarani* a crença em Jesus. Como se não soubéssemos da existência de *Nhanderu*, o nosso Deus.

**Adolfo:** Sim, eles vieram e quase nos enganaram, até hoje tentam nos enganar! Eles vieram para nos enganar mesmo, como se não soubéssemos de nada. Mas, no final, até os padres morreram. E eles não foram para a morada de *Nhanderu*.

**Ariel:** Eles vieram achando que a gente não tinha *Nhanderu*. E muitos *Mbyá-Guarani* aprenderam com os padres, sabendo que estavam sendo enganados. Eles aprenderam só pra fingir que eram aprendizes, como vocês na escola dos brancos (nesse momento Ariel fala se dirigindo aos mais jovens).” (*Tava, a casa de pedra*, 2012).

O vídeo *Desterro* começa com alguns *Guarani* saindo da aldeia. Eles vão para São Miguel vender seu trabalho de arte confeccionado naquela última temporada. Enquanto esperam o ônibus, o foco é dado à placa: *Aldeia Guarani*, e Ariel indaga: “Será que quando os brancos veem essa placa, pensam que sempre estivemos aqui neste lugar? Ou será que eles entendem que, muito antes dos avós deles chegarem, nós andávamos por este vasto território enquanto ele ainda era floresta?” (*Desterro*, 2011). No ônibus, indo no sentido aldeia ao centro da cidade de São Miguel, a câmara induz o olhar para o descampado das matas e a ocupação com plantações de soja.



Imagem 5 - Karaf Adolfo em caminhada em São Miguel das Missões. Fonte: Vherá Poty, 2006.

Ao chegarem ao sítio arqueológico, passando diante das ruínas remanescentes em direção ao alpendre do Museu das Missões, Ariel complementa o pensamento: “É que os brancos chegaram há muito tempo e esses templos, as *Tavas*, são ruínas que se confundem com a nossa história”. Enquanto cada um vai organizando o material a ser vendido em cima de um tecido, Ariel continua sua narrativa: “Hoje a gente vem até essa ruína para vender artesanato, já que não temos terra para plantar e praticamente não existem matas”. Com a chegada do *Mbyá-Guarani* Mariano ao local, Ariel Ortega fala que já filmou Mariano Aguirre várias vezes fazendo esse mesmo trajeto da aldeia ao Museu das Missões e diz o que pretende mostrar neste vídeo: “é que quase não temos terra, se nós andávamos e habitávamos esse território antes dos brancos chegarem, e já que fomos nós que construímos essa *Tava*” (Desterro, 2011). Contudo, segundo Krenak, o vídeo:

“não está interessado no valor dessa representação, vai se interessar em ser o portador de uma narrativa, de uma visão de mundo que possa potencializar e fortalecer o lugar de existência da sua comunidade, do seu coletivo e, no nosso caso, de seus povos. [Pois] [...] nós nos estabelecemos numa outra paisagem, nós nos estabelecemos numa paisagem em que os lugares onde a nossa vida se dá são

territórios. Territórios que podem ser conferidos no chão da sua geografia, da sua topografia, mas também em territórios imaginários, territórios onde as narrativas da criação do mundo, narrativas que continuam a sustentar nossa subjetividade, nossa poética sobre a existência, em diferentes contextos, na floresta, no deserto, nas montanhas, nos mares, nas ilhas, nas beiras de caminho, nas estradas.” (Krenak, 2021, p. 21)

Mas o que importa é sua ancestralidade indígena, a qual retomamos aqui a partir de outro vídeo, *Tava, a casa de pedra*, mostrando a produção do trabalho artístico dos *Mbyá*, ao mesmo tempo em que é registrado o seguinte diálogo:

**“Mariano Aguirre:** Assim... Meu avô falava sobre essas coisas, sobre a *Tava Mirim*, ele não achava que era *Tava Sagrada*.

**Patrícia Ferreira:** O meu avô de *Kunhanpiru* também fala isso. Mas o que o seu falava exatamente?

**Mariano:** Ele chamava de outro jeito. *Tava* era *Tava* mesmo, mas tinha outro nome.

**Mariano:** Isso mesmo, não é *Tava Mirim*, é *Tava* imperfeita. A *Tava Mirim* a gente não vê, porque não fica nessa terra. A *Tava Mirim* está onde ficam os raios que nós vemos. Às vezes vemos por ali, às vezes é para lá. Isso é *Tava Mirim*. É assim que eu penso. Quando chamamos as ruínas de *Tava Mirim*, não tá certo.

**Patrícia Ferreira:** Meu avô também fala assim. Não sei quem falava com ele quando escutei isso. Eles estão em algum lugar por aí.

**Mariano:** Os seres que cuidam das *Tavas* sabem como chamá-las. Os brancos chegaram em 1500, 1498, não sei. Quando chegaram, já tinha gente em todos os lugares. No Peru, na Bolívia, já tinha gente por lá. Estavam ali e faziam suas casas de pedra... Os padres faziam livros em guarani. Faziam livros como os que os padres usam ainda hoje. Fizeram isso para se passar por Jesus, para que os índios adorassem o Deus dos brancos.

**Patrícia:** Eles nos enganaram.

**Mariano:** Enganaram mesmo. Eles não eram deuses.

**Patrícia:** Os brancos?

**Mariano:** Sim, não eram filhos de Deus. Eles se chamavam de jesuítas, mas eram só brancos mesmo.

**Patrícia:** Até hoje, os parentes dos que acreditaram nos padres contam a história de um jeito diferente dos que não acreditaram. Eles dizem que a ruína é *Tava Mirim*.

**Mariano:** Tem os que acreditaram e os que fugiram para a mata. Foram muitos os que acreditaram, muitos caciques... E quando eles nos enganaram, os que acreditaram foram escravizados, mas muitos outros fugiram.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Esse diálogo é retomado quando são trazidas algumas imagens filmadas na Aldeia Cantagalo, na grande Porto Alegre, em entrevista realizada com a *Kunhã-Karaí Florentina* e o *Karaí Augusto*. Enquanto conversavam, a *Kunhã-Karaí* jogava baforadas de fumaça de seu cachimbo entre as palavras e o diálogo sobre a *Tava*:

**“Kunhã-Karaí Florentina:** Eu fui lá nas “ruínas” há muitos anos. Chegamos lá e, no dia seguinte, fomos olhar a *Tava*. Tinha poucos brancos por lá. Caminhei, fiquei observando muitas coisas.

**Karaí Augusto:** *Tava*, isso eu vou contar bem pra você. Os nossos antepassados, os *Nhanderu Mirim*, vieram do Paraguai, passando pela Argentina e pelo Brasil. Eles eram iluminados, semideuses. Eles alcançaram a *Terra Sem Males*, para isso vieram do Paraguai.

**Kunhã-Karaí Florentina:** Aqui em Porto Alegre eles esperaram que *Nhanderu* os levasse. Foi aqui que eles apanharam o transporte para a *Terra Sem Males*.

**Karaí Augusto:** Eles vieram construindo templos, *Tavas*. Eles esperaram, meditando para alcançar a *Terra Sem Males*. E continuam passando nessa terra. E continuam construindo *Tavas*.

**Kunhã-Karaí Florentina:** Deixaram para nós como símbolo. Para nós chegarmos ali, construirmos aldeia, plantarmos, mas agora os brancos estão se apossando de tudo.

**Ariel:** Os *Mbyá* acham que os jesuítas eram os *Nhanderu Mirim*? É verdade isso?

**Kunhã-Karaí Florentina:** É verdade. Eles são mesmo *Nhanderu Mirim*.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Portanto, as Ruínas de São Miguel, como podemos constatar neste estudo, concentram referências culturais controversas e sobrepostas, configurando um lugar essencialmente polissêmico. Vale salientar que, durante o período da aplicação do INRC, as Ruínas de São Miguel foram tratadas como *Tava Miri*, em uma conotação com os “princípios cosmogênicos e cosmogônicos dos *Guarani*. *Tava* é traduzida como aldeia, mas os *Mbyá* interpretam [...] com outros dois radicais; *ita* (pedra) e *ava* (homem, pessoa falante do *Nhe’e Porã*). Nesse sentido, a tradução sugerida é de “povoado ou cidade feita de pedras” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 315). Além disso, quando é tratada como *Tava Miri*, tem conotação de indestrutível, por ser morada dos deuses, ou seja, “o termo *Miri* não significa apenas o que é antigo e por isso respeitado, mas também o que é espiritualizado e que precisa ser resguardado do contágio nefasto, porque está carregado de substância divina” (idem).



A partir do exposto, o que diferencia o uso do termo *Tava* e *Tava Miri* vai depender de qual referente estamos falando, ou seja, quando se refere somente ao patrimônio material, como no caso do processo de registro feito pelo IPHAN, utilizarei o termo “*Tava*”. Contudo, se o referente for a cosmogonia e cosmologia guarani, pouco interessam as ruínas do branco, mas a sua espiritualidade e, portanto, será correto utilizar o termo “*Tava Miri*”. Por essa razão, o vídeo se intitula *Tava, a casa de pedra*, uma vez que seu foco reside em explorar a relação dialética e conflituosa entre a história dos brancos (das ruínas, e, portanto, *Tava*) e sua espiritualidade e ancestralidade lá contida (na *Tava Miri*).

Também apoio meu argumento no estudo realizado por Moraes, quando, ao se referir à noção de *Tava Miri*, destaca que lhe permitiu:

“apreender noções de espaço temporalidade dos Mbyá, as quais são fluidas e, no espaço fantástico da memória, engendram mito, história, cosmologia, religião, política, literatura e poesia. Mergulhar na economia oculta da *Tava Miri* [...], enquanto alegoria, proporcionou pensar outros níveis de sentidos para a experiência Mbyá e para além dela: na crítica ao modelo fundiário colonial e seus desdobramentos presentes, na crítica aos critérios de cientificidade históricos e suas ideologias. Uma voz que grita e que atenta para a necessidade de renovação; afinal, seus deuses estão de olho.” (Moraes, 2010, p. 192)

Com relação à invisibilidade adotada pelas instituições governamentais atreladas com a historiografia oficial, ainda é recorrente essa postura, tanto no Brasil, como em outros países, como apontado nos relatos de uma jovem *Mbyá-Guarani* na Aldeia Chapá em Misiones, na Argentina:

“Eu fui estudar na faculdade de Posadas para tentar entender como era a vida dos *Mbyá-Guarani* no passado. Eu estudei Licenciatura em História, mas descobri que a gente não estuda sobre a vida dos *Guarani*, só estudamos sobre Roma e outros povos. Só sobre essas coisas. Me assustei com isso, porque ao invés de eu aprender sobre a vida dos *Guarani*, eu aprendi a dos brancos. Quando falam dos *Guarani*, eles dizem: Isso são apenas lendas, mitos... Falam isso e não dão valor, porque não sabem a verdadeira história dos *Mbyá*.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Nesse instante, interfere o *Karáí*, afirmando que, “eles querem saber da nossa história, mas não nos deixam contar, e depois dizem que não somos *Guarani*”. Ao que Ariel rebate: “Eles dizem que não foi o nosso povo que fez as ruínas... que não foram os *Guarani*, fomos nós, era o nosso trabalho”. Ao que conclui o *Karáí*: “Éramos nós os que trabalhavam, meu jovem. Eles nos encontraram e queriam a nossa ajuda. Então construímos a *Tava*.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Em determinado momento do vídeo *Tava, a casa de pedra*, uma cena em que dois adultos guarani, Ariel Ortega e Mariano Aguirre com o neto deste, caminham no sentido de uma pedreira que hoje está localizada da Fazenda da Laje e é ponto turístico que fica a 18 quilômetros do Sítio Arqueológico. Foi essa uma das pedreiras que proporcionou a retirada das pedras para a construção da Redução de São Miguel Arcanjo, como mostra o seguinte diálogo:

**“Mariano:** Por aqui carregavam as pedras. Era daqui que eles levavam as pedras para construir a *Tava*, as ruínas. Tiraram daqui e levaram para lá. Usaram essa pedra aqui... para fazer os tijolos e mostra uma pedra pequena. Isso é o que sobrou. Daí, levaram... e construíram a *Tava*. Já levavam as pedras prontas (ele segue andando com a criança sobre as pedras picotadas). Cortaram e tiraram as pedras lá de cima. Eles trabalharam muito, mas será que foi por vontade própria?

**Ariel:** Cortaram e tiraram as pedras lá de cima. Trabalharam duro. Alguns morreram fazendo isso.

**Mariano:** Talvez tivessem vontade de trabalhar: E... talvez...o rezador *Karáí* tenha meditado para que as pedras ficassem leves. Depois de tirar as pedras, eles traziam para cá, para moldá-las. (A criança observa atentamente.)

**Ariel:** ... muitos deles talvez morassem por aqui.

**Mariano:** Muitos moravam aqui. Tinha também os que só carregavam as pedras.

**Ariel:** Outros que aguardavam...

**Mariano:** Outros já iam começando a construir... Porque eram muitos, os que tiravam, os que levavam... E lá eram muitos os que construíam<sup>20</sup>. Não era somente um (a criança escuta atentamente). É andando por esses lugares que você saberá realmente como foi. E você vai lembrar: meu avô me falou dessas histórias...” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Durante as filmagens, os *Guarani* têm o cuidado de levar os ensinamentos para as crianças ao visitarem e ficarem entre as pedras da *Tava*, dizendo a meninos e meninas que aquelas ruínas são marcas deixadas pelos antigos *Mbyá Guarani* que seguem a orientação de *Nhanderu*, como um tipo de mensagem petrificada concedida a seus descendentes, sobre a vida ser uma constante luta de desafios sucessivos. No entanto, “vale a pena lutar contra a morte e a decomposição, sabendo que é quase impossível a vitória, mas motivados pela ideia de que existe a imortalidade e a plenitude da existência aquém e além desse mundo.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 314)

---

<sup>20</sup> Segundo Jean Baptista (2009a, p. 45), o templo miguelino contou com mais de mil indígenas por cerca de dez anos de construção.



Em outro momento, Ariel e Patrícia chegam à Aldeia *Araponga* em Paraty-RJ, ao som dos instrumentos e músicas *Guarani*; em um ambiente fechado, jovens dançam em uma roda, enquanto um ancião *Karaí* orienta o grupo intermediado pelo ritual do *petyngua*<sup>21</sup> e joga a fumaça de seu cachimbo para saudar os visitantes: “Olhem para o céu e *Nhanderu* vai ver vocês dançando. *Nhanderu* você vem até a nossa aldeia, limpando os caminhos e purificando as pessoas. [...] A caminhada trouxe vocês até aqui. Esses visitantes alcançaram a nossa aldeia graças a *Nhanderu*”.

Com uma foto na mão (Imagem 6), uma mulher *mbyá* fala: “aqui tem a *Tava* de São Miguel. Quando nosso filho *Karaí* era criança ele subiu por aqui”. Mas,

“Eles achavam que não foram os *Guarani*, nem *Nhanderu Mirim* que construíram isso. Eles falam só quando os portugueses vieram é que construíram essas ruínas, e agora os *Guarani* pensam que são deles, que podem morar nelas. [...] O meu avô falou que quando os reis chegaram, mataram todos que moravam na *Tava* e se fizeram passar por *Nhanderu*. Por isso que mataram o filho de Deus aqui na frente. Agora eles lucram em cima disso. Juntam muito dinheiro. Lá mesmo, eu comprei essa aqui [referindo-se a foto que tem nas mãos] por sete reais.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Complementa a *Karaí-Mbyá*: “Não viemos até aqui só por querer. Os nossos avós já passaram por aqui. Alguma coisa nos leva até essas ruínas. [...] *Nhanderu* deixou para morarmos, onde nossos avôs e avós morreram, pois até agora, nós os netos ainda estamos vivos.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Em outro momento, na mesma aldeia em Paraty, vários jovens *Mbyá Guarani* tocam e cantam em um espaço fechado, que suponho ser a *apy*, ocorrendo o seguinte diálogo entre um casal de *Karaí*:

“**Karaí**: Depois de criar a Terra, Deus quis que fizéssemos a *Tava*. Mas os brancos que chegaram para lutar contra os *Mbyá* eram reis e nos expulsaram de nossas terras.

---

<sup>21</sup> Os *Mbyá-Guarani* costumam dialogar em volta do fogo, em meio à fumaça do *petyngua*, que recobre o grupo de aura celeste e é um momento sagrado onde as palavras agem sobre o mundo (Moraes, 2010, p. 122). Muitos de seus rituais, como é o caso do “*mborai*, [que] é um ritual em que os *Mbyá* ‘fortes’ cantam e dançam as canções que receberam nos sonhos ou que passaram para o domínio de todos os cantores. Antes de iniciar a cerimônia, algumas pessoas soltam a fumaça do cachimbo (*petyngua*) ao redor da *opy* e, no interior da mesma, sobre a cabeça de quem se encontra no local. A fumaça de tabaco espanta os espíritos malignos e prepara as pessoas para receberem, pelo topo da cabeça, a força dos seres imortais. Antes de iniciar o canto, o *Mbyá* ‘forte’ sopra fumaça sobre o seu corpo. A cerimônia começa quando o cantor está posicionado de frente para a porta, ou seja, virado para a nascente e de costas para os outros participantes. Algumas mulheres formam linhas paralelas atrás do cantor. Os outros participantes, sentados, formam um semicírculo voltado para o cantor e bebem chimarrão.” (IPHAN, 2014a, p. 50)

**Kunhã-karaí:** Eu cheguei com a minha família na *Tava* de São Miguel. Nós chegamos lá antes de muitos outros. Meu filho gostava de brincar por lá. Foi para isso que deixaram a *Tava*. Ela nos pertence, mas os brancos têm ciúmes. Sem saber que é nossa, os brancos estão se apoderando. Por isso *Nhanderu* está matando os brancos com catástrofes naturais. *Nhanderu* está fazendo isso em várias cidades. Ele só está nos poupando porque há crianças entre nós. [...] É verdade que o sol vai continuar nos iluminando. As crianças que eles adoram ainda estão aqui. Por isso o sol não parou de nos iluminar. Mas ele já falou para o seu pai que está cansado. Já disse isso duas vezes. E o pai dele disse: ‘Não meu filho, ainda há crianças que a gente enviou na terra’. Por isso o sol continua vindo. Enquanto o sol brilhar, teremos que acordar cedo, ficar feliz, sorrir e agradecer.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)



Imagem 6 - Karaí destacando em entrevista foto da Igreja em ruínas de São Miguel.

O lugar parece estar muito frio, as imagens remetem à Argentina, pelas roupas e pelos comentários no decorrer da conversa entre eles: Neste momento do vídeo fiquei bem reflexiva com as palavras do Karaí, em sua distinção sobre a *Tava Miri* e a *Tava*:

**“Karaí:** Vocês foram enviados da casa de *Nhanderu*, meu neto. São raras as pessoas que vêm da morada de *Nhanderu*. Os velhos que estão aí até hoje são enviados de lá. Vocês, os mais jovens, podem aprender com eles. Talvez seja por isso que vocês estão fazendo este filme. Porque é *Nhanderu* que nos concede a sabedoria. *Nhanderu* deu essa sabedoria para nós e para os brancos deu um conhecimento mais baixo só para enganar eles. Só assim eles pararam de matar uns aos outros e construíram essas

ruínas. Os jesuítas vieram ensinar aos *Guarani* e até os *Karai* aceitaram. Alguns vieram e construíram essas ruínas bem perto das aldeias. Eles enganavam os *Guarani* e pegavam as suas netas. Quem não se deixava ensinar, eles matavam, da mesma forma, os velhos que não prestavam para o trabalho eram mortos também. Foi assim na construção das ruínas do Paraguai, no Brasil e na Argentina. [...] realmente a *Tava Miri*, os que as construíram estariam lá até hoje e nos levariam para morar com eles. Mas quando vamos para lá, só vemos um lugar vazio. Só vemos uma grande construção de pedra [*Tava*] que recebem muitas visitas.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

A distinção trazida nesse diálogo corrobora o exposto já no início deste subitem quando apontamos a diferença no uso dos termos *Tava* e *Tava Miri*. Mas também o modo como a cosmogonia e cosmologia guarani são invisibilizadas. Ademais, quanto à invisibilidade e caminhada *Guarani*, o vídeo *Desterro* (2011) traz alguns trechos como a fala do ex-governador Olívio Dutra que enfatiza ter escutado de seu avô em sua infância relatos de deslocamentos de pequenos grupos indígenas, na região missioneira, e que o conceito era o pior possível, eram taxados de “vadios”. Da mesma forma, a entrevista com Emílio Corrêa, morador de São Miguel, que também tinha avô e sogro *Mbyá Guarani* em que mencionou continuarem circulando pela região, iam para a Argentina e voltavam para São Miguel, mas que nunca abandonaram a região das Missões. Da mesma forma, o depoimento de Inácio Kunkel, filho de colonos alemães da região missioneira, que durante anos prestou serviços de apoio à saúde aos *Mbyá-Guarani*. Em seu depoimento, registrou que, após a derrota dos *Mbyá-Guarani* na Guerra Guaranítica (1775), “nunca mais foram reconhecidos oficialmente como *povo*, inclusive a FUNAI considera os *Guarani* extintos, só porque estavam dispersos. No entanto, era comum prestarem serviços para os agricultores”. Dessa forma, conviveram com os *Mbyá-Guarani* sem saber que eram índios.

Em determinado momento da edição do vídeo *Desterro* (2011), aparecem Vicent Carelli com Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, com um vídeo de 1994 que mostra um grupo de *Mbyá-Guarani* que chega em São Miguel e acampa em uma área cedida pela prefeitura, que também afirmava estar auxiliando na alimentação. Mostra que eles fazem cestos de taquara para sobreviver com os proventos dessas vendas. Segundo o cacique, eles andam cerca de 50 km por dia para chegar até as ruínas em busca de parentes que poderiam estar morando no Brasil. Eram 27 *Mbyá-Guarani*, entre adultos e crianças, que estavam sem lugar fixo para morar. No acampamento improvisado, as crianças andam de pés descalços e mesmo com o frio usam pouca roupa.

Inácio Kunkel, o agente de saúde, afirma que: “era comum a gente atender uma aldeia em um determinado lugar e no outro dia não tinha mais ninguém”, na sequência quando iam

verificar o ocorrido: “muitas vezes havia represália por parte de moradores próximos, era o que bastava para que eles simplesmente fugissem, amedrontados”, então conclui Inácio Kunkel: “a resistência pela retirada, né?” (*Desterro*, 2011). Em sua narrativa, Ariel evoca a ideia de ancestralidade e a relação dos *Mbyá* com este território, quando destaca que:

“Nós passamos a ficar em constante deslocamento pelos poucos espaços livres nesse território. Além de invisíveis, nos tornamos estrangeiros numa terra que sempre habitamos. Nós, *Guarani*, nunca dizemos que a terra é nossa. Por isso sempre caminhávamos, e em alguns lugares ficávamos cinco, seis anos, depois íamos para outro lugar. É que o lugar deixado continua sendo uma aldeia e por isso acabamos voltando lá algum dia. Para os nossos avós, todo esse território é uma grande aldeia. Hoje temos que usar documento para atravessar uma fronteira que nós nunca aceitamos. Em nossos filmes, sempre tentamos explicar uma coisa fundamental para o povo guarani, que é a caminhada sagrada. Por que ainda estamos caminhando e por que nossos avós já caminharam.” (*Desterro*, 2011)

Sobre os deslocamentos, o *Karaí* Adolfo ressalta mais uma vez o porquê de fazer essa caminhada: “Eu tento ver alguma coisa... um sinal de *Nhanderu*. Eu quero ouvir as palavras dele”. A *Kunhã-Karaí* Florentina resume: “Foi o meu finado tio que nos trouxe para cá. Ele recebeu um sinal de *Nhanderu*, e então viemos para Guarita”. Já o *Karaí* Augusto diz: “Eu meditei para me salvar, por isso vim para cá. Eu vim para cá e perdi minha mulher, depois faleceu uma de minhas filhas; mesmo assim, eu não fui embora. Eu medito para me iluminar a achar a morada de *Nhanderu*”. Outro *Mbyá Guarani* também relata os seus deslocamentos:

“Eu vim para cá com meu tio, depois fui pra Coxilha, depois fui para o Arroio do Conde, dali os policiais me expulsaram, e eu fui preso, por isso não ficamos lá, fomos para Passo da Estância. A gente ficou na beira da estrada. Ficamos assim, por muito tempo, acampados. A gente ficou lá por cinco anos.” (*Desterro*, 2011)

A esse deslocamento ou trânsito remete a Imagem 7, que mostra a arte indígena no acampamento com crianças, enquanto Ariel inicia sua narração dizendo: “a imagem dos *Guarani* na beira da estrada [é o] que se tornou uma coisa comum. Crianças atropeladas, fome... Foi por isso que começamos a lutar por demarcação das terras que habitamos no passado [remetendo a sua ancestralidade e território]” (*Desterro*, 2011). As imagens da reportagem que Ariel agregou ao seu vídeo são de 1995. A jovem repórter inicia dizendo: “Terra de índios e índios sem-terra”; enquanto mostra imagens de mulheres *Mbyá-Guarani* sentadas ao chão da capital, Porto Alegre, com os seus filhos ao colo, a repórter enfatiza: “As montanhas aqui são de concreto, enquanto elas pedem esmolas”, enquanto aparecem imagens com homens,

mulheres e crianças *Mbyá-Guarani* em “acampamentos miseráveis em que habitam lugares emprestados enquanto esperam a demarcação de suas próprias terras.” (Desterro, 2011)



Imagem 7 - Crianças mbyá-guarani em acostamento da estrada. Fonte: Vídeo Desterro, 2011.

Em outra reportagem de 1998, os *Mbyá-Guarani* em reunião com políticos e representantes do governo, em conjunto com antropólogos parceiros, e nas palavras da repórter: “**É uma luta já bem antiga no Brasil**, terras para os povos indígenas”. Enfatiza também que, embora a Constituição Brasileira preveja “os seus direitos a terras demarcadas e regularizadas, no entanto, a lei dificilmente é aplicada”. O Seminário que estava ocorrendo em Porto Alegre reunia um dos grupos indígenas *Guarani*, os *Mbyás*. Então o cacique José Cirilo Morinico afirma que os *Mbyá-Guarani* buscam “uma solução de uma terra para morar, para manter os seus filhos”. A repórter informa ainda, que naquela ocasião eram “966 *Mbyá-Guarani* espalhados pelo Estado e que eles ocupam 31 áreas, no entanto, apenas duas foram demarcadas pela FUNAI.” (Desterro, 2011 – grifos meus)

Tendo em conta esses dois relatos, Ariel traz algumas imagens de Patrícia Ferreira e Mariano Aguirre, caminhando em uma área de terra enquanto historiciza dizendo que: “um grupo de *Mbyá-Guarani* passou a procurar as áreas boas para fazer aldeias no Estado” de modo que, com o tempo, [nós, os *Mbyá*] começamos a ocupar alguns espaços com a intenção de



reivindicá-los como nossos”. Nesse momento surge Mariano, relatando como eles chegaram a São Miguel:

“Chegamos aqui em 20 de novembro de 1999. Eu acho que foi em 2001 que a gente se mudou pra *Koenju*, uma das áreas que reivindicamos [...], perto das ruínas de São Miguel. E assim começamos a ocupar esse espaço, de onde saímos séculos atrás, já que não podemos caminhar livremente por todo o território, assim podemos pelo menos, transitar entre essas aldeias demarcadas.” (Desterro, 2011)

Por fim, o vídeo encerra este bloco com as palavras daquele *Mbyá-Guarani* que teve a sua caminhada resultante em prisão e depois viveu em acampamentos na beira de estradas:

“Nós temos esse trabalho com a demarcação da terra. A razão para eu estar nessa comissão foi ter passado por essa caminhada, isso me tocou muito. Por ter estado na beira da estrada, passando frio, fome... O trabalho está indo bem. É por isso que os brancos nem querem saber. Eles veem a nossa situação precária, mas fingem não enxergar.” (Desterro, 2011)

“Sepé Tiaraju morreu”, disse um dos *Karai* olhando para uma colina (Imagem 8), onde está a cruz que marca o lugar em que *Sepé* morreu, enquanto de modo enfático diz: “Os brancos não podem mais nos tratar assim no futuro. [...] Hoje *Nhanderu* está nos vendo aqui, onde os nossos morreram. [...] E onde também Sepé sentenciou ao ter uma espada cravada em seu peito antes de morrer: **‘Essa terra tem dono!’**” (Desterro, 2011 – grifos meus)



Imagem 8 - Movimento de resistência dos *Mbyá-Guarani* onde Sepé Tiaraju morreu. Fonte: Desterro, 2011.

No contexto brasileiro atual, é muito difundido que os indígenas fizeram parte do passado colonial e, no Rio Grande do Sul, essa afirmação é sustentada pela suposta predominância europeia em seu processo de colonização (Zarth, 2002). No entanto, pesquisas confirmam a existência, o crescimento e a continuidade de diversas comunidades e de diferentes etnias espalhadas em todo território, que resistem e demonstram capacidade de protagonismo com o seu destino histórico como coletividade autônoma (Catafesto de Souza & Morinico, 2009; Moraes, 2010). Ou seja, após a Guerra Guaranítica (1954-1956) e a expulsão dos jesuítas da América (1767), ocorreu no imaginário o desaparecimento dos povoados e das estruturas missionais. No entanto, lá permaneceram e coabitaram populações e ruínas “decrépitadas, vazias e esquecidas.” (Baptista, 2009c, p. 18)

Contudo, o descaso do Estado brasileiro acentua “o processo de degradação dos recursos naturais não-renováveis de que depende seu sustento (material e simbólico). A biodiversidade continua sendo depauperada” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 302), aumentando o sofrimento das comunidades originárias. Apesar da constante transformação ocorrida nos remanescentes arquitetônicos, nos bens que existiam no período reducional, no entanto, muitos aspectos das culturas indígenas perduram, ao avaliarmos o território na perspectiva enfatizada por Eliane Potiguara:

“Desde o passado até os dias atuais, têm sido as linhas mestras de determinação para a sustentação de um povo. Quando dizemos ‘território’, não estamos simplificando o termo para algo simples e final; estamos expandindo o termo para algo mais digno no que se refere aos direitos dos povos indígenas<sup>22</sup>. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade.” (Potiguara, 2019, p. 119)

A importância da ancestralidade referendada por Eliane Potiguara se dá pelo fato do vasto conhecimento que é repassado a cada pessoa, seja indígena, negra ou branca. Isto porque, “o nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços de tradições jamais alcançados” (Potiguara, 2019, p. 90). E, nesse sentido, Ailton Krenak enfatiza que:

“A gente [os indígenas] tinha uma longa trajetória de luta pela terra, nós tínhamos

---

<sup>22</sup> Com relação a territorialidade jurídica do território, Eliane Potiguara traz os dados de que “menos de 50% das terras guarani estão demarcadas e asseguradas juridicamente e muitas delas estão ameaçadas pela sobreposição de Unidade de Conservação Ambiental em seu território, projetos governamentais planejados sem passar pela consulta dos Guarani.” (Potiguara, 2019, p. 133)

feito uma grande campanha pela Demarcação Já, a demarcação das terras, num contexto brasileiro de retrocesso de terras muito grande, de negar o direito dos povos indígenas, o reconhecimento de seus territórios e o recrudescimento da violência do Estado e das oligarquias contra os povos nativos.” (Krenak, 2021, p. 24)

A história dos povos indígenas foi marcada por inúmeros casos de repressão, violência, desrespeito, tanto a sua integridade física como a seu patrimônio cultural. Até a época contemporânea, os contatos estipulados com os *Guarani* foram determinados por projetos de acultramento “civilizacional”, como foi com algumas ações religiosas que atendiam finalidades “progressistas” de órgãos republicanos, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), os quais coibiram o direito de falar a sua língua, de desenvolver seus costumes, praticar as suas técnicas, em suma, um total desrespeito à cultura desse povo. Pois, como afirma Gerson Galo Ledezma Meneses:

“O papel do colonizador é trabalhar para descivilizar o colonizado, pensamos que se refere à forma como a colonização trabalhou para desumanizar [...] tirar a relação que o colonizado tem com a natureza e implantar um ser desprovido de sentimentos, de ancestralidade, de solidariedade com o próximo, tal como o SER do homem branco euro centrado. Papel do colonizador que objetiva ‘embrutecê-lo no sentido literal da palavra, para degradá-lo, para despertar seus recônditos instintos em prol da cobiça, da violência. Do ódio racial, do relativismo moral’ (CESÁIRE, 2010, p. 19). Daí a importância da retomada do SER dos ex-colonizados, da sua ancestralidade, da sua animalidade; a decolonização é importante para jogar fora tudo o que o conquistador e colonizador herdou nas suas antigas colônias: o ódio, a cobiça, a ânsia do lucro, a inveja, [...], a falta de solidariedade com o próximo, o racismo, a LGBTfobia, o sexismo, o machismo etc.” (Meneses, 2020, p. 1 e 61-62)

Todavia, até a promulgação da Constituição Federal de 1988 (Anexo 4), os direitos indígenas eram norteados pelo dispositivo da tutela subordinados pelos órgãos indigenistas oficiais, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dessa forma, anteriormente à “Constituição Cidadã”, os povos indígenas viviam em confinamentos compulsórios em pequenas áreas reservadas em uma condição de capacidade relativa, sem exercer seus direitos de cidadania que lhes eram impostos. Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 foi um marco decisivo para o reconhecimento dos povos indígenas no Brasil. É o caso da reflexão de Ailton Krenak (2021, p. 22) diante das reivindicações personificadas na Constituinte, como a elaboração do Artigo 216 da Constituição que passa a tratar o patrimônio cultural a “partir da identidade, da memória e da ação dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira”, comentando que a mente humana contemporânea foi “sofisticada”. Isto porque: “lei, norma jurídica, é uma coisa dura; norma



jurídica não é poesia. É muito difícil você ver poesia em norma jurídica”. Para este pensador indígena:

“Quando nós conseguimos botar essa expressão no estamento jurídico do Brasil, nas leis do Brasil, e conseguimos que alguém entenda isso, seja um gestor, um ministro, um burocrata, um aplicador de leis, ora, quando você consegue fazer outra coisa que é percebida pelos outros, reconhecida pelos outros com esse sentimento tão criativo, você, de verdade, move a pedra, faz a novidade. Então eu sinto que na prática a vida das pessoas, de dezenas, centenas de famílias, de comunidades inteiras ganhou mais luz, ganhou um raio de sol, ganhou um sentido na vida das pessoas.” (Krenak, 2021, p. 23)

No entanto, conforme Alberto Acosta, ainda que ocorram “múltiplas reticências e ignorância, os direitos conquistados pelos grupos tradicionalmente marginalizados estão cada vez mais permeando a sociedade. Gradualmente, os direitos estão provocando uma maior consciência social, uma consciência que muitas vezes é mais eficaz do que simples mudanças institucionais” (Acosta, 2022, s/p). Porém, acrescenta Eliane Potiguara que, ainda hoje, no Brasil, essa tutela “lamentavelmente” existe em:

“instituições, às vezes da direita, às vezes da esquerda, às vezes paternalizada pela Igreja, às vezes pelas universidades. Isso teve origem na colonização portuguesa, quando foi criado o cargo de Diretor dos índios. Essa criação foi feita ‘*devido à brutalidade natural e manifesta ignorância do índio*’ por Francisco Xavier, irmão do Marquês de Pombal, que expulsou os jesuítas do Brasil. Esse marco oficial deu-se em 1759, por considerarem *os povos indígenas arredios, violentos*. Antes, foi institucionalizado o cargo de ‘capitão dos índios’. De lá para cá, centenas de órgãos dirigiram os povos indígenas, mas isso não se deu com os povos negros ‘domesticados’ que chegaram da África para o processo de escravidão. Como um marco absurdo, os antigos presidentes da Funai eram militares. Outro agravante refere-se às lideranças ‘pensadas’ pelo poder local (empresários, latifundiários, políticos, instituições locais de direita ou de esquerda) contra as lideranças originais, os pajés. São famílias pobres de um lado e famílias que detêm algum capital financeiro do outro.” (Potiguara, 2019, p. 100-101; grifos da autora)

A demarcação do perímetro urbano do Parque Arqueológico de São Miguel e seus remanescentes, realizada pelo IPHAN, não fez menção do “regime de propriedade privada da terra” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 308), nem avaliou o grande confisco histórico do território guarani que ocorreu na região, realizado pelos portugueses – sesmeiros privados, “que se tornaram os ancestrais dos primeiros fazendeiros locais” (idem, p. 308) Com isso:

“Este sistema de uso privado da terra impôs-se enquanto direito adquirido por guerra de conquista (contra os infiéis e contra os guaranis missioneiros, considerados então

‘vassalos’ do rei de Espanha) A propriedade da terra foi retirada dos coletivos indígenas e sua apropriação provada foi justificada pelos regramentos advindos do direito positivo que se tornou oficial no Brasil. Em consonância a isso, também foi endossada a perspectiva historiográfica oficial, que divulgava a versão de extinção formal dos povos guaranis depois da expulsão dos jesuítas, como se as terras tivessem sido abandonadas porque os índios fugiram, morreram ou se miscigenaram na massa de camponeses sem-terra da região das Missões e de outros locais do Rio Grande do Sul.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 308)

Desde os anos de 1970, famílias *mbyá*-guarani “ressurgem das cinzas” e se tornam mais visíveis aos não indígenas moradores e visitantes do sítio arqueológico, ocasionando manifestações discordantes, que propiciaram ameaças de violência física ou de intimidação, tendo inclusive ocorrido intervenção tutelar que os removeu arbitrariamente para o interior de terras indígenas mais ao norte no Estado.

Por essas razões, os autores justificam o pleito do reconhecimento das “ruínas” de São Miguel como um referencial cultural de seu povo pelo Estado brasileiro e usam como argumento a “retratação oficial e a adoção de medidas compensatórias impondo a ultrapassar as discrepâncias realizadas no processo histórico”, entre o tratamento dado à proteção ao Patrimônio Cultural Brasileiro e da Humanidade, comparado a forma do “tratamento dado aos direitos indígenas originários” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 309). Dizem, ademais, que, na perspectiva dos *Mbyá*, o cuidado exacerbado “com o patrimônio material é demonstração de falta de entendimento do *jurua* sobre o valor da cultura guarani.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 322)

As narrativas dos *Mbyá-Guarani* sobre as “ruínas” de São Miguel são diversas e às vezes até divergentes. No entanto, em alguns momentos do vídeo, evidenciam ser um local sagrado onde viveram seus antepassados que, devido à intensa presença dos *jurua* (os não indígenas), passa por um processo constante de arruinamento que culmina na diminuição das qualidades capazes de os transportarem à transcendência da condição humana. Isto porque os *jurua* não vivem o bom modo de ser dos *Mbyá* e cotidianamente põem em risco os seus modos ancestrais de viver, como é o caso da expropriação de suas matas nativas, e, por essa razão, sofrem constantes conflitos diante do acesso limitado da terra.

Esse modo de ser e estar no mundo é uma característica dos povos nativos, quilombolas, ribeirinhos, povos indígenas, entre outros, que entendem “o território enquanto lugar de vida, de gerar, gestar, parir, crescer, florescer e reiniciar continuamente o ciclo da vida, que nada mais é que uma comunhão entre os que vivem, humanos e não-humanos, no mesmo ambiente” (Dias, 2019, s/p). A pesquisadora *kaingang* Joziléia Daniza Jagso realça a concepção

do Bem Viver defendida por Alberto Acosta (2016), utilizando o argumento “da tradição indígena andina e brasileira: *sumak kawsay*, na língua *quéchua*; *suma qamaña*, na língua *aymara*; *Teko Porã* em *Guarani*; e *Nhanderekó*, do *Guarani Mbya*” (Dias, 2019). Ou ainda, o Bem Viver nas palavras de Ailton Krenak:

“Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres é que constituem uma cosmovisão.” (Krenak, 2020, p. 6)

Em síntese, no século XXI, as “ruínas” de São Miguel tiveram o reconhecimento na esfera imaterial pelo Estado Brasileiro, como *Tava*, no Livro de Registro de Lugares para o Povo Guarani, por se tratar de lugar onde viveram seus antepassados responsáveis pelas construções das edificações de pedras nas quais deixaram suas marcas, ou melhor, parte de suas corporalidades, onde são lembradas as “belas palavras” do demiurgo, que são elaborações metafóricas pautadas nos sonhos que são evocados pelos mais velhos a cada amanhecer; e onde é possível vivenciar o bom modo de ser dos *Mbyá-Guarani*: através de “uma consistente estruturação mítico-histórica em que o pensamento guarani articula conhecimento empírico, moldado pela práxis social cotidiana, e concepção cosmológica.” (Pereira, 2009, p. 240)

“A comunicação com os seres imortais se dá através dessas ‘belas palavras’, durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Pelas manhãs, quando o ser *Kuaray* surge, acontece um desses ritos, no qual os *Mbyá* cantam em louvor dos *Nhande Ru*, isto é, do conjunto de todas as entidades sobrenaturais, e da possibilidade de se reerguer toda manhã. Durante as noites, também acontecem rituais, através dos quais os *Mbyá* buscam o fortalecimento espiritual. Por isso, as ‘belas palavras’ não são utilizadas no cotidiano, pois são elaborações metafóricas. Os imortais falam e as palavras penetram na alma do *Karai* pelo topo da cabeça.” (IPHAN, 2014a, p. 31)

A concepção cosmológica do amanhecer em uma aldeia guarani (Imagem 9) é o tempo para pensar: “é o espaço da política, da narração, da escuta, da reflexão e da construção de consensos”, como afirma Eduardo Moraes (2010, p. 108), e, como diz Ailton Krenak: “o sonho é também uma instituição”, uma vez que:

“Sempre fomos capazes de observar uma diferença entre a experiência desperta e o mundo dos sonhos, então decerto conseguimos trazer para a vigília histórias desse outro mundo. O tipo de sonho a que eu me refiro é uma instituição. Uma instituição que admite sonhadores. Onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos para dar conta de si e do seu entorno. [...] Essa instituição

também se comunica com esferas mais domésticas. Sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta sonho em uma praça, mas para as pessoas com quem tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia.” (Krenak, 2020, p. 34 e 38)



Imagem 9 - Amanhecer em aldeia guarani. Fonte: Vherá Poty, 2015.

As “ruínas” de São Miguel são, portanto, para os *Mbyá-Guarani* um valor simbólico que traz consigo acidentes geográficos como rios e montanhas, “porque, para os *Mbyá*, as ‘ruínas’ são memórias materializadas, monumentos que contam a história dos *Guarani*” (Gondim, 2015, p. 36), por conter os corpos que executaram aquela obra e a luta daquele período que culminou na Guerra Guaranítica e a derrocada de um período histórico. Dessa forma, segue, em sua cosmovisão, como símbolo da eternidade. Nesse sentido, a *Tava* vai além de um sustentáculo de “luta por território na região missioneira”, sendo compreendida “como parte de sua territorialidade ancestral.” (Moraes, 2010, p. 189)

## 1.1 As ruínas na perspectiva dos não indígenas

Se até aqui me ocupei do modo como os *Mbyá Guarani* percebem as “ruínas” de São Miguel Arcanjo, daqui para diante, apresentarei o modo como os não indígenas as percebem, o que, na longa duração, contribuiu muitas vezes para o silenciamento do discurso nativo e do protagonismo indígena.

A antiga Igreja de São Miguel das Missões é um patrimônio em ruínas que carrega em si a contradição: destruição e preservação. Ao olhar o que restou, “pela ausência, pode-se imaginar e interpretar” (Pontes, 2010, p. 46), seus fragmentos despertam a poética e exaltam os sentidos daquilo que um dia já foi e sua representação no presente, ao que Walter Benjamin (2016) chama de “alegoria”, pela representação de sua incompletude. Serão as suas evidências imaginativas que a tornam “bela<sup>23</sup> e fascinante” (Pontes, 2010, p. 46). Além disso, a durabilidade da beleza por si só é “um objeto do saber” (Pontes, 2010, p. 46), ou seja, algo que seja belo carrega em seu interior potencial para que seja descoberto, decifrado, revelado (Benjamin, 2016). A historiadora Sandra Pesavento complementa:

“A ruína opera como uma cidade fantasma, abandonada, que guarda a marca daqueles que habitaram um dia. A lacuna, o vazio, o silêncio são completados pelo pensamento, pois os fragmentos do passado retêm o tempo e contam histórias. Ativa-se da memória do que se sabe, do que se leu, do que se ouviu contar. É, pois, neste sentido, imagem que se desdobra em outras, apontando para um referente que se situa em outro tempo.” (Pesavento, 2007, p. 63)

Assim, as ruínas não são apenas patrimônios que definharam com o tempo, mas um recurso “de se obter conhecimento de um passado que se intenta examinar ou mesmo rememorar” (Pontes, 2010, p. 46). O alegórico é o atual, o “agora”, que tem como tarefa dar “significado ao fragmento morto, preenchendo-o, salvando-o” (Oliveira, 2012, p. 5). Para Walter Benjamin, “as alegorias são, no reino dos pensamentos, o que as ruínas são no reino das coisas” (Benjamin, 2016, p. 189), enquanto para Sandra Pesavento (2007) a ruína se realiza como catástrofe. Cybelle Salvador Miranda aponta que:

“A lógica do valor de troca das mercadorias norteia as concepções de Benjamin, influenciando na tese das fantasmagorias, quando o cidadão busca no passado a pré-

---

<sup>23</sup> A durabilidade da beleza está na alegoria da obra, que a transforma em objeto de saber. A alegoria da obra barroca tem uma tendência para o vivo, embora carregue a “máscara do morto”. A mortificação da obra é premissa para o “despertar de sua beleza adormecida, de seus estilhaços carregados de história”. Uma vez estabelecida como ruína, “a obra pode renascer” de forma alegórica. (Oliveira, 2012, p. 5)

história da sociedade sem classes. Fantasmagorias são evocações do passado, retomadas em acontecimentos do presente como mito. Os mitos da Modernidade aparecem nas cidades, palco das massas e da mercadoria. O edifício representa a ambiguidade do passado que convive com o presente: o novo subjaz o antigo, envelhecendo a cada ciclo da novidade, portanto o novo é o sempre igual e o eterno retorno de modelos do passado”. (Miranda, 2016, p. 415)

Na leitura de Cybelle Salvador Miranda, o que importa para Walter Benjamin “é a história da Modernidade, e não a historiografia de seus acontecimentos que, ignorando a constante metamorfose do passado à luz do presente” (Miranda, 2016, p. 415). Isto porque, na sociedade moderna, o desejo de apresentar o novo que logo se transforma e vira antiguidade em uma direção “unidirecional”, ou seja, a busca do novo com sensação de moderno é uma tentativa de futuro tão fantasiosa, da mesma forma que o seu retorno. Dessa forma, os objetos do passado devem ser lidos conforme o entendimento do presente, embora devam ser levados em consideração o histórico do passado em que se encontravam, porém, com a recondução na perspectiva da atualidade. Da mesma maneira, é função do historiador crítico reproduzir o clamor dos subalternizados do passado.

Diante do exposto, pode-se inferir que os bens patrimoniais carregam o desafio em suas definições e redefinições de levar em conta sua relação com a sociedade. Assim, as ruínas são pensadas “como criação de sentidos diversos nas quais se inscrevem os posicionamentos da sociedade contemporânea perante o passado.” (Miranda, 2016, p. 423)

As ruínas como paisagem são resultantes de uma nova forma de olhar o mundo, pela contemplação, pela compreensão da estética, “que produz ora o belo, ora o sublime” e que certamente constitui uma imagem que sobrou, pois “ruína é sempre materialidade desgastada, traço, rastro, pedaço de um todo que não mais existe na sua integridade”, ou seja, “pedras ao solo, muros semiderrubados, vegetação invadindo o material construído [...] colunas tombadas, arcos erguidos”, que, mesmo destruídos pelo tempo, produzem “uma sensação de beleza e perturba os sentidos.” (Pesavento, 2009, p. 12)

As ruínas podem ser vistas como materialidades remanescentes do passado, tratadas como “documentos”, “provas” ou “sintomas” do que um dia, em outros tempos aconteceu. É da existência de tais objetividades e da construção de seus pressupostos que surgem as narrativas. A ruína é “rastros” que descreve o traço que sobreviveu de uma outra temporalidade, como ação do ser humano de um outro tempo e que traz consigo a marca de algo que foi e que hoje serve ao historiador e historiadora como ‘fonte’ que porta dados relativos a outro tempo. (Pesavento, 2007)

Como “rastros”, “restos” ou “cacos”, as ruínas têm a capacidade na perspectiva metonímica de “pela parte que se expõe, permitir ver ou imaginar o todo do que foi um dia”, e é esta materialidade que restou, desgastada e destruída, que provoca e “potencializa a imaginação e desperta a sensibilidade, estimulando a evocação. Ruínas fazem pensar, fazem esquecer a realidade e possibilitam evasão. Proporcionam uma viagem tanto no tempo e no espaço quanto no interior do indivíduo”, proporcionando “reflexões íntimas sobre o sentido da existência.” (Pesavento, 2007, p. 52)

Ruína é lugar que representa o conceito de paisagem, por ter sido um ambiente criado “pelo gosto e o sentimento que permite sonhar outras realidades além do que é visto, [...] carrega consigo valores que comportam passado, presente, futuro, todas as operações imaginárias de sentido que dão a ver e dão a ler um outro tempo” (Pesavento, 2009, p. 13). O passado, sendo retrospectiva, ativa a imaginação que enxerga batalhas, a presença de indígenas, religiosos e militares. O presente apresenta os efeitos do tempo que interagem com a memória que cada um transporta consigo, do que foi transcorrido, o que permite “transformar a imagem visual em imagem mental”, de modo que o futuro, através da ruína, pode ser sonhado e pode transferir “o pensamento para outra dimensão temporal” (Pesavento, 2009, p. 14). Dessa maneira, as ruínas no presente podem evocar o passado, perceber outros tempos, os que já foram e os que estarão por vir.

“As ruínas adquirem autoridade ao sintonizarem-se com a paisagem, e sugerem equilíbrio e sabedoria ao suscitar reflexões sobre a herança do homem acumulada na Terra em contraste com a vicissitude brutal do tempo; ‘a ruína é o sinal tangível de uma sua presença [do homem] paradoxalmente não transitória, tão remota no passado quanto, como se pode deduzir, no futuro’.” (Ferreira, 2015, p. 81)

Sandra Pesavento, ao trazer a ideia de “paisagem de memória” a partir dos escritos de Diderot, evoca a presença da morte e a ideia de renovação pelo restauro, de modo que essa paisagem evocada traz consigo o visível e o subjetivo, os quais, trabalharam juntos na composição de um novo lugar que se materializa nas ações preservacionistas do patrimônio cultural missioneiro como apontado por Marchi e Ferreira (2015).

O caráter evocativo das ruínas em relação ao passado e o que foi realizado de conservação para sua permanência no presente para posterior discussão sobre “as políticas institucionais em termos de restauração, da criação de museus, do patrimônio arqueológico e da aquisição de acervo” (Ferreira, 2015, p. 80) contribui para aquilo que Maria De Simone Ferreira aponta como dois únicos “museus-ruínas” no conjunto de museus regionais vinculados

ao IPHAN<sup>24</sup>, o Museu das Missões e o Museu de Arqueologia de Itaipu:

“De vinte e oito ruínas tombadas pelo IPHAN ao longo de oito décadas, duas delas, aqui analisadas, tornaram-se museus da União. A confluência de entendimento sobre a forma de conservar os remanescentes arquitetônicos do prédio tombado, enxergando suas ruínas como gatilho para se pensar sobre a memória de realidades passadas, a perspectiva expandida para o território do museu como parte integrante de seu acervo e, ainda, a constituição de um acervo oriundo dos *herdeiros* do patrimônio local e amealhado graças à autoridade de agentes do SPHAN compreendem pontos de contato entre a experiência do Museu das Missões e do Museu de Arqueologia de Itaipu.” (Ferreira, 2015, p. 101)

Lucio Costa, em seu relatório de inspeção das ruínas das reduções, recomendou não reconstruir as ruínas, mas somente consolidar e conservar aquilo que lá havia, como é o caso, por exemplo, da proposição de construir com material missioneiro um museu para abrigar as esculturas encontradas dispersas na região dos Sete Povos. (Bauer, 2006; Ferreira, 2015)

Desse momento em diante, as ruínas da catedral de São Miguel tiveram vários instrumentos de proteção e salvaguarda, referentes às diversas representações do patrimônio, tornaram-se o primeiro patrimônio cultural brasileiro no sul do Brasil, que além de ser reconhecido como lugar histórico pelo Estado do Rio Grande do Sul, também foi reconhecido como monumento nacional, tombado inicialmente pelo SPHAN, no Livro de Belas Artes e posteriormente no Livro Histórico, e também reconhecido como monumento internacional na qualidade de Patrimônio Cultural da Humanidade, pela Unesco.

Do exposto até aqui, depreende-se que o modo como os não indígenas percebem as ruínas de São Miguel das Missões é bem diverso do modo como os *Mbyá-Guarani* a elas se referem em suas falas, como vimos anteriormente. Em função disso, importa agora retomar aspectos da dimensão histórica com vistas à melhor compreensão do modo como essa construção feita pelos não indígenas tornou-se dominante no âmbito da história sobre as Missões e o domínio ibérico na América do Sul, orientando, ao longo de décadas, as políticas no campo dos museus e do patrimônio na perspectiva do paradigma jesuítico.

### **1.3 As “ruínas” das Missões e a construção de um paradigma jesuítico**

O que sustenta o paradigma jesuítico na Região Platina é um discurso, mais que uma

---

<sup>24</sup> Com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), autarquia do Ministério da Cultura, através da Lei n.º 11.906, de 20 de janeiro de 2009, os museus antes vinculados ao Departamento de Museus e Centros Culturais do IPHAN foram automaticamente transferidos para o novo órgão.



história. Isto se deu por uma construção realizada pela própria Companhia de Jesus, que deixou escritos suas narrativas e seus discursos como um fio condutor de uma história que, ainda hoje, garante, alimenta e pereniza a memória. Essa produção de textos se deu no formato de cartas, informes, atas, diários, livros, dicionários, vocabulários, etc. aos quais, nos dias de hoje, se agregam outros documentos que estão em arquivos, bibliotecas ou em mãos de particulares, que estimulam muitas pesquisas e publicações. Segundo Artur Barcelos, essas narrativas sobre as missões entre os *Guarani* se deram:

“entre agentes sociais das mais diferentes matrizes, oficiais ou não, manteve-se uma imagem idealizada. Em parte, por concordar-se com ela, sobretudo no caso dos escritores diletantes ou autodidatas. E em parte por ela ser eficaz como suporte a políticas de promoção, valorização e conservação de elementos materiais, como é o caso dos sítios históricos diretamente relacionados a presença jesuítica.” (Barcelos, 2016, p. 227)

Não é intenção desta tese aprofundar a história colonial. No entanto, faz-se necessário retomar alguns fatos que permitam uma visão dos processos históricos que foram relevantes para a fundamentação dos discursos que certificaram os processos patrimoniais e museológicos em São Miguel das Missões. Nesse sentido, abordo neste item algumas imagens que, na longa duração, tornaram-se recorrentes para se referir às reduções guaraníticas, doravante denominadas como “reduções”, privilegiando a colonialidade jesuítica instalada, as quais serviram como o pano de fundo que culminou na Guerra Guaranítica. Após trazer à baila a Guerra Guaranítica, me ocuparei em seguida dos acontecimentos que a sucederam no decorrer do século XIX, também denominado de período da recolonização, quando há a reocupação da Região das Missões por imigrantes oriundos de outros países e regiões do Estado que motivaram um “retorno às Missões, ou seja, quando elas voltam a ser habitadas simbolicamente, através do patrimônio.” (Marchi, 2018, p. 42)

A região sul da América do Sul pertencia à Espanha e seu processo de colonização começou mais de cem anos após o início do processo no restante do Brasil. O Tratado de Tordesilhas (1494) (Imagem 10), assinado pelo Reino de Portugal e a Coroa de Castela, dividiu “as terras descobertas e por descobrir” fora da Europa em duas partes: a situada a leste, cujos territórios “descobertos” e povoados seriam de Portugal, e a outra metade, a oeste dessa linha de fronteira criada com o tratado, estaria designada para o povoamento e colonização feita pela Espanha, como era o caso dos territórios do Rio Grande do Sul. Essa região era densamente povoada pelos povos originários de etnias *Guarani*, *Charrua*, *Kaingang*, *Jê*, *Minuano* e *Yaró*,

“dando origem a um excêntrico projeto que previa a união de religiosos ocidentais e ameríndios. Daquele ponto em diante, os padres se embrenharam em um conjunto de estratégias em prol da expansão do cristianismo” (Baptista, 2009a, p. 11-12). Inicialmente vale observar, “o que era para ser uma divisão estanque do mundo, conforme as estratégias iniciais dos jesuítas, acabou por se tornar um dos tantos caminhos para geração de novas possibilidades em mãos indígenas”.



Imagem 10 - Tratado de Tordesilhas. Fonte: Albuquerque (1991).

Assim se passaram cento e cinquenta anos na região que hoje compreende áreas do Paraguai, Uruguai, Brasil e Argentina, onde, no princípio do século XVII, padres da Companhia de Jesus, ordem religiosa de inspiração militar, colocaram em execução a construção de verdadeiras cidades feitas com mão de obra indígena, que somaram, em alguns momentos, mais de 30 reduções<sup>25</sup>, atingindo 141.182 pessoas em 1743, e teve duração de 150 anos. Esta relativa

<sup>25</sup> Mario Moutinho & Judite Primo enfatizam que “a relação colonial teve ao longo dos séculos diferentes paradigmas, desde questionar-se sobre a existência de alma nos povos originários da América do Sul versus nas pessoas escravizadas levadas de África, para trabalho forçado nas fazendas e minas de nobrezas expatriadas, colonos e jesuítas” (Moutinho & Primo, 2021, p. 91). Estas reflexões podem ser aplicadas ao contexto das Missões: “as Reduções foram fundadas pelos padres jesuítas com jurisdição em territórios que hoje pertencem ao Paraguai,

durabilidade do projeto reducional talvez decorra da preocupação dos padres jesuítas em catequizar na língua guarani; embora não tenha sido utilizado um dialeto guarani, findou gerando um dialeto próprio das reduções, que ficou conhecido por “guarani-jesuítico.” (Meliá, 1992, p. 79)

Tau Golin destaca que, na época da Guerra Guaranítica (1754-1756), viviam na redução de São Miguel 1.368 famílias que correspondiam a 6.888 almas<sup>26</sup>, como eram chamados pelos preceitos cristãos que os jesuítas atribuíam aos membros congregados que já haviam sido incorporados às atividades religiosas desempenhadas nas reduções (Kern, 1982). Esse projeto resultou na retirada das populações indígenas de seus territórios ancestrais, para a formação das reduções e seus posteriores deslocamentos, como foi o caso da redução de São Miguel, lembrando “permanentemente do conjunto de ações que foram lhes expulsando de suas antigas cidades, estas que existiriam antes mesmo dos europeus chegarem na América.” (Baptista, 2011, p. 7)

Foram tempos do domínio sobre os limites coloniais fronteiriços, nesse caso em estudo, na parte meridional da América do Sul, onde edificaram cidades, dominando grandes territórios e, além da catequização dos povos indígenas, implantaram “a produção racional na agricultura, na extração de produtos naturais, a exemplo da erva-mate, no pastoreio de milhares de cabeças de gado, na confecção de mercadoria têxtil, na construção naval etc.” (Golin, 2014, p. 75), gerando a subsistência nas reduções e o enriquecimento da metrópole espanhola.

No entanto, Portugal, depois de muitas tentativas, conseguiu ocupar a Colônia de Sacramento e o Rio Grande, pelo lado esquerdo da marca do Tratado de Tordesilhas, que

---

Argentina, Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) e norte da República Oriental do Uruguai. Para uma definição de linha de tempo, pode-se fixar o período missioneiro entre os anos de 1609 a 1767, entretanto, com a ocupação dimensionada nos territórios acima somente a partir do final do século XVII. No século XVIII, ficaram consolidados em 30 Povos principais [...], diversos povoados e capelas. Apesar da autonomia de cada Povo, dirigidos por seus cabildos, órgãos de administração e justiça - em que combinava o sistema colonial com o caciquismo milenar -, estavam sincronizados sistemicamente, com políticas e costumes intercruzados do colonialismo espanhol e das tradições indígenas.” (Golin, 2011, p. 2)

<sup>26</sup> “Os indígenas deveriam ter perdido suas almas e se tornado índios com um tipo de espírito europeu. [...] Os indígenas, [...] não deveriam ter alma e essa foi a razão do processo de cristianização, objetivando civilizá-los, [...] desenvolvê-los” (Mignolo, 2008, p. 319). O discurso jesuítico, em busca da salvação das almas, através do batismo, era imposto aos indígenas “para poder gozar da bondade divina e de um julgamento favorável na hora da morte” (Fleck, 2004, p. 281). “A visão do sujeito ocidental em relação ao sujeito não-ocidental, caracterizada pela falta de atributos humanos, incluindo a falta de ‘alma’, culminou na opressão deste último por meio de atividades desumanas tais como a escravidão, o imperialismo, o colonialismo, o apartheid e o atual neocolonialismo” (Ndlovu, 2017, p. 130). “Tanto a colonialidade do poder, quanto a colonialidade do saber confluem para dar passo à colonialidade do ser. Do ser racializado, inferiorizado, pois, ao final, a este lhe falta a razão, o conhecimento, careceria de alma, de intelecto”, ou seja, “o ser-colonizado é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser.” (Meneses, 2020, p. 56)

separava os domínios de Portugal e Espanha. Assim, para resolverem essa questão de fronteira, foi feito um acordo através do Tratado de Madri (1750), em que Portugal propôs a troca da Colônia de Sacramento pelos Sete Povos das Missões<sup>27</sup> (Imagem 11), situados a oriente do Rio da Prata, ou seja, Portugal trocava o que antes não era seu, por uma vasta região que também não era sua e que posteriormente se tornaria o Estado do Rio Grande do Sul.

Porém, para a realização desse contrato, seria necessária a retirada dos povos originários e tudo o que haviam construído, suas casas, mobiliários, escolas, oficinas, ervais, criação de gado, sem nenhum auxílio. E mais, ali era lugar de sua história de vida, da ancestralidade de seu povo. Os indígenas se rebelaram. Juntos, Portugal e Espanha foram ao confronto na conhecida Guerra Guaranítica (1753-1756)<sup>28</sup> contra os povos indígenas, que tinham como defesa apenas o arco, flecha, a cruz cristã e os santos esculpidos por eles, durante os 150 anos de reduções. Isso porque lhes era proibido pela coroa espanhola usar armas de fogo, o que ocorreu só em raros momentos de guerra quando foi do interesse de defesa da Espanha.

Assim, o que se viu foi um imenso massacre que culminou em incêndios aos ervais e às igrejas e grande parte da população se viu obrigada a abandonar tudo para salvar a própria pele. Sem contar que “os padres foram transformados em inimigos dos reinos ibéricos e os indígenas infantilizados como suas vítimas, como se fossem incapazes da concepção de destino. E, por conseguinte, como parte humana para constituir o povo do Estado-Nação” (Golin, 2012, p. 58). Além disso, decorrente do “corolário do Tratado de Madri (1750), as instruções do Marquês de Pombal determinaram a estratégia da miscigenação, o casamento de soldados com índias guaranis cristianizadas” (Golin, 2012, p. 58), nessas condições, com direito a posse de terras na região para fixação de famílias a serem formadas.

---

<sup>27</sup> “Os Sete Povos das Missões faziam parte da Província Jesuítica do Paraguai, unidade administrativa do Reino Espanhol que se estendia por partes dos atuais Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil. No total, havia na província trinta povos missioneiros localizados na margem direita do Rio Uruguai, em territórios que hoje pertencem ao Paraguai e à Argentina, e sete localizados na margem esquerda do rio, em território que atualmente faz parte do estado do Rio Grande do Sul, no Brasil” (Golin, 2014, p. 24). Faziam parte dos Sete Povos, os aldeamentos fundados na região: São Francisco de Borja (1682), São Nicolau (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Luís Gonzaga (1687), São Lourenço Mártir (1690), São João (1697) e Santo Ângelo Custódio (1706).

<sup>28</sup> Como manobra de expansão das fronteiras, Portugal fundou a Colônia de Sacramento, no lado esquerdo do Tratado de Tordesilhas, ou seja do lado espanhol, que “se revelou economicamente importante, porque por ali começou a circular o contrabando da prata, do couro, do chifre, do sebo e da erva-mate, produtos que eram desviados dos domínios espanhóis e enviados para a Europa sem pagamentos de tributos para Madri. A reação espanhola foi imediata” (Golin, 2014, p. 27), ocasionando uma série de guerras que culminou no Tratado de Madri (1750) e, em seguida, na Guerra Guaranítica. Ou ainda, como mostram Mario Moutinho e Judite Primo: “em lugar algum da Ideologia Colonial portuguesa, isso foi visto como expressão de resistência e luta contra a perpetuação do domínio colonial português, que se insiste até hoje como sendo uma forma própria de ‘colonização diferente baseada na doutrina cristã’. Como dizia António Enes: ‘que acostumem os indígenas a orarem a Deus na língua do Rei’ ou ainda ‘a empresa misericordiosa de salvar almas para Deus tem de se conciliar com a de educar corpos para o trabalho’.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92)





imperialistas platinos” do século XVIII (Kern, 1982, p. 12). A historiadora Aparecida Pereira evidencia, em sua pesquisa, a ação política executada pela Companhia de Jesus, mais especificamente pelos jesuítas,

“para converter índios ‘selvagens’ em ‘autênticos homens’ e depois em cristãos. Desta forma, só a redução faria com que estes indígenas deixassem a vida pagã e levassem uma ‘vida política e humana’, facilitando assim, a catequização e a defesa das missões das incursões, internas e externas, praticadas tanto por espanhóis encomendeiros como portugueses. Afinal, reduzir as diversas etnias indígenas a um novo espaço urbano significou para estes jesuítas intervir profundamente no modo de ser dos indígenas, criando assim, estruturas urbanas que pudessem manter o indígena consciente da presença divina na missão e, ao mesmo tempo, que contribuísse para o sustento e manutenção de toda a população indígena reduzida neste espaço.” (Pereira, 2016, p. 127)

A história das Missões Guarani-Jesuíticas foi marcada pela delimitação de fronteiras disputadas entre Portugal e Espanha com o objetivo de garantir o controle do território, nem sempre respeitado pelo inconstante Meridiano de Tordesilhas de 1494, sendo seu deslocamento decorrente dos diversos processos históricos da colonização, ou seja, a fronteira é também um fato político, cultural, histórico e social. Nessa delimitação da fronteira, “a Missão foi tanto um agente do Estado como da Igreja, uma parte vital do sistema espanhol de desbravamento pioneiro de expansão territorial”, ou seja, “tornava possível esta dupla capacidade de serem os missionários ao mesmo tempo servidores da Coroa e da Tiara Papal” (Kern, 1982, p. 159). A historiadora Ione Aparecida Pereira apresenta o duplo contrato estabelecido pela Companhia de Jesus, ou seja, a Igreja Católica e a Coroa Espanhola, o que, segundo ela, nos moldes de Arno Kern e, nessa forma,

“promovendo a ‘transformação do indígena em um ‘homem completo’ através de sua europeização, (...) evangelização e de sua subtração à escravidão’ (KERN, 2003:40). Segundo Josep Barnadas, os jesuítas acreditavam que se subjugassem as populações indígenas ‘antes desconhecidas da cristandade, estariam servindo igualmente ao seu monarca como vassalos, a sua fé como missionários e a si mesmos como homens de honra’ (BARNADAS, 1997, p. 524). Deste modo, o missioneiro, como bem destaca o jesuíta José Del Rey Fajardo, devia converter o indígena em súdito do Rei da Espanha, em um cidadão de um município, em um beneficiário de um futuro melhor, bem como, dotá-lo de uma língua e fazê-lo filho da Igreja Católica.” (Pereira, 2016, p. 114)

A evangelização, a demarcação de fronteiras e a exploração dos recursos naturais

---

recolhimento de tributos” (Wilde, 2015, s/p). Já os bandeirantes eram os colonizadores do lado português, ambos avançavam nas matas em busca de aprisionar os nativos e torná-los cativos.

sempre foram os eixos centrais do projeto jesuítico que, segundo Marchi, “influenciou os parâmetros sociais, econômicos e culturais da Região do Prata, no período colonial”, provocando “profundas mudanças nas estruturas das sociedades indígenas da época e foram a base da introdução do cristianismo.” (Marchi, 2018, p. 56)

A estrutura urbana traçada para as reduções, mostrada por Kern, é de que, as “ruas, que se organizam segundo o plano de grade do Renascimento, separam grandes casas indígenas e não quarteirões de casas, como nos povoados dos brancos conquistadores” (Kern, 1994, p. 36). Além disso, essa organização (Imagem 12) não era um plano acabado da cabeça de algum inaciano, mas decorria da “dialética entre o modelo europeu e adaptação a aspectos da cultura dos Guarani.” (Marchi, 2018, p. 52)

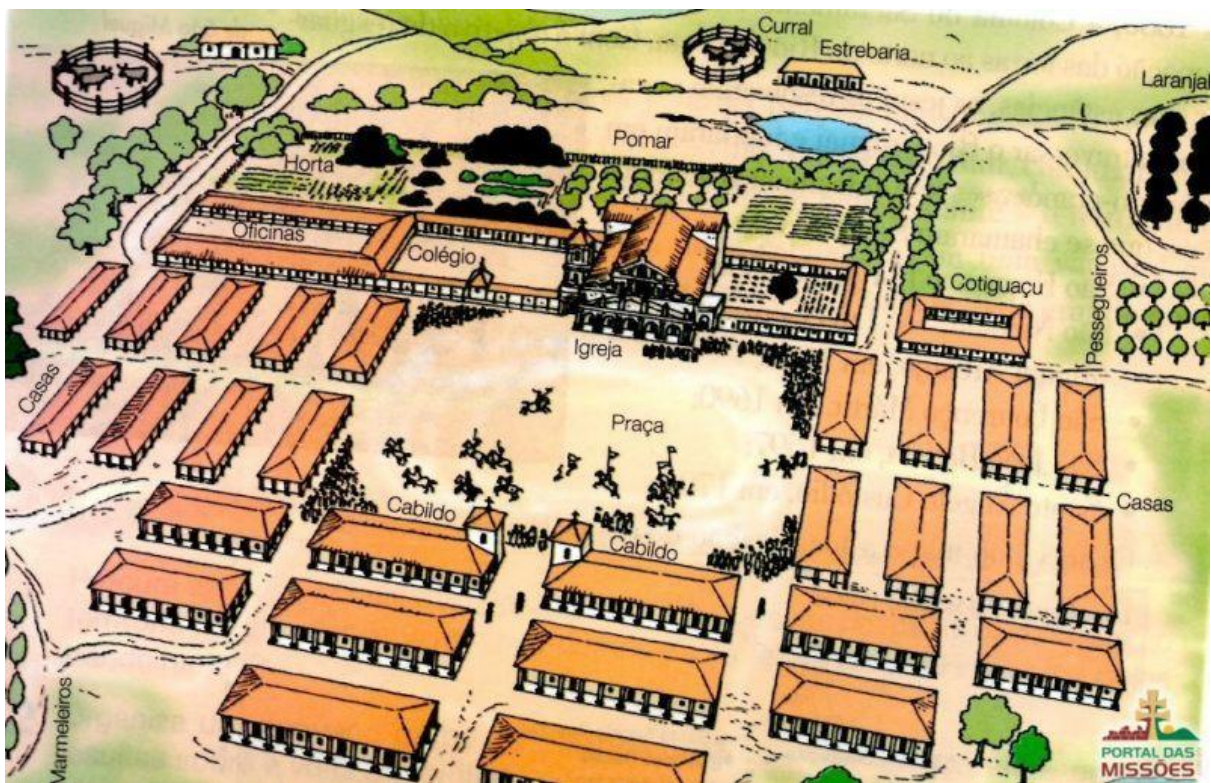


Imagem 12 - Desenho da Redução de São Miguel. Fonte: Portal das Missões (2021).

Para Golin, a estrutura urbana estava estruturada em três setores. No primeiro, constavam: “a igreja, um cemitério e dois pátios, onde ficavam a moradia dos padres jesuítas e outros importantes espaços comunitários”; no primeiro pátio, foram “edificados em pedra a moradia dos padres, a escola e os armazéns”. No segundo pátio, havia “oficinas de marcenaria, serralheria, tecelagem, escultura, cerâmica, instrumentos musicais e múltiplos objetos em couro – arreios, botas, laços, cabrestos chapéus etc.” O segundo setor, continha “um prédio ao estilo

quarteirão espanhol, com pátio central e alpendres internos. Nele se destacava o *cotiguaçu*, orfanato para crianças e asilo para velhos”. Já o terceiro setor, “reproduzia a aldeia indígena tradicional. No centro da cidade missioneira ficava a praça, espaço comunitário de tradição milenar”. E “em três dos seus lados, os quarteirões das famílias extensas, com as suas unidades nucleares, cujas casas inspiraram-se nas malocas. Na esquina da praça, em um prédio-maloca, funcionava o cabildo.” (Golin, 2014, p. 24-25)

“Conforme a documentação, a área central missional, hoje formando o sítio de São Miguel, não era compartilhada por toda a coletividade da povoação, mas, sim, pelos indivíduos diretamente interessados no controle dos povoados, apresentando-se distintos dos demais não apenas em suas práticas, mas também em suas vestimentas, adornos e gestos. É a este grupo de indígenas, comumente membros das congregações interessados pelo debate sociopolítico e espiritual (categorias não separáveis), a quem se deve a autoria das obras missionais. Isto é o mesmo que dizer que as estruturas missionais e o acervo do Museu das Missões não representam uma coletividade, mas, sim, um grupo social surgido nas missões. Entre homens, mulheres e crianças, os congregantes controlaram as produções em um processo criativo, produziram moralidades, moldaram neologismos e propuseram estéticas que sinalizam o esforço de indígenas em se recriar no mundo colonial.” (Baptista & Boita, 2011, p. 270)

Nessa perspectiva, o arranjo urbanístico continha um enunciado onde havia mistura de modelos espaciais de mosteiros e de colégios europeus entrecruzados com modelos de aldeias indígenas e o seu modo comunal de produção (Baptista, 2009a). Nesse trabalho, Jean Baptista relata o entusiasmo<sup>31</sup> e a simbologia que envolvia os momentos da construção:

“Antes das estruturas, os jesuítas realizam cerimônias no mesmo acampamento improvisado, ainda que para escassos ouvintes. Contudo, logo que aliados indígenas se juntem aos padres, uma impressionante disposição para erguer as habitações e as igrejas desperta nos nativos. Ao que parece, somado ao material empregado, o *levantar* igrejas nos povoados acabou por remeter a uma eficiente relação simbólica entre missionários e indígenas. Tão logo os padres exponham motivos em favor da construção de uma igreja, homens e mulheres podem se apresentar como partícipes do projeto. Ninguém se queixa do trabalho, pelo contrário, a maioria manifesta relações solidárias de apoio mútuo enquanto se animam entre festas, bebidas, pinturas e plumagens.” (Baptista, 2009a, p. 37)

Em contrapartida ao entusiasmo dos indígenas no momento em que se davam as

---

<sup>31</sup> “A igreja de São Miguel é o melhor exemplo dessa união entre espiritual e temporal gerada entre indígenas e jesuítas. [...] o templo miguelino contou com a colaboração de mais de mil índios durante aproximadamente dez anos de construção, isso sem falar nos adornos e decorações ali inseridos até a chegada do Tratado de Madri, causa do encerramento de suas obras.” (Baptista, 2009a, p. 45)



construções dos templos, ocorriam resistências de negação à adesão ao sistema reducional intensificadas em seus espaços sagrados, que foram percebidos desde os primeiros anos da ação missionária no Paraguai, onde:

“Por todos os lados, mantos de plumas coloridas (por vezes cobrindo algo semelhante a um altar), incensos perfumados e oferendas alimentícias. É um templo indígena, onde o diabo imitador, conforme a ótica dos padres, tenta copiar uma igreja (Montoya: [1639]1985, p. 52; Santos: 1993, p. 257). Ainda que a assimilação de ritos e percepções ocidentais seja inegável, os templos indígenas apontam para um fenômeno recorrente nas relações estabelecidas entre os envolvidos. Pode-se inferir que se trata de uma materialização das percepções indígenas quanto a espaços sagrados devido à demanda colonial, em que, tal qual uma *opy* atual, casa de reza das aldeias Guarani, guardam-se longe dos olhares rivais ou condenatórios um conjunto de ritos. Mas, acima de tudo, os templos em questão demonstram as alternativas das lideranças espirituais nativas para se contraporem às investidas dos padres sobre suas populações.” (Baptista, 2009a, p. 36)

As reduções constituíram povoados distantes da metrópole controladora e detinham ampla expressão cultural, religiosa, política e econômica. Vale ressaltar que a Europa vivia seus últimos sinais da sociedade feudal que, aos poucos, se acomodava à nova realidade capitalista, enquanto na região das missões se instalava outra realidade, como mostrado por Kern: “as sociedades indígenas emergem paulatinamente da pré-história e entram em contato com a sociedade colonial americana. Os guaranis<sup>32</sup> saem de suas aldeias neolíticas de horticultores para ingressar nos ‘*pueblos de índios*’ coloniais: uma nova realidade que jamais existiu na velha Europa.” (Kern, 1994, p. 55)

As fronteiras, além de oposições, também podem se configurar como continuidade, “no sentido em que se infiltram as influências, se amortecem os impactos” (Kern, 1982, p. 158). Kern aponta a continuidade com o período anterior a 1640, no qual houve comércio luso-platino; no entanto, houve bastante oposição até 1641<sup>33</sup> entre os jesuítas e bandeirantes portugueses pela constante e violenta expansão dos domínios coloniais para o oeste. Em 1680,

---

<sup>32</sup> Jean Baptista (2011) Jean Baptista (2011) chama à atenção para o Volume I Temporal (2009a) que a pesquisa “procura superar o reducionismo “procura superar o reducionismo das culturas americanas praticado pelos missionários ao cunhar a experiência como uma vivência guarani, um reducionismo seguido cegamente pelos historiadores e que escamoteia a diversidade étnica que permeou o processo. De fato, as missões contaram com amplos grupos Jê e Pampeano (Charrua, Minuano e Yaró), categorias que experimentavam a etnogênese que a própria identidade Guarani sofria. A história indígena das missões, assim, não comporta somente um grupo étnico.”

<sup>33</sup> Depois de sofrerem por décadas as razias e a escravização pelos bandeirantes e a destruição de povoados recém-construídos, em 1641, os jesuítas armaram os indígenas para o enfrentamento da Batalha de Mbororé, quando ocorreu a “vitória sobre forças que ameaçavam toda a fronteira [que] levou à militarização dos indígenas *reduzidos*, como exército de súditos do rei da Espanha, os quais passaram a patrulhar as suas terras, em especial nos limites hispânicos com Portugal, aliviando Madri de pesados gastos.” (Golin, 2014, p. 12)

houve um agravamento das contradições, a partir da fundação da Colônia de Sacramento por Portugal.

Após a instalação da Colônia de Sacramento e a ocupação do seu entorno, Portugal inicia a construção do enclave de Laguna no litoral do atual Estado de Santa Catarina; em 1737, a criação do enclave de Rio Grande de São Pedro (atual cidade de Rio Grande, que deu início à colonização do atual Estado do Rio Grande do Sul), ambas passavam da linha limítrofe do Tratado de Tordesilhas.

Depois de várias conferências, os dois reinos adotaram para conflitos ultramarinos o princípio *uti possidetis*, ou seja, o território pertenceria àquele que de fato o ocupasse e produzisse, e ainda, conciliando em conjunto aos marcos divisórios naturais, como montanhas, rios etc. Em janeiro de 1750, esses acordos foram firmados pelo Tratado de Madri, que anulou as resoluções do Tratado de Tordesilhas de 1494, e o da Escritura de Saragoça de 1529 que já previa alterações no Tratado de Tordesilhas. (Golin, 2014)

Através do Tratado de Madri havia a preocupação do Reino Espanhol em garantir a navegação exclusiva na Bacia do Prata e a troca dos Sete Povos pela Colônia de Sacramento, que havia sido povoado pela Colônia Portuguesa, embora ficasse do lado espanhol, conforme o Tratado de Tordesilhas. Para “os negociadores do tratado, mais interessava o aproveitamento dos rios do que das terras” (Several, 1995, p. 36). Nesse sentido, em 17 de janeiro de 1751, os reis de Espanha e Portugal firmam um Convênio Secreto Adicional em que se comprometeram, “em caso de resistência dos ‘índios e habitantes’, a realizar a transmigração das aldeias e territórios missioneiros, sob a força das armas.” (Several, 1995, p. 37)

Eduardo Neumann chama a atenção para que, durante décadas, a ênfase nas Missões foi dada à ação evangelizadora e à adesão parcial ao catolicismo em detrimento do crescimento cultural expressivo, culminando em uma “narrativa centrada nas maneiras pelas quais os ameríndios vivenciaram suas experiências” (Neumann, 2016, p. 127). Isso porque a organização interna das reduções conheceu uma fase de melhorias materiais, uma vez que, “além da orientação religiosa, os índios também receberam instrução nas artes e ofícios, sendo capacitados em diversas tarefas manuais e intelectuais” (Neumann, 2016, p. 124), habilitando-os, em várias tarefas que possibilitaram copiar e até mesmo escrever documentos. Essa aptidão facilitava às lideranças guarani acompanharem atentamente as negociações entre as autoridades ibéricas, dando-lhes oportunidade de antecipar as ações de defesa.

Contudo, durante algum tempo, os jesuítas tentaram convencer os *Guarani* a aceitarem a transmigração, situação que contribuiu para o rompimento da aliança política com eles,

expressando tanto aos jesuítas quanto a seus adversários, como mostrado por Several, “que não eram mera massa de manobra nas mãos de uns e de outros, e que ninguém, nem mesmos seus orientadores há tanto tempo, poderiam dispor de suas vidas como bem lhe aprouvesse, sem a devida reação” (Several, 1995, p. 116). Com esse posicionamento provaram que a catequização “antes de ser mera domesticação, como muitos acreditavam, havia lhes dado consciência e determinação para que lutassem por seus direitos” (idem).

Assim começa o conflito dos exércitos aliados espanhol e português contra os indígenas, que compreendeu duas campanhas: a primeira ocorreu entre 1753-1754 e a segunda entre 1755-1756. Importante ressaltar que, em 10 de fevereiro de 1756, o desfecho da Batalha de *Caiboaté* foi o “massacre de cerca de 1500 índios e a derrota dos guaranis missioneiros frente ao exército luso-hispânico” (Brum, 2007, p. 223). *Sepé Tiaraju*, o comandante líder das tropas missioneiras, foi morto em 7 de fevereiro de 1756. A este líder indígena foi atribuído o célebre grito na hora de sua morte: “Esta terra tem dono!”. Para Ceres Brum, essa construção foi concebida em “representações que remetem à bravura dos gaúchos que se representam como seus descendentes.” (Brum, 2007, p. 223)

Para Sandra Pesavento, criou-se o mito<sup>34</sup> da figura de *Sepé Tiaraju*, “narrativa que serve para explicar, confortar e fazer crer” (Pesavento, 2007, p. 62). As continuadas referências a *Sepé Tiaraju* em diferentes instantes da história do Rio Grande do Sul, posteriores ao conflito guaraníco, popularizaram o mito que, ainda hoje, lhe rendem homenagens:

“O seu valor simbólico na construção das identidades regionais sulinas, uma vez que, por um lado, o gauchismo integra sua figura aos seus discursos designando-o como ‘primeiro caudilho rio-grandense’, ‘fundador de uma genealogia de bravos’ e, por outro lado, existem disputas pelo poder de nomeá-lo como ‘bandeira’ de transformações sociais no Estado.” (Brum, 2007, p. 223)

Durante o confronto acirraram-se os ânimos de personagens internacionais do poder central das coroas ibéricas e da Igreja. Ao findar a guerra e com a redefinição das fronteiras

---

<sup>34</sup> No século XX, *Sepé Tiaraju* foi alvo de muitas narrativas na região missioneira. Data de 2009 a Lei Federal nº 12.032 que faz seu reconhecimento como herói brasileiro, com inscrição no Livro dos Heróis da Pátria (Marchi, 2018, p. 58). Na entrevista feita com José Roberto Oliveira (2018) fui informada de que existe um processo de canonização que tramita em Roma, “já passou na primeira fase em que foi reconhecido como servo de Deus, no entanto ainda tem duas fases a serem seguidas para o processo conclusivo”. Entre 05 e 09 de fevereiro de 2016, ocorreram nas cidades de São Gabriel e *Caiboaté* celebrações pelos 240 anos da morte de *Sepé Tiaraju* por reverberar “uma renovada resistência profética na luta pelo reconhecimento de direitos fundamentais como direito à terra, de ‘bem viver’ sua cultura, à saúde digna, à economia justa e solidária etc.” (Cechin, 2017)

coloniais, alterava-se também a política colonial e desfazia-se “de maneira traumática com mais de dois séculos de acordo com a Companhia de Jesus.” (Marchi, 2018, p. 60)

Após vencerem a guerra, Portugal e Espanha despertaram o processo de desmantelamento do projeto missioneiro, nas palavras de Tau Golin, uma “sociedade de matiz alternativo, baseada na propriedade do povo, abriu espaço ao modo de vida colonial, com o território passando à propriedade privada. Com isso, os indígenas perderam as suas riquezas milenares e ampliaram o destino da população de excluídos.” (Golin, 2011, p. 1)

As mudanças na política colonial decorrentes da derrocada do projeto jesuítico-guarani estão ainda hoje presentes nas narrativas e nutrem o imaginário de tal forma que esse “projeto interrompido, sonho inacabado, ou território de injustiças e lutas, foi outra retórica permanentemente acionada para tratar dos acontecimentos do passado colonial” (Marchi, 2018, p. 65), apontada inúmeras vezes nos discursos que reanimaram o patrimônio no século XX e que têm alimentado a discussão acerca do patrimônio do século XXI. O projeto teve duração de um século e meio “de uma experiência intercultural, período gerador de uma infinidade de documentos, bens materiais e manifestações culturais que acionaram uma pluralidade de representações.” (Marchi, 2018, p. 66)

Portanto, a Guerra Guaranítica põe um ponto final nas “aspirações utópicas” de uma “Terra Sem Males”, ao sepultar centenas de guerreiros guarani perdidos no confronto bélico, a obrigatoriedade do abandono dos Sete Povos das Missões e a expulsão dos xamãs. O abandono final dos *Guarani* no século XIX “evidencia o colapso das aspirações utópicas tão sonhadas. Apenas as ruínas subsistiram em meio à selva subtropical, materializando o sonho desfeito.” (Kern, 1994, p. 88-89)

Vale ressaltar que a fronteira foi uma marca desde o período colonial até os dias atuais, de modo que o espaço geográfico e geopolítico comparece com protagonismo nos estudos e documentos sobre a Região das Missões nas relações transnacionais, econômicas e identitárias que tanto o Rio Grande do Sul, quanto o Brasil teciam com os países platinos vizinhos (Marchi, 2018). Com isso, a incorporação dos indígenas dos Sete Povos das Missões à sociedade colonial luso-brasileira consolidou-se com a “submissão missioneira aos Estados coloniais e, depois, nacionais. Tratou-se obviamente de uma tragédia que desencadeou o etnocídio, a inclusão subalterna ou o isolamento dos indígenas.” (Golin, 2014, p. 165-166)

Portanto, é fato que a Região das Missões no Rio Grande do Sul foi um espaço de conflito no passado colonial e pós-colonial, que refletiu e passou a delinear um perfil identitário específico com uma expressividade na Guerra Guaranítica e na luta libertária. Com a saída dos

jesuítas e com vistas à integração das comunidades indígenas, foram estabelecidas novas diretrizes de governo para conduzir os diferentes enfoques da administração temporal e espiritual do povoado.

Depois da expulsão dos jesuítas em 1769 e especialmente a partir de 1801, após a ocupação luso-brasileira na Região das Missões, ocorreu o processo de “guaranização” de toda a área do Rio Grande do Sul. Um fator importante para essa “guaranização”<sup>35</sup> foi a execução e transmissão aos descendentes dos ofícios praticados no sistema indígena jesuítico pelos “missioneiros” através do sistema mestre-aprendiz, tais como: músicos, marceneiros, ferreiros, artesãos construtores, marinheiros, campeiros tropeiros, ervateiros, militares etc.

Com o fim do projeto de colonização missioneira<sup>36</sup>, o patrimônio e o território indígenas foram dissolvidos e absorvidos pelo sistema colonial europeu, que tinha como base capitalista a concentração da propriedade privada da terra, a acumulação privada e a formação de uma população nativa destituída de suas riquezas milenares. Com isso, é perceptível a espoliação sofrida pelos indígenas em todo o processo de colonização realizado na parte meridional da América do Sul.

Após a Guerra Guaranítica, a chegada de novos grupos provocou alterações espaciais na Região, como mostrado em Pommer, na medida em que se iniciou “a composição do perfil de uma nova população que, cultural e etnicamente, em quase nada lembrava os grupos missioneiros responsáveis pela primeira ocupação da Região” (Pommer, 2009, p. 13). Posteriormente, famílias de imigrantes de diversas etnias (alemães, italianos, poloneses, entre outros) repovoaram a localidade no entorno dos remanescentes do antigo povoado missioneiro que administrativamente conformava o distrito de Cruz Alta e posteriormente de Santo Ângelo.

No início de 1824, sob o patrocínio do Governo Imperial, chegaram imigrantes alemães ao Vale dos Sinos, no Rio Grande do Sul, e algumas décadas depois, os religiosos inacianos da Companhia de Jesus com o objetivo de “dar suporte religioso, social, cultural e econômico para a organização e expansão das novas colônias de imigrantes alemães” (Marchi,

---

<sup>35</sup> “Essa ‘guaranização’ subalterna talvez tenha sido [um dos fenômenos constitutivos] da formação de um *ethos* rio-grandense, daquilo que podemos chamar genericamente de elementos fundantes de um povo e de seus costumes em comum. Outra via de integração dos indígenas na sociedade rio-grandense foi a incorporação militar nas tropas regulares, milicianas ou como contingente étnico.” (Golin, 2014, p. 172-173)

<sup>36</sup> Ocorreu uma parcial incorporação da população indígena com os afrodescendentes, portugueses, espanhóis e outros. No entanto, não aconteceu o desaparecimento dos povos originários, mas a omissão da inclusão nos censos demográficos. Além disso, os indígenas frequentemente foram aproveitados nos exércitos e nas guerras regionais, ficando camuflados à condição de “cidadãos.” (Wilde, 2015, s/p)

2018, p. 305), ou seja, os jesuítas<sup>37</sup> estiveram “extremamente comprometidos com a organização da colônia, a evangelização e a produção intelectual.” (Marchi, 2018, p. 314)

No entanto, segundo Zarth, foi somente em 1890, com a construção de uma ferrovia, “que foram fundadas as primeiras colônias de imigrantes nas florestas do Noroeste, nas proximidades da fronteira, numa iniciativa do Governo Republicano” (Zarth, 2002, p. 186), embora desde o período monárquico tenha havido investimentos do Tesouro para essa iniciativa. Zarth complementa, dizendo que “o apoio do Estado e dos grupos dominantes em favor da imigração, como em outras províncias, foi revestido de discursos ideológicos de cunho racista, relativos à suposta superioridade cultural dos imigrantes” (Zarth, 2002, p. 195), ou seja, os Estados nacionais estimulavam “a vinda de migrantes europeus com o objetivo de promover a ‘civilização’ e o ‘desenvolvimento’, assim como o ‘branqueamento’ da população” (Wilde, 2015, s/p). Vale ressaltar que a política dos Estados emergentes, analisada por Guillermo Wilde, exige uma reflexão mais aprofundada com referência “a estes setores diferenciados da população, desde a segunda metade do século XIX. Nessa época, esta política esteve claramente orientada para acelerar o processo de assimilação ou desaparecimento dos indígenas ‘dentro’ dos territórios nacionais, especialmente nas chamadas fronteiras da civilização” (idem). Ele também aponta os privilégios iniciais dessa população migrante, em comparação com os povos que aqui habitavam:

“Este será o setor da população majoritariamente favorecido nos processos ‘modernizadores’ e ‘integradores’ do século XX, pois a maior parte de seus componentes foi incorporada aos sistemas educacionais nacionais, à vida cívica dos países receptores e aos sistemas de bem-estar, apesar de que também foram objeto de discriminação por parte das elites governantes. Entretanto, a população indígena continuou marginalizada. As sucessivas ondas migratórias implicaram diferenciações internas neste setor da população, e é fácil constatar que os últimos migrantes se mantiveram tão empobrecidos quanto os indígenas, especialmente nas áreas rurais. As disputas que de fato hoje persistem pelo acesso à terra entre indígenas e colonos pobres são uma evidência neste sentido.” (Wilde, 2015, n. p.)

---

<sup>37</sup> “Para o êxito do projeto, percebe-se a inserção destes religiosos em diversos espaços da vida pública rio-grandense, e, em consequência disso, a reativação do passado colonial jesuítico-guarani, como forma de respaldar simbolicamente as suas ações junto às instituições e também junto às comunidades, como ocorreu junto à população colonial da região das missões e que se manifestariam em distintos momentos [...] Portanto, sensibilizados pelas estruturas em ruínas, deixadas pelos seus antecessores missionários do período colonial, somava-se, também, no projeto implementado em Serro Azul, a possibilidade de retomar àquele passado, buscando fazer justiça à memória dos jesuítas daquele tempo. Para isso, atuariam em outras frentes, como nos espaços culturais e junto à intelectualidade da época.” (Marchi, 2018, p. 315)

Em meio às teorias raciais do século XIX, que se multiplicavam pela Europa, os naturalistas estrangeiros viam na diversificada flora e fauna, bem como na miscigenação do Brasil, um laboratório com elementos para o desenvolvimento de suas pesquisas científicas. Assim, foram variados relatórios de viajantes estrangeiros e nacionais, com interesses e origens diversas que percorreram a região missioneira “ora a cavalo, ora a pé, ou de carreta, eles percorreram os sete povoados missionais elevados a leste do rio Uruguai” (Baptista, 2009c, p. 115). Deixaram, em seus diários de viagem, as suas impressões, tais como, o botânico naturalista francês Saint-Hilaire (1820), o militar e comerciante francês Nicolau Dreys (1817-1839), o médico e explorador Roberto Avé-Lallemant (1858), o jornalista naturalista Arsène Isabelle (1833-1834), o historiador brasileiro Hemetério José Velloso da Silveira (1855-1886), entre outros, com o intuito de estudar, pesquisar, ocupar e verificar as oportunidades de desenvolvimento que “pouco possuem em comum a não ser a plena admiração, ora elogiosa, ora crítica, do passado que avaliam ou julgam.” (Baptista, 2009c, p. 116)

É o caso de Saint-Hilaire que, no ano de 1820, esteve na região e registrou, em seu diário de viagem, o abandono das antigas reduções com novas utilizações dos imóveis que restaram e identificou a catedral de São Miguel como a mais intacta da região. Detectou também tentativas de intervenção na situação, ao mesmo tempo em que evidenciou indiferença da população local e dificuldade da manutenção dos bens públicos, pela distância do centro das decisões da Província, que possibilitava a formação de poderes paralelos (Marchi, 2018).

“São Miguel, a mais bem administrada de todas as aldeias que visitei até agora. Além das casas que formam a praça, veem-se várias ruas. O curralão está em bom estado. A casa do cabildo necessita de reparos, mas existe ainda. A igreja, construída pelos jesuítas, inteiramente de pedra, possui uma torre que servia de campanário, mas há vários anos uma tormenta caiu sobre o telhado, destruindo-o completamente. João de Deus, um dos primeiros governadores portugueses desta província, pretendia fazer reparos neste edifício; juntou materiais, gastou muito dinheiro, mas com a mudança de governo, o sucessor não aprovou o seu projeto. As restaurações da igreja foram interrompidas, as despesas feitas tornaram-se inúteis. Tal é ainda o inconveniente do poder absoluto outorgado aos governadores de província. Cada qual começa uma determinada obra e quase nenhum continua a de seu predecessor; o dinheiro das províncias se dissipa, e estas se endividam para sempre.” (Saint-Hilaire, 2002, p. 373)

Em todo caso, são as ruínas do antigo templo de São Miguel que chegam nas melhores condições às primeiras décadas do século XX. No entanto, esses viajantes-pesquisadores do século XIX evidenciam “as antigas estruturas missionais”, [...] “não pelo que *são*, mas pelo que *foram*”, como mostrado por Baptista: “retratam em suas descrições um presente vivo e

constante, tanto da parte das estruturas, quanto da parte dos homens” (Baptista, 2009c, p. 125). Ou seja, em seus desenhos e relatos havia um olhar patrimonial compreensível por ser a noção de patrimônio já difundida na Europa, razão pela qual os remanescentes arquitetônicos “são capazes de reportar os viajantes a um passado melancólico, admirável e perturbador” (idem), a “uma poética das ruínas, a perturbar os sentidos dos viajantes e passantes, a atravessar as épocas e os povos.” (Pesavento, 2007, p. 59)

Em 1858, Avé-Lallemant ([1858] 1980, p. 219) deixou registrado que a caminho de São Miguel “se encontram vários povoados de índios, restos enfraquecidos dos outrora tão importantes Sete Povos, perto de São Miguel” (cf. Baptista, 2009c, p. 211). Ao chegar em São Miguel, deparou-se com uma população dispersa, composta de todos os elementos imagináveis da Europa, da África e da América, “na qual está formalmente representado o elemento índio. Quase não se poderia falar aqui de população branca em massa, se numerosos alemães de São Leopoldo não tivessem penetrado, pioneiros da civilização ultramarina, para o oeste, até o rio Uruguai.” (Avé-Lallemant ([1858] 1980, p. 221; cf. Baptista, 2009c, p. 211)

Em 1846, quase um século após o final da Guerra Guaranítica, o médico francês Alfred Demersay fez uma litografia da igreja em ruínas, a qual se constituiu em um registro imagético que é tido “como o documento visual mais antigo que se tem do templo [...], nela, a ruína é colocada como uma obra corroída pelo tempo” (Marchi, 2018, p. 76). Dessa forma, a imagem de Demersay (Imagem 13) fez composição aos diferentes estudos, sobretudo de historiadores e arquitetos sobre as ruínas de São Miguel no processo do reconhecimento patrimonial.





Fig. 26 — Igreja de São Miguel em 1846, segundo uma litografia de Demersay

Imagem 13 - Litografia feita por Demersay em 1846. Fonte: IPHAN/RJ.

Dessa maneira, esse registro produziu “várias narrativas utópicas [que] são sustentadas, uma vez que o impacto causado, sobretudo pela sua antiguidade, provoca também sentimentos e interpretações que foram sendo reatualizados” (Marchi, 2018, p. 77). Ademais, passou “a compor também o imaginário sobre o lugar, como o de uma ‘cidade esquecida’, de ‘uma civilização extinta’ ou, de um tempo ideal, que foi interrompido pela ganância dos colonizadores.” (Marchi, 2018, p. 77)

No entanto, as narrativas nos diários de campo dos viajantes do século XIX estão repletos de relatos que “descrevem moradores do entorno, relações entre indígenas e administradores, aspectos econômicos, descrevem traços comportamentais das mulheres e homens que por ali viviam, falam também de escravos negros e imigrantes europeus” (Marchi, 2018, p. 77). Dessa forma, complementa esse historiador, esses relatos possibilitam leituras “sobre as relações sociais da população que ali estava, reconhecendo também o lugar de fala dos viajantes.” (Marchi, 2018, p. 77-78)

Vale ressaltar que, ao longo do século XIX, “muitas esculturas foram queimadas por tropas soldadescas necessitadas de fogo, enquanto outras foram levadas por quem por elas se interessasse, gerando, assim, um processo de dispersão das esculturas.” (Thielke & Possamai, 2020, p. 69)

“Reapropriadas, as imagens foram revestidas novamente em sentidos singulares, seja como objetos religiosos, antigos, ou mesmo milagrosos, conforme a racionalidade de cada tempo e lugar. O que convém demarcar, desde logo, é a exterioridade das esculturas em relação ao campo de saberes no qual elas puderam emergir apenas no século XX como objetos do discurso patrimonial.” (Thielke & Possamai, 2020, p. 68)

Ademais, com relação aos povos originários, nesse mesmo período, os *Guarani* se viram obrigados a viver dispersos, de forma quase ‘invisível’, como estratégia cultural de sobrevivência, como já documentamos na primeira parte deste capítulo (Catafesto de Souza & Morinico, 2009), da mesma forma, como o viajante alemão Avé-Lallemant (1858; 1980), ao visitar a região, ao se referir aos povos originários com a expressão “fantasma das brenhas”.

Importante destacar que a ocupação da região norte do Rio Grande do Sul se deu por “migrações espontâneas” desde o período colonial até o início da República. Os programas e projetos de “ações colonizatórias” resultaram em grandes conflitos no tocante às questões de territórios indígenas e de caboclos, com imigrantes e seus descendentes, que costumeiramente os chamavam “de intrusos, visto que se ampliava constantemente o número de novos povoadores” (Nascimento, 2007, p. 237). Nesse sentido, em 1850, foi criada uma lei agrária, a Lei de Terras<sup>38</sup>, que “determinou um novo regime fundiário para substituir o sistema de sesmaria, permitindo o acesso à propriedade privada da terra, desde que fosse comprada.” (Nascimento, 2007, p. 370)

A partir de 1908 foi criada a Diretoria de Terras e Colonização que tinha entre seus objetivos “manter o controle da terra, reduzindo as áreas dos indígenas e dos caboclos, liberando-as para novos povoadores, isentando o governo da responsabilidade de colonizar. Além disso, regularizaria e normatizaria a ocupação do território”, bem como visaria “estabelecer uma ‘proteção fraterna aos índios’<sup>39</sup>, demarcando áreas, e elaborar novas normas para o meio rural, que culminou com o Regulamento das Terras Públicas e seu Povoamento, de 1922” (Nascimento, 2007, p. 237). No entanto, “entre a legislação de 1900 e a de 1922, foram demarcadas as áreas indígenas, reduzindo-as de seu tamanho original, tornando a outra parte, em geral, devoluta, a qual estaria disponível” (Nascimento, 2007, p. 335) para a ocupação de

---

<sup>38</sup> “O Estado protegeu a grande propriedade, minimizando a possibilidade de acesso à terra aos escravos livres, trabalhadores nacionais (caboclos) e imigrantes pobres, os quais, do ponto de vista legal, poderiam adquirir a terra, porém, na prática isso era muito difícil.” (Nascimento, 2007, p. 370)

<sup>39</sup> “Nesta mesma linha, em nível nacional foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1910, portanto, um órgão federal para cuidar dos assuntos ligados aos indígenas e aos nacionais, com a finalidade de estabelecê-los em territórios determinados, de preferência com acompanhamento técnico de agricultura.” (Nascimento, 2007, p. 237)

posseiros<sup>40</sup> ou pessoas influentes politicamente que assegurassem a possibilidade de criação “de pequenos núcleos que, derrubando a floresta, plantariam novos povoados.” (Nascimento, 2007, p. 237)

“A questão indígena é fundamental para entender melhor a questão de terras no Estado Sul-Riograndense e também nacional. Os indígenas eram vistos como um entrave ao projeto de modernização, que desembocaria no progresso do Estado e do governo federal. Isso porque, com o avanço das frentes nacionais e as melhorias nos setores dos transportes e comunicações, não tardaram a aparecer as inúmeras reclamações, por parte de nacionais, quanto aos encontros com os nativos.” (Rodrigues, n. d., p. 153)

Ressalta-se que, no princípio do século XX, houve “o retorno de religiosos jesuítas à região para atuarem na criação da colônia de imigrantes alemães de Serro Azul” localizado na região missioneira, que constituiu “o primeiro projeto patrimonial, associando Estado, Igreja e ciência, através da valorização devocional e cívica dos vestígios materiais e imateriais relacionados com as reduções jesuítico-guaranis” (Marchi, 2018, p. 7). Enquanto o Estado organizava as primeiras providências para a conservação material das ruínas, os jesuítas ativavam o “patrimônio e os sentidos espirituais e sagrados, mesmo que obliterados do sítio histórico de São Miguel através da ação da patrimonialização do SPHAN.” (Marchi, 2018, p. 21-22)

“Surgido do encontro de culturas dentro de um processo histórico específico, o povoado de São Miguel nunca deixou de estar em constante transformação. No entanto, qual a relação das forças – sociais e subjetivas –, que transformaram as pedras da localidade em bens construídos, com as que elevaram ao status de monumento, dois séculos mais tarde, o que restou destas mesmas pedras? Enquanto ‘despojos de batalhas’ ou ‘testemunhos da barbárie’, como escreveu Walter Benjamin (1985, p. 225) sobre o patrimônio cultural, estes bens construídos – hoje monumentalizados como representação de um passado colonial de conflito – seguem sendo a síntese de disputas simbólicas. Na dureza das pedras está a maleabilidade da inventividade humana que transforma matéria inanimada em objeto de utilidade, também a maleabilidade da memória que, tangenciada pela afetividade e pelas emoções, vai dotando de significados o bem construído, conforme ocorre a passagem do tempo.” (Marchi, 2018, p. 22)

---

<sup>40</sup> “Toda vez que se tiver de fazer a demarcação de terras dos índios, será ela realizada com largueza, tanto quanto possível segundo linhas naturais, consultado previamente o desejo deles. [...] O Estado auxiliará por todos os meios ao seu alcance a realização do serviço de proteção leiga aos silvícolas” (Rio Grande do Sul, 1923). “Entretanto, toda a área já ocupada por outros posseiros não lhes seria retirada, bastando que se dispusessem a pagar ao governo o valor estipulado. A área indígena se reduziria à ocupada, naquele momento, contrariando a própria legislação, que previa o respeito ao seu modo de vida, que, dessa forma, era sacrificada, pois um terreno reservado para caça e coleta futura passou a ser considerado devoluto.” (Nascimento, 2007, p. 337)

O próximo capítulo abordará o percurso de patrimonialização das ruínas de São Miguel, na longa duração: do seu primeiro reconhecimento oficial, na categoria de *lugar histórico* do Estado do Rio Grande do Sul, bem como, o seu reconhecimento como patrimônio nacional e mundial. O capítulo tratará também da criação do Museu das Missões, que tinha como finalidade abrigar o conjunto de esculturas sacras, encontradas inicialmente por Lucio Costa, quando visitou, em 1937, a região das Missões, assim como aquelas esculturas posteriormente resgatadas pelo zelador do Sítio Arqueológico e do Museu das Missões, Hugo Machado, em capelas e em casas de colonos. Por fim, evidencia algumas das transformações ocorridas no século XX, com foco no processo de requalificação do Museu realizada a partir de 2004, que denota uma perspectiva decolonial, ao mobilizar esforços visando destacar o protagonismo indígena naquele contexto.

## **Capítulo 2 – As “Ruínas” Musealizadas: Do Paradigma Jesuítico às Iniciativas de Decolonização no Museu das Missões**

A fisionomia alegórica da natureza-história, posta no palco pelo drama,  
só está verdadeiramente presente como ruína.

(Walter Benjamin, 1984, p. 39)

## 2.1 As “ruínas” de São Miguel e as políticas de patrimônio no Brasil

O fim da colonização não necessariamente resulta “no fim da ideologia colonial e, este será talvez o maior obstáculo para um encaminhamento assertivo, assente numa compreensão crítica das questões em apreço” (Moutinho & Primo, 2021, p. 91). Isto porque a ideologia colonial pressupõe um elenco de ideias consistentes de justificativas que respaldem “a relação colonial de ocupação de terras e dominação de povos” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92). Embora a relação colonial tenha encerrado, a ideologia atrelada a ela perdura até os nossos dias. No caso brasileiro, tanto Portugal quanto Espanha adotaram a colonização fundamentada na doutrina cristã, com o intuito de “educar corpos para o trabalho”, agregado à salvação de suas “almas selvagens”, tanto para os originários, quanto para aqueles que vieram da África, ambos escravizados naquele período. Estes pesquisadores apontam para a barbárie realizada com estes povos que foram brutalmente massacrados:

“A história da ocupação colonial é na verdade uma história de resistência, testemunhada pela parafernália de instrumentos de tortura sobre os corpos humanos que sempre foram o primeiro “locus” da dominação nas relações de poder, nos processos escravistas, nos processos coloniais e pós-coloniais, nas relações patriarcais, na dominação sexual e no controle de suas subjetividades e saberes, pela colonialidade contemporânea: goleiras, grilhões e grilhetas, algemas de tornozelos, pés e mãos, chicotes e açoites, troncos e pelourinhos, cepos e correntes, anjinhos, bolas de ferro e correntes, máscaras de rosto e de boca, calabouços, fortes e fortalezas onde os corpos humanos foram lugares da violência.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92)

Mario Moutinho & Judite Primo levantam outro ponto importante: os consensos criados para justificar a historiografia oficial, que foi sempre realizada como uma narrativa da “sociedade dominante”, uma vez que, do outro lado, “sempre houve resistência à ocupação.” (Mario Moutinho & Judite Primo, 2021, p. 92)

Neste estudo, apontaremos a historiografia inicial daqueles que se acharam responsáveis pela construção do “consenso”. Isso porque, conforme apresentei no item anterior, a parte meridional da América do Sul foi inicialmente colonizada por espanhóis, sendo só a partir do ano de 1801, a posse de Portugal após os diferentes Tratados para as definições das fronteiras naquela região. Com isso, a historiografia oficial começa para alguns historiadores a partir dessa posse, ou seja, essa ação negava todo o passado reducional, invisibilizando essa população na investida através da espoliação de suas terras originárias. Essa ação fazia com que

estes se retirassem de seus territórios ancestrais, para não serem mortos e mortas brutalmente. Nesse sentido, esse pesquisador e essa pesquisadora “sustentaram a colonização com argumentações de ordem jurídica, teológica, militar, antropológica, utilitária, ou simplesmente defenderam a colonização e o direito de colonizar como fruto do ‘destino civilizador’ atribuído a Portugal.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92)

Na avaliação relatada por esses pesquisadores sobre os destinos dos objetos espoliados no processo de colonização em diferentes momentos históricos por Portugal em suas colônias, em diferentes países, não foi diferente na situação aqui pesquisada. Tanto nos anos de domínio espanhol, quanto no período do domínio português, a situação se repete. Da mesma forma, ocorreu a negação de uma história com o protagonismo dos povos originários, criando assim, a “fraude da história consensual.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92)

Dito isto, esboçarei algumas imagens construídas pela historiografia oficial do Rio Grande do Sul, pois ela nem sempre inseriu as Missões indígenas jesuíticas, ocasionando discordâncias e resistências entre diferentes grupos, de modo que a historiografia oficial é atravessada por uma versão platina e uma versão luso-brasileira. , “Aparentemente, a região missioneira, desde a sua anexação tardia ao território gaúcho, passando pelas dificuldades de repovoamento e o posterior destaque que obteve no cenário político e econômico nos anos 1920” que, no âmbito da historiografia “conformou-se num elemento histórico que necessitava ser alocado à narrativa oficial da história rio-grandense.” (Marchi, 2018, p. 404)

Em 1920, foi dado início à historiografia oficial da Região com a criação do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS), da *Revista do Instituto*, em 1921, bem como o Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, ampliado pela *Revista do Arquivo Estadual* com publicações documentais fundamentadas para compreensão da expansão portuguesa em direção ao Rio da Prata e da incorporação do Rio Grande do Sul ao Império português. (Espírito Santo, 1999)

Se, por um lado, Miguel Frederico do Espírito Santo (1999), ao citar Ieda Gutfreind, identifica na historiografia oficial uma “identidade lusitana” com destaques para os autores como Aurélio Porto, Souza Docca, Otelo Rosa e Moysés Vellino; por outro lado, o autor identifica a produção historiográfica proveniente da matriz platina, com destaque para Alfredo Varella e Manoelito de Ornellas. Perspectiva similar a destacada por Mário Moutinho e Judite Primo:

“Todos eles sustentaram a colonização com argumentações de ordem jurídica,

teológica, militar, antropológica, utilitária, ou simplesmente defenderam a colonização e o direito de colonizar como fruto do “destino civilizador” [Moutinho, 2001] atribuído a Portugal. Umhas vezes mais abertamente, outras mais cinicamente, constituíram um corpo teórico consistente, sustentado nas Universidades de Coimbra, Lisboa e Porto, em Congressos, Exposições e nos Institutos e Sociedades vulgo coloniais ou ultramarinas, como a Escola Superior Colonial fundada em 1906 e mais tarde denominada por Instituto Superior de Estudos Ultramarinos.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 92)

No entanto, observa-se que os registros de viagem e os relatórios técnicos desmentiam a historiografia oficial, por levantarem a bandeira erroneamente de ser a Região Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul uma “terra de ninguém”, conforme mostrou Espírito Santo (1999). Isso principalmente por se afirmar nos “registros oficiais” que as terras haviam sido abandonadas quando ocorreu a Guerra Guaranítica (1753-1756) através da fuga dos indígenas ou por morte e ainda pela miscigenação “com a massa de camponeses sem-terra da região missioneira do Rio Grande do Sul.” (Catafesto & Morinico, 2009, p. 308)

A Guerra Guaranítica estabeleceu o fim de um sistema fundamentado no “patrimônio coletivo do povo”, deixando populações “na paupérrima posição dos estratos subalternos da América meridional [...] as famílias extensas que se mantiveram no modo de vida tradicional continuariam o doloroso processo de luta até a atualidade pelo reconhecimento dos direitos às suas terras, às suas memórias e ao seu patrimônio cultural.” (Golin, 2014, p. 20-21)

A base da produção historiográfica do Rio Grande do Sul foi realizada através dos registros produzidos pelos jesuítas e pelas autoridades coloniais, como “as cartas ânuas e os diários das vivências de jesuítas, os documentos burocráticos dos funcionários das coroas e os registros dos viajantes tornaram-se as principais fontes para a escrita das histórias das missões jesuítico-guaranis” (Marchi, 2018, p. 403). Portanto, a história oficial foi construída na medida em que ocorria a ocupação do espaço na região missioneira “no cenário político, econômico e cultural do Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX e ao longo do século XX” (Marchi, 2018, p. 403), sendo que este último despertou interesse em diferentes áreas das “Ciências Sociais, Humanas e Artes” o que culminou em pesquisas acadêmicas sobre o passado missioneiro.

Diante do exposto, a História das Ruínas de São Miguel passou a ser uma protagonista quando resultante de um tempo em que, apoiando-se no material, resistiu-se “às intempéries e à ação humana daquele período específico” (Nora, 1993). Pois, como escreve Marchi (2018) apoiado em Certeau (1982, p. 32), apesar de constituírem discursos diversos, esses “enquanto falam da história, estão sempre situados na história” de modo que, “os diferentes processos



patrimoniais, que são resultado e dão sustentação a esses discursos, estão situados em seus tempos e contextos.” (Marchi, 2018, p. 405)

Em relação a isto, Sandra Pesavento afirma que as Ruínas de São Miguel “falam das origens do Rio Grande, independente de que sejam incorporadas pela historiografia oficial” que valoriza a conquista lusitana do território como marco, ou seja, “a ruína é *arché*, é gênese que remete a raízes e, por conseguinte, aponta para as bases de um pertencimento”, acrescenta-se que, sob a égide do velho se constrói o novo, de modo que “a materialidade da pedra instaura uma narrativa que fala de índios e de padres, a assentarem as bases de uma comunidade a serviço de Deus.” (Pesavento, 2007, p. 61)

Contudo, antes mesmo da constituição das reduções no século XVII e da elevação das pedras em edificações transformadas em cidades, houve “muitas lutas de missionários e guaranis contra os bandeirantes predadores de índios” (Pesavento, 2007, p. 61). Essas lutas adentraram o século XVIII e têm seu ápice na Guerra Guaranítica, na qual jesuítas e indígenas missioneiros são colocados lado a lado, quando entraram em conflito com os exércitos luso-espanhóis com vistas a demarcação do Tratado de Madri.

A Região Missioneira foi – e ainda é – lugar de expansão agrícola (Zarth, 2002), com recursos naturais a serem explorados, formação de cidades e de redutos eleitorais que servem como palco de disputa política a candidatos estaduais e municipais (Pommer, 2008). Também merece destaque o fato de que a maior parte da elite missioneira é descendente de estrangeiros<sup>41</sup> e, portanto, herdeira de um pensamento colonial expansionista que traz consigo um modo de relacionar-se com a terra e o território que não leva em conta, nem expressa interesse em relação aos remanescentes arquitetônicos das reduções e tampouco percebe o significado histórico e cultural que “essas reduções” possuem para os povos originários da Região. Prova disso é que se encontram, na Região das Missões, ainda hoje, as pedras grés retiradas das construções do período reducional que foram reaproveitadas para alicerces de muros, edificações, escadarias e outros. Em 1904, essa prática foi inclusive regulamentada na Lei Orçamentária do Município de Santo Ângelo, na seção referente a “Diversos Impostos” que estipulava valores para cada carrada de pedras retirada. (Marchi, 2018)

---

<sup>41</sup> “Aqui nova contradição emerge: os indígenas continuaram à margem de tudo. É assim que a história também se repete como farsa: outrora os missionários eram europeus e agora os missioneiros são, em sua grande maioria, descendentes dos europeus. Os indígenas continuaram sendo estrangeiros na sua própria terra. E os novos missioneiros continuaram a tangê-los assim como os antigos o tangiam: como gado orelhano.” (Pommer & Pommer, 2016, p. 60)



Imagem 14 - Ruínas da Igreja de São Miguel em 1920. Fonte: IPHAN-RS.

Em 1922, através do Regulamento de Terras do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, as Ruínas de São Miguel foram institucionalizadas e definidas como “domínio público”, e adquiriram o *status* oficial de *lugar histórico*, de modo que São Miguel passou a ser o primeiro patrimônio histórico oficial reconhecido pelo Estado do Rio Grande do Sul, uma vez que as Ruínas de São Miguel das Missões se caracterizavam por ser um lugar notabilizado por fatos relevantes para a fabricação de narrativas históricas para o Estado. Apesar de não mencionar Ruínas de São Miguel como sendo um monumento e sim um *lugar*, o Regulamento reconhece sua importância ao evocar a ideia de identidade e pertencimento que “esse lugar” possui para aqueles e aquelas que vivem na Região e/ou com ela estabelecem algum vínculo ancestral. (Meira, 2007)

No decorrer dos anos de 1920 foram feitas benfeitorias, como foi o caso da remoção da vegetação que tomou conta do espaço entre as paredes de pedras provocando desestabilização estrutural (Imagens 14 e 15), com o intuito de proteção das Ruínas de São Miguel, promovidas pelos dirigentes do Estado do Rio Grande do Sul, surgindo a “missioneirização” na região, alavancada pela economia e a vida nas colônias movidas por

“trabalho e religiosidade” (Marchi, 2018). Ou seja, “a memória do passado missioneiro, entre a segunda metade do século XIX e a primeira década do século XX, ainda não havia sido aprisionada na aspereza das pedras através das ações complexas e intencionadas que tornaram as ruínas em monumento” (Marchi, 2018, p. 402). Esse movimento tem como mote iniciar a construção de certa relação identitária entre aqueles que lá chegaram e as ruínas que lá estavam antes de sua chegada, de modo que o novo é construído, por meio de um processo de reinvenção do passado, conforme apresentei anteriormente apoiada no pensamento de Pesavento (2007).



Imagem 15 - Ruínas com árvores e arbustos, n. d. Fonte: IPHAN-RJ.

Ao se ocupar, em seus estudos, da Região das Missões e do Museu lá existente, Márcia Chuva lembra que, nos anos de 1930, “a obra jesuítica no Brasil foi protegida como patrimônio histórico e artístico da nação, reconhecida como um dos pilares da nacionalidade” (Chuva, 2014, p. 205). Ela utiliza a ideia de “comunidade imaginada”, proposta por Benedict Anderson (2008), para explorar e discutir como “antigos fratricídios”, ou seja, “guerras ocorridas em tempos remotos e que precisam ser lembradas para dar profundidade histórica à nação” (Chuva, 2014, p. 203) são evocados e ganham sentido no interior de uma construção narrativa que tem como pedra de toque a constituição de uma identidade nacional e que, a partir da Guerra



Guaranítica, ganha cada vez mais espaço no seio da historiografia e do processo de construção de uma identidade singular para aqueles e aquelas que vivem na região das Missões.

Com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico Nacional (SPHAN), através da Lei n.º 378, de 13 de janeiro de 1937, logo após o golpe de Estado que instaurou o regime político do Estado Novo, começa a se observar um movimento político que tinha por objetivo pensar e construir uma identidade nacional que amalgamasse a diversidade da nação e conferisse ao emergente Estado Nacional pós-golpe um elemento que lhe permitisse operar e transitar por diferentes referentes regionais que, em seu conjunto, intentou fazer desses muitos brasis um só Brasil.

Após a criação do SPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade solicitou ao então assistente técnico do SPHAN na Região Sul, Augusto Meyer<sup>42</sup>, o trabalho de identificar e apontar as edificações históricas relevantes para serem preservadas, tombadas como patrimônio nacional. Para tanto, sugeriu, entre outros, os remanescentes indígenas jesuíticos constantes em São Miguel das Missões, por já serem certificadas como *lugar histórico* desde 2 de outubro de 1925, pelo então presidente do Estado, Borges de Medeiros, tendo inclusive passado por reformas de consolidação de seus remanescentes, realizadas pela Comissão de Terras de Santa Rosa. (Bauer, 2006)

Sabedor desse fato, Augusto Meyer anexou em seu relatório referências bibliográficas da história do Rio Grande do Sul, incorporando ao relatório fotografias de esculturas sacras abandonadas na Região das Missões, bem como as existentes à época no Museu Júlio de Castilhos<sup>43</sup>, em Porto Alegre. Esse material serviu e orientou grande parte do projeto do arquiteto Lucio Costa<sup>44</sup> para a antiga igreja jesuítica, então em ruínas, que através de relatório encaminhado a Rodrigo Melo Franco de Andrade, indicava que as ruínas da igreja deveriam ser

---

<sup>42</sup> “Escritor gaúcho, contemporâneo de Mário Quintana e Carlos Dante de Moraes, foi diretor da Biblioteca Pública do Estado durante o período em que também atuou como representante da 7ª região do SPHAN, que compreendia os estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre” (Bauer, 2020, p. 50). Foi o primeiro interlocutor de Rodrigo Melo Franco de Andrade no Rio Grande do Sul, tendo sido fundamental na escolha dos bens a serem tombados no Rio Grande do Sul. (Bauer, 2020)

<sup>43</sup> Em 1903, foi criada a primeira instituição museológica no Rio Grande do Sul, o Museu do Estado, decorrente de artefatos expostos na Primeira Exposição Agropecuária e Industrial do Estado, realizada no ano de 1901 ao lado da Escola de Engenharia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), hoje, sediada na Rua Duque de Caxias, nº 1205, no Centro Histórico de Porto Alegre. Em 1907, o Museu do Estado passou a ser denominado Museu Júlio de Castilhos, em homenagem ao idealizador do museu e líder do Partido Republicano no Estado. Na ocasião da Exposição, foram enviados entre objetos pertencentes à Intendência de São Luís Gonzaga, da região das Missões, três esculturas sacras que foram expostas nos pavilhões do evento. Dessa maneira, a musealização da imaginária guarani no Museu Júlio de Castilhos aconteceu de três maneiras diferentes: em 1903, por meio de uma transferência e uma doação e, em 1936, foi realizada uma compra. (Thielke, 2019)

<sup>44</sup> “O arquiteto modernista Lucio Costa foi funcionário do SPHAN desde essa missão, permanecendo no órgão até o final dos anos 1970, quando se aposentou.” (Chuva, 2014, p. 204)

tombadas como patrimônio nacional e sugeria a construção de um “museu-abrigo” para acomodar a arte sacra encontrada na região. (Bauer, 2007; Chuva, 2014; Ferreira, 2015; Marchi, 2018; Thielke, 2019)

Com a alocação nesse “simples abrigo”, as esculturas sacras em madeira policromada produzidas pelos indígenas que habitavam as antigas reduções passaram a ser investidas de outros sentidos, “até os dias atuais, sucessivos processos de atribuição de sentidos revestiram as imagens sacras, ora como objetos do saber religioso; ora como objetos do saber da arquitetura; ora como objetos do saber da museologia ou do turismo.” (Thielki & Possamai, 2020, p. 77-78)

Após a criação do SPHAN, Lucio Costa e Julieta Modesto Guimarães, além de Carlos Drummond de Andrade, Augusto Meyer, Edino Pacheco e Altamiro Cardoso, foram à região<sup>45</sup> dos Sete Povos das Missões (Imagem 16). Dessa visita foi produzido um relatório com indicação técnica para a intervenção arquitetônica e sugestão para tombamento, isto porque constatou-se serem as Ruínas de São Miguel as únicas em melhores condições de preservação, por representarem a capital dos sete povos e por terem maior valor como conjunto arquitetônico. Sugeriram também a criação de um “abrigo” para acomodar as imagens esculpidas que se encontravam espalhadas nos antigos espaços reducionais.

Com base no referido Relatório foi construído o Museu das Missões, que serviu de modelo ideal para os museus regionais, considerado “uma obra-prima da arquitetura moderna brasileira, discreta que, com delicadeza, resolveu o [problema] simples para um pavilhão de exposições e a casa do zelador.” (Meira, 2007, p. 84)

Contudo, a sustentação das políticas culturais do SPHAN, a decisão de interiorização da proteção dos patrimônios e a criação de museus regionais que deslocavam a prática social dos patrimônios e museus concentrados, até então, na Região Sudeste e nas capitais, não favoreciam a expansão da noção de patrimônio nacional e menos ainda a sua preservação, pois, como lembra Chagas: “é possível imaginar que essa estratégia de política cultural tenha dado ao IPHAN o sentido de sua existência” (Chagas, 2017, p. 125), que se conformou entre as décadas de 1930 e 1950, a partir das iniciativas museológicas que estavam localizadas nos Estados do Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Santa Catarina, Goiás e Pernambuco.

---

<sup>45</sup> Lucio Costa e sua comitiva visitaram São João Batista, São Lourenço Mártir, São Nicolau, Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga e São Miguel Arcanjo, com exceção de São Borja, por conta das chuvas e as condições precárias das estradas.



Imagem 16 - Julieta Guimarães Lucio Costa, Augusto Meyer e Modesto Guimarães, em novembro de 1937.  
Fonte: IPHAN-RJ.

Essas iniciativas inauguram os chamados museus regionais, pois “não apenas conformaram a tradução museológica do pensamento patrimonial forjado pelo SPHAN, como operaram, pode-se dizer, uma virada silenciosa na cultura museológica do país que, no entanto, é pouco reconhecida pela literatura especializada”, mas que, queiramos ou não, inauguram certo conjunto de “experiências que podem ser consideradas um divisor de águas no campo museológico.”<sup>46</sup> (Julião, 2009, p. 142)

A partir desse novo ponto de vista e a partir dessa proposta de interiorização das políticas relacionadas ao patrimônio, o primeiro museu regional criado pelo SPHAN foi o Museu das Missões<sup>47</sup>, no Rio Grande do Sul, que teve sua construção iniciada no ano de 1938,

---

<sup>46</sup> “A criação de novos museus não era a tônica de sua política [do SPHAN], assim como não foram os tombamentos de acervos ou instituições museais.” (Julião, 2009, p. 142)

<sup>47</sup> “Criado em 1940, pelo Decreto-lei nº 2077, com a finalidade de reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais.” (Chuva, 2014, p. 204)

sendo juridicamente constituído em 1940 e aberto ao público em 1942. Com base nessa experiência também foram idealizados o Museu da Inconfidência, de Ouro Preto, e o Museu do Ouro, de Sabará, ambos em Minas Gerais.

Essas propostas privilegiaram os “prédios cuja história tinha vinculação com a temática definida para o museu”, ou seja, que também evocavam e serviam de testemunhos de um tempo que passou. Esses museus tinham como critério comum o fato de também serem tidos como um lugar de poder e que serviam “como reafirmação do fratricídio que era necessário conceber para a construção de uma história nacional” (Chuva, 2017, p. 187). Portanto, a criação desses museus deve ser percebida como um caminho a ser seguido por um Estado que consagrava, através de um dado recorte temporal, “a origem da nacionalidade e seus ícones” e valorizava as temáticas relativas “ao período colonial como mais um exemplo dos inúmeros investimentos feitos no sentido da consagração e do reconhecimento da história contada pelo Estado por meio da ação de sua agência.” (Chuva, 2017, p. 187)

Para Mario Chagas (2017) a categoria de museu regional discutida em 1958, no Seminário Regional da Unesco sobre o Papel Educativo dos Museus realizado no Rio de Janeiro, parte do seguinte conceito:

“Um museu com um programa topograficamente restrito pode ser considerado ‘regional’, qualquer que seja sua localização, e um museu distante de qualquer grande cidade pode também ser incluído nessa categoria, qualquer que seja seu programa; mas o genuíno museu regional, o tipo mais bem qualificado para essa definição e que melhor adapta seus métodos para atender seu objetivo particular é o museu situado a alguma distância de qualquer grande cidade<sup>48</sup>, que cubra assuntos de interesse tanto puramente regional quanto universal. Esse tipo de museu atende aos turistas, oferecendo-lhes um conhecimento mais completo e sistemático da região que estão visitando, e à comunidade local, para a qual ele é um recurso econômico como fator do desenvolvimento do turismo e à qual ele serve, ajudando-a a aprender mais sobre si mesma, bem como sobre o resto do mundo.” (Chagas, 2017, p. 131)

Contudo, Letícia Julião (2009) acredita ser inapropriado classificar esses museus como regionais porque para “os inventores do patrimônio” o acervo desses museus ultrapassava a esfera do local/regional e atingia a esfera nacional. Com relação à proteção material, no caso de São Miguel, Lucio Costa recomenda a manutenção dos remanescentes da Igreja em seu

---

<sup>48</sup> Mário Chagas chama à atenção para o fato de que alguns conceitos utilizados nos anos de 1950, não mais correspondam aos preceitos do século XXI, como “‘grande cidade’ (possivelmente algumas pequenas cidades nos anos de 1950, hoje, são grandes cidades. Brasília, que na ocasião estava em fase de construção, é um bom exemplo), ‘região’, ‘turismo’, ‘desenvolvimento’, ‘museu’, ‘genuíno’ e ‘comunidade’.” (Chagas, 2017, p. 131)

estado de ruínas<sup>49</sup>. Nesse sentido, o que se observa é a negação da reinvenção<sup>50</sup> aleatória de toda ou de qualquer parte das ruínas.

Lucio Costa sugere que, para a intervenção arquitetônica no que diz respeito às ruínas, em primeiro lugar, deve-se seguir as orientações e técnicas de conservação da Carta de Atenas (1931)<sup>51</sup>. Em segundo lugar, deve considerar as proposições do crítico de arte John Ruskin, que tratava a restauração na arquitetura conforme nos mostrou Maria De Simone Ferreira (2015). A declaração do valor histórico das ruínas e o consenso de que não deveriam ser reconstituídas e sim conservadas em sua condição, traduz de forma sensível “ousadia e inovação” ao dialogar com as ideias de Georg Simmel que, segundo Mario Chagas e Claudia Storino, conjuga a “tensão entre as forças da natureza que operam no sentido do desabamento e da queda e as forças da cultura que atuam na direção de uma elevação espiritual ou de uma construção artística.” (Chagas & Storino, 2020, p. 105)

Essa tensão constatada pelos dois autores evoca a dimensão do trágico com o qual já se ocupou Sandra Pesavento (2007) e confere as Ruínas de São Miguel uma tragicidade que transcende o passado e reinventa o presente a partir do qual ela é tornada uma “coisa viva, nova, moderna, contemporânea e em movimento” (Chagas & Storino, 2020, p. 105), de modo que as permanências objetivas do passado missioneiro – no caso, as ruínas de pedra e cal – são subjetivadas e ganham novo sentido no tempo presente a partir da leitura daqueles que dela se ocupam e do paradigma interpretativo que trazem consigo estudiosos/estudiosas, pesquisadores/pesquisadoras em diversos tempos da história do patrimônio cultural brasileiro.

Em razão disso e da constante mudança de paradigma que a noção de patrimônio e o modo como aqueles e aquelas com ele interagem trazem consigo, apresentarei como, ao longo dos últimos 80 anos, as ruínas ganharam novos contornos e sentidos, seja para o Estado que assume para si sua tutela, seja para aqueles que vivem na região e com elas têm um vínculo

---

<sup>49</sup> “O objetivo da intervenção era o de manter as ruínas no estado em que elas se encontravam e impedir que a deterioração prosseguisse. As ações realizadas foram mínimas e feitas com o intuito de serem imperceptíveis. A imagem final buscada ainda era a de uma ruína. O cercamento e a locação de um vigia, apesar de não serem ações de cunho arquitetônico, também podem ser enquadradas como procedimentos que visam à manutenção da materialidade em um determinado estado.” (Olivo, 2019, p. 9)

<sup>50</sup> Lucio Costa não sugere a reconstrução do passado, “sua intenção não é a de tratar de um passado ao vivo, como se ‘você estivesse lá’, mas reaproximar tempos em certa medida díspares. [...] Lucio Costa prefere não alterar os documentos, como proponho que sejam compreendidos os remanescentes, mas, sim, organizá-los, urdindo um enredo finalístico.” (Bauer, 2006, p. 77)

<sup>51</sup> “A Conferência do Escritório Internacional dos Museus Sociedade das Nações, realizada em outubro de 1931, aconselha através da referida carta que os princípios e as técnicas de conservação devem ser escrupulosos ‘quando se trata de ruínas, [...] com a recolocação em seus lugares dos elementos originais encontrados (anastilose), cada vez que o caso o permita; os materiais novos necessários a esse trabalho deverão ser sempre reconhecíveis’.” (Ferreira, 2015, p. 86)



identitário, seja para aqueles que buscam estabelecer uma cronologia e colocar em evidência determinados aspectos da cultura missioneira.

Em março de 1938, os trabalhos foram iniciados sob intervenção do engenheiro-arquiteto Lucas Mayerhofer, com vistas à estabilização do pórtico fronteiro e da torre da igreja e a construção do museu e a casa do zelador (Imagem 17). No mesmo ano de 1938, os remanescentes das ruínas da Igreja de São Miguel, inclusive a área da antiga praça fronteira e a edificação do Museu das Missões, foram inscritos no Livro Tombo das Belas Artes do SPHAN/MEC. O Museu das Missões foi oficialmente criado em 1940. “Nas décadas de 1950 a 1970, houve novas obras de conservação pelo IPHAN e a ampliação gradativa da área protegida ao redor das ruínas.” (Meira, 2007, p. 84)



Imagem 17 - Museu das Missões. Fonte: IPHAN-RJ, s/d.

Como nas primeiras décadas, logo após a criação do SPHAN, foi recorrente o descaso dos órgãos públicos federais pelos povos indígenas e habitantes miguelinos, o que deixou bastante evidente a primazia em proteger os monumentos de “pedra e cal” mesmo em ruínas, do que “proteger os povos herdeiros dos construtores daqueles extraordinários monumentos.” (Chagas & Storino, 2020, p. 105)

Nos anos de 1960, a Unesco destacou o turismo cultural como atividade de promoção, desenvolvimento e sustento do patrimônio cultural, e a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) percebeu que poderia agregar assistência técnica e financeira para a preservação e a recuperação do patrimônio.

Pouco depois, o arquiteto francês Michel Parent, consultor da Unesco, veio ao Brasil no período de 1966/1967, com objetivo de desenvolver “sua missão pelo Brasil após a Recomendação de Paris de 1962, a qual tratava de um processo de reformulação de estratégias de atuação das políticas patrimoniais frente aos desafios do crescimento urbano e obras de infraestrutura que ameaçavam a paisagem” (Marchi, 2018, p. 161). Dessa consultoria resultou a indicação de São Miguel entre as cinco prioridades regionais para o turismo no plano de desenvolvimento econômico do Brasil, que desejava criar um elo com Argentina e Uruguai. Do mesmo modo, recomendou que fossem resolvidas as principais dificuldades de infraestrutura existentes, bem como que se implementasse um produto turístico que atraísse visitantes para a região, o que culminou na criação e produção do espetáculo “Som e Luz.”<sup>52</sup> (Imagem 18)

Desde então, o espetáculo acontece todas as noites após o fechamento para visitação do Parque Histórico Nacional das Missões que, ao escurecer, é reaberto ao público que da arquibancada localizada a 100 metros das ruínas vislumbra sob o efeito das luzes e do som transmitido a céu aberto, a silhueta das ruínas e das árvores centenárias.

Assim, o espetáculo transcendeu a condição de atrativo turístico a partir do patrimônio e se transformou, ele mesmo, num patrimônio agregado a este. Isso porque, desde 1978, o espetáculo faz parte do cotidiano da pequena comunidade que de sua residência vê os reflexos das luzes e escuta o som todas as noites<sup>53</sup>, realçando “os bens materiais através de uma história

---

<sup>52</sup> “O enredo da obra é desencadeado a partir do presente com um diálogo entre a terra e a ruína, que reconstróem o passado das missões jesuítico-guarani em território brasileiro, demonstrando como era o cotidiano nos povoados e chegando até os acordos políticos das Coroas Ibéricas, a revolta dos indígenas, a guerra e o fim do projeto missionário dos jesuítas. Tal como se disposto em um *set* de filmagem, o passado missioneiro vai sendo reconstruído pela força narrativa da voz associada a iluminação, criando um ambiente emotivo no qual as ruínas do povoado são as protagonistas de um passado significado como trágico e heroico.” (Marchi & Ferreira, 2016, p. 227)

<sup>53</sup> Desde 1978, o espetáculo conta a saga jesuítico-guarani com uma trilha sonora e o apagar e acender de luzes coloridas projetadas na fachada das ruínas, datadas do século XVII. Embora a gravação continue a mesma há 38 anos – com texto e roteiro de Henrique Grazziotin Gazzana e narração dramática dos atores Fernanda Montenegro, Lima Duarte, Paulo Gracindo, Juca de Oliveira, Rolando Boldrin, Maria Fernanda e Armando Bógus –, a atração teve toda a parte técnica renovada. A tecnologia analógica foi substituída pela digital e os amplificadores foram trocados. Além disso, a trilha passou por uma remasterização, para tirar os ruídos. O som também ficou mais envolvente, com a instalação de quatro caixas de som atrás da plateia, além das oito à frente (Gaúcha ZH, 01/05/2016). Assim, “em abril de 2016, o Som e Luz foi reinaugurado, depois de passar por um processo de requalificação, com investimento federal: verbas do Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES).” (Marchi, 2018, p. 193)

romantizada que dá sentido ao lugar e que reforça os laços de identidade” daquela região missioneira do Rio Grande do Sul. (Marchi, 2018, p. 193)

Além disso, com base nesse argumento, foi feito um arranjo identitário especial, levando-se em conta a história do passado indígena jesuítico para embasar uma nova representação como forma de enfrentar as adversidades decorrentes da situação criada pela crise econômica dos anos de 1970, e, a partir de então, inicia-se a criação de certa identidade missioneira. É, portanto, com a perspectiva de atrair investimentos e estimular o crescimento econômico, que alguns municípios e mesmo algumas regiões buscaram elementos locais para a afirmação de sua identidade, que é colocada em evidência no referido espetáculo.



Imagem 18 - Espetáculo Som e Luz nas Ruínas de São Miguel. Fonte: Catálogo Parque Histórico Nacional das Missões/IPHAN/Eduardo Hahn.

Na contracorrente do processo imposto pela globalização dos mercados, o Brasil, a partir de diferentes identidades regionais, começa a produzir outra tradição identitária inventada<sup>54</sup>, que se firma no âmbito de diferentes culturas e tradições locais e que, no caso da região das Missões, culminou na criação daquilo que comumente denominam, na literatura

---

<sup>54</sup> Nesse sentido, Hobsbawm e Ranger explicam “tradição inventada” como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.” (Hobsbawm & Ranger, 2015, p. 8)

especializada, de “missioneirismo” (Pommer, 2009). Com esse objetivo foi produzido um tipo de missioneiro caracterizado pela identidade regional que pode ser percebido em dois níveis de produção simbólica, a saber: os monumentos representativos do passado histórico reducional que compõem a paisagem missioneira original; e outros monumentos e elementos agregados intencionalmente<sup>55</sup>, sobrepostos aos originais que se articulam à memória local. Dessa forma, a memória é considerada a partir de uma dimensão cultural e imaginária da sociedade, uma vez que as representações do passado são criadas e/ou recriadas e projetadas nesses espaços. Tal reconstrução tinha a finalidade de “servir de modelo para a produção de uma nova identidade comunitária, uma identidade denominada de missioneira” com a intenção “de replicar a suposta época de fartura material e cultural atribuída ao projeto reducional executado pelos padres jesuítas.” (Pommer & Pommer, 2016, p. 54)

Para fabricar uma identidade missioneira, a classe dirigente promoveu um movimento político, econômico e cultural através de eventos artísticos, acadêmicos e principalmente econômicos que potencializassem ações coletivas que configurassem a identidade pretendida. No entanto, a crise econômica obrigou a pensar em uma nova base identitária que fosse mais estável, permanente e, portanto, constante. Assim, foi pensando em atrelar as ruínas dos Sete Povos à condição de modelo de esforço comunitário.

No entanto, apesar desses esforços de reinventar o passado a comunidade inicialmente imaginada como missioneira não se consolidou. Contudo, proliferou no mercado a música alcunhada como missioneira que, além da letra, dos ritmos e instrumentos, envolve também a forma da vestimenta e comportamento dos referidos artistas que remetem a um tempo heroico, e a um gaúcho que cumpre a promessa de fartura da região. Esse movimento culminou na marca missioneira de hoje, a qual, é um produto comercial a serviço do turismo<sup>56</sup> histórico.

No final dos anos de 1970, o Brasil indicou o sítio arqueológico de São Miguel como Patrimônio Cultural da Humanidade. Enquanto a candidatura a patrimônio mundial ganhava força no Rio Grande do Sul e o processo tramitava na Unesco, os ministros da Cultura da

---

<sup>55</sup> “No ano de 1973, aconteceu a comemoração do Centenário de emancipação político-administrativa de Santo Ângelo. Essas comemorações foram eventos constantes em vários municípios gaúchos nesse período e articulavam referenciais da identidade local com temas referentes à realidade do período. As comemorações ocorriam no auge do período desenvolvimentista brasileiro e o passado jesuítico-guarani era manipulado no sentido de reforçar a pujança e o progresso” (Marchi, 2018, p. 163). Nesse sentido, “foi instalado um monumento, com uma réplica da Cruz Missioneira original que está no Museu em São Miguel, no trevo de acesso à cidade em Entre-Ijuís. A cruz como símbolo e monumento seguiria sendo replicada em diferentes lugares pela cidade e região.” (Marchi, 2018, p. 165)

<sup>56</sup> Brum (2016, p. 34) lembra que os pacotes turísticos que oferecem visitas às Missões, designam esse turismo de histórico, cultural e ecológico, tendo como exemplo, o pacote “Caminho das Missões”, com duração de sete dias com palestras, caminhadas e visitas guiadas aos sítios arqueológicos.

Argentina, Brasil e Paraguai se encontraram para discutir “a possível coordenação de estratégias preservacionistas em toda a região das missões, incluindo a candidatura a patrimônio mundial abrangendo os sítios localizados nas nações constituintes” (Williams, 2012, p. 292) e que colocava em destaque um patrimônio que estava para além das fronteiras nacionais. Nesse sentido, em 1983, o reconhecimento do Patrimônio Mundial foi concedido primeiro a São Miguel Arcanjo no Brasil e, no ano seguinte, foi aprovado para San Ignacio Miní, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto e Santa María La Mayor, na Argentina.

Desde a criação do SPHAN e por muitos anos, o reconhecimento do patrimônio cultural esteve atrelado aos bens de natureza material – móveis ou imóveis –, com ênfase na política de “pedra e cal”, na monumentalidade e, em especial, nos imóveis decorrentes da colonização religiosa jesuítica. A partir da década de 1970 surgem ações em prol da valorização do conceito de referência cultural que está relacionado com o modo de selecionar e atribuir valor aos bens culturais no processo de patrimonialização, ou ainda, o valor da referência cultural é atribuído pelos grupos detentores dessa cultura que, em conjunto com o corpo técnico, constroem a ideia de referência cultural para o referido grupo. Inicia-se aqui um movimento que passa a considerar, a partir de então, outras dimensões da vida social e a atrelar ao cognato “patrimônio” outros significados ligados à sua dimensão imagética, simbólica e histórico-cultural. (Magalhães, 1977)

A Constituição Federal Brasileira de 1988 incluiu o conceito de patrimônio imaterial em seu Art. 216, abrangendo, portanto, os bens “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, ou seja, passou a incluir a partir desse momento no âmbito do Estado e da letra da lei, a diversidade cultural como um fator que deveria ser considerado como constituinte e agregador da identidade brasileira.

Essa conceituação mais ampliada do patrimônio cultural a partir da concepção que vai além do entendimento de que ele não está restrito ao somatório de bens materiais e imateriais, mas decorre da atribuição de valor a bens e/ou às práticas culturais formadas de diversas maneiras conjugadas pode ser constatada nas palavras de Maria Cecília Londres Fonseca:

“Em primeiro lugar, vem diluir certas dicotomias que, tradicionalmente, organizam o campo das políticas culturais: produção x preservação; presente x passado; processo x produto; popular x erudito [...] em segundo lugar, vem estabelecer certos mal-entendidos, como o que restringe a ideia de patrimônio imaterial à ideia de folclore e/ou cultura popular. Embora essas áreas venham a ser das mais beneficiadas por uma política de patrimônio mais abrangente, na medida em que têm ficado bastante desassistidas pelas políticas públicas de cultura, não é a suposta imaterialidade ou, pior, uma hipotética “pobreza” de seus testemunhos materiais que

constituíram o diferencial em relação a bens culturais de natureza material, que seriam assim associados às manifestações de caráter erudito. Em terceiro lugar, a questão abre espaço para estender a grupos e nações de tradição não-europeia às políticas de patrimônio Cultural.” (Fonseca, 2009, p. 71-72)

Anos depois, com a publicação do Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), sob responsabilidade do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), instituição que elabora e executa a política de preservação, no contexto nacional. É possível verificar também que a lógica de preservação do patrimônio imaterial na esfera internacional alterou-se.<sup>57</sup>

Em 2004, quando a equipe técnica do IPHAN chegou a São Miguel para realizar o trabalho de requalificação do Museu das Missões, ela se deparou com a presença cotidiana dos *Mbyá-Guarani* transitando e vendendo sua arte na varanda do museu, o que significou “uma situação paradoxal para o IPHAN” (Freire, 2007, p. 120), porque, nos reconhecimentos do Patrimônio Nacional e Patrimônio da Humanidade das Ruínas de São Miguel, há pouca ou quase nenhuma referência à população indígena da região (Freire, 2007). Nesse sentido, considerando as transformações ocorridas nas últimas três décadas nos campos da História, da Etno-História e da Antropologia, constata-se que esse movimento permitiu perceber, além das estruturas edificadas preservadas pelo tombamento, o protagonismo indígena. Algo que Mario Moutinho e Judite Primo prescrevem aos museus normativos de narrativas coloniais:

“E neste caso, cabe aos responsáveis dos Museus e corpos técnicos um lugar fundamental, olhando criticamente para o que fazem no presente, ao mesmo tempo que repensam que lugar que pretendem dar aos “seus museus” na construção de uma sociedade mais tolerante, e mais inclusiva. E neste sentido, nada impede que se trabalhe em favor da adoção de uma Política Pública para os Museus que sirva ao diálogo, aos Direitos Humanos, à compreensão das questões da interseccionalidade, da inclusão, da equidade, das acessibilidades [temas hoje bastante caros a nossa sociedade] [...]. O não enfrentamento destas questões essenciais, torna-se um freio à sua própria transformação para um maior compromisso da Museologia com a sociedade e, conseqüentemente, ao melhor encaminhamento das questões que decorrem do passado colonial.” (Moutinho & Primo, 2021, p. 96)

---

<sup>57</sup> “Desde a década de 1990, a UNESCO busca responder à demanda de certos países que reivindicam a integração de diretrizes voltadas ao reconhecimento e valorização dos seus bens culturais compreendidos enquanto parte do Patrimônio Imaterial da Humanidade. No Brasil, essa preocupação está presente no projeto de Mário de Andrade que resultou na criação do IPHAN, em 1937, embora a constituição da rotina nesse órgão tenha subvertido essa perspectiva pela quase exclusiva incorporação de especialistas voltados ao trabalho sobre bens materiais, monumentos, sítios arqueológicos, obras de arte etc.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 310-311)

Como foi possível observar, no mesmo ano de 2004, o IPHAN ao mesmo tempo em que se ocupou com a requalificação do Museu das Missões, começou a execução do Inventário Nacional de Bens Culturais (INRC) *Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões*, onde se deu o início do processo de registro das Ruínas de São Miguel, o qual começou com a aplicação do inventário com a população *Mbyá-Guarani* que vive na Aldeia *Koenju* de São Miguel das Missões. Para o inventário, o IPHAN através de convênio contou com a colaboração de pesquisadores, pesquisadoras e discentes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a coordenação do professor e antropólogo José Otávio Catafesto Souza. No decorrer desse processo, a noção de patrimônio foi reinventada pelos e pelas *Mbyá-Guarani*, o que contribuiu para a valorização de sua tradição, memória e ancestralidade.

As referências culturais dos *Mbyá-Guarani*, nos termos da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, foram bastantes debatidas, tanto no I quanto no II Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizados em dezembro de 2006 e dezembro de 2007, na cidade de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Ambos contaram com a participação de aproximadamente 300 *Guarani* de comunidades localizadas no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo (Imagens 19, 20, 21 e 22), além de representantes de comunidades situadas na Argentina e no Paraguai, onde discutiram e definiram a direção da salvaguarda de seu *Mbyá reko*, seu modo de vida, como parte do processo de “patrimonialização”, e de suas condicionantes naturais, sociais e cosmológicas. Desses encontros extraí o diálogo abaixo, através do vídeo *Desterro* (2011):

**“Mbyá-Guarani 1:** Quantos anos mais a gente tem que esperar?

**Mbyá-Guarani 2:** Nós temos direito à demarcação das terras [diz outro guarani]. E isso é muito importante para nós, para que possamos seguir o caminho dos que estavam nas ruínas. Para que nossos velhos e velhas nos ensinem a vida daquela forma outra vez. A gente não quer vender artesanato sempre! Porque isso não nos trará saúde e vida.

**Mbyá-Guarani 3:** Hoje nós precisamos do que sobrou das matas. Para que nossos velhos possam rezar, realizar cerimônias, rituais... o batismo das crianças.

**Mbyá-Guarani 1:** Não é de agora que começamos a falar de demarcação. Já faz muito tempo. Até agora, nada do que a gente pediu foi feito.

**Mbyá-Guarani 2:** Alguns de nós têm um pouquinho de terra e os brancos podem nos dar mais. Mas eles nos dão sem documento. Estamos numa aldeia que não tem documento garantido. E isso é direito nosso.



**Mbyá-Guarani 3:** Nesses encontros falamos sempre sobre isso. Mostramos para os que não sabem o lugar onde nosso guerreiro *Sepé* morreu, onde os nossos parentes morreram. Mostramos para os brancos e para os filhos deles, que ainda não desistimos.”

(*Desterro*, 2011)



Imagem 19 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas. Fonte: Vherá Poty, 2006.



Imagem 20 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. Fonte: Vherá Poty.



Imagem 21 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. Fonte: Vherá Poty.

Nestas falas, os *Mbyá-Guarani* explicitaram o que queriam estabelecer com as suas referências culturais e como a política de salvaguarda deveria ser direcionada à garantia de seu modo de vida, pautado por três princípios, definidos como: “territorialidade livre”, “natureza livre” e “respeito à dimensão do segredo”. Sendo que, por territorialidade livre entende-se a importância que os *Mbyá-Guarani* atribuem ao trânsito (deslocamento) pelo seu território tradicional, que hodiernamente se depara com limitações pela existência de fronteiras nacionais e tem servido como desculpas para a negação da demarcação de terras para seu povo, que por

124



conta da “caminhada sagrada” são acusados de ser nômades. O *Dossiê da Tava* faz alguns esclarecimentos:

“Nas caminhadas por motivos prosaicos entre as diversas aldeias, estabelece-se uma rede de relações que permite às pessoas sanarem os seus conflitos mundanos, fazerem alianças e, principalmente, realizarem-se plenamente, pois o ser *Mbyá* precisa viver em um ambiente harmônico para conseguir superar a sua condição de mortal neste mundo. A possibilidade de sair definitivamente ou provisoriamente de sua aldeia e ir para outra, onde ele encontrará tal harmonia, alivia o seu sofrimento.” (IPHAN, 2014a, p. 23)



Imagem 22 - Encontro Patrimônio e Povos Indígenas, 2006. Fonte: Vherá Poty, 2006.

O entendimento de “natureza livre” (Imagem 23) abrange a reivindicação de acesso aos recursos naturais que os *Mbyá-Guarani* consideram essenciais à reprodução de seu modo de vida, como é o caso de certos alimentos como o mel, frutos e sementes silvestres, animais, cipós e madeiras para a construção de suas casas e outros objetos. Este modo de vida só é possível se forem mantidas certas práticas de manejo das matas, orientadas pela concepção de que os animais e os vegetais têm “donos espirituais”, com os quais os *Mbyá-Guarani* mantêm uma relação cercada de cuidados, não devendo caçar nem coletar em excesso. “Respeito à dimensão do segredo” significa que existem particularidades da cultura *mbyá-guarani* que só a

eles pertencem e não devem ser expostos aos *juruá*, portanto, devem permanecer como segredo. Em síntese: “os parâmetros deixam claro que a continuidade do modo de vida tradicional está diretamente ligada à preservação e acesso às matas e à terra, bem como o direito de escolher até onde os não-indígenas podem conhecer o universo cultural *Guarani*.” (IPHAN, 2014b, p. 27)

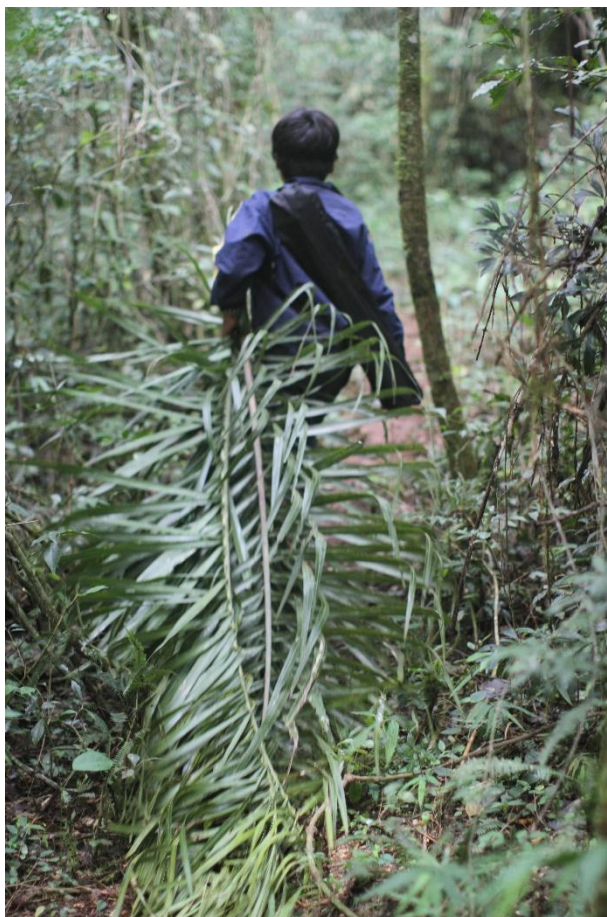


Imagem 23 - Natureza livre. Fonte: Vherá Poty, 2015.

Em 2009, foram realizadas as ações de salvaguarda recomendadas pelo INRC Comunidade *Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, as quais beneficiaram comunidades situadas no Rio Grande do Sul e em São Paulo, prolongando-se nos anos 2010 e 2011. Assim, foram executadas as seguintes ações:

- “- Encontro de representantes *Guarani-Mbyá* de aldeias alvo de visitação turística, na *tekoá Porã*, em novembro de 2009, do qual resultou a elaboração de um guia bilíngue;
- Oficinas de apoio à transmissão de saberes artesanais relacionados à confecção de

instrumentos musicais para rituais, nas *tekoá Koenju*, *Anhetenguá*, *Porã* e *Yryapu*, em junho de 2010;

- Oficinas de apoio às práticas de artesanato tradicional *Guarani*, nas *tekoá Koenju*, *Anhetenguá*, *Porã*, *Yryapu* e *Jateity*, em julho de 2010;

- Reuniões de apoio à realização da cerimônia do *Nheemongarai*<sup>47</sup> nas *tekoá Koenju*, *Anhetenguá*, *Porã* e *Yryapu*, em janeiro de 2011 (cuja preparação se deu em outubro de 2010, na *tekoá Yriapu*).

Foram realizadas, também, ações de recuperação de pomares e de áreas com espécies nativas em 20 comunidades, situadas no Vale do Ribeira e no litoral de São Paulo, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul.” (IPHAN, 2014b, p. 31-32)

Após intensos encontros e debates, os *Mbyá-Guarani* definiram como plano de salvaguarda associado ao Registro que estabelecia como unidade constituinte fundamental o reconhecimento “da *Tava* no tratamento dispensado ao sítio de São Miguel Arcanjo, que assim deixará de ser o lugar de seu esquecimento, para tornar-se um lugar de pertencimento.” (IPHAN, 2014a, p. 55-56)

**“a. Produção e reprodução cultural:**

- Construção de um espaço para a venda do artesanato e apresentação do coral *jerojy*;  
- Desenvolver uma nova relação com os turistas requer uma melhoria das condições em que se dá a interação com eles;

- Manutenção e melhoria das instalações da casa de passagem situada no interior da *Tava* São Miguel Arcanjo, garantindo-lhes condições dignas de permanecerem próximos às ruínas;

- Disponibilização de um local, próximo à casa de passagem, para o plantio do milho tradicional, tão importante para a prática do bem-viver *Guarani-Mbyá*.

**b. Mobilização social:**

- Desenvolvimento de ações de mobilização social, tais como reuniões para o debate sobre as referências culturais *Guarani* com os mais velhos, oportunizando o compartilhamento dos saberes.

**c. Gestão participativa e sustentabilidade:**

- Criação de um Comitê Gestor para discutir o plano de salvaguarda.

- Realização de oficinas de associativismo, como forma de capacitação dos *Mbyá* para criação de uma associação indígena;

**- d. Difusão e valorização:**

- Realização de novas oficinas de formação de cineastas indígenas;

- Realização de oficinas de formação de monitores *Guarani* para receber turistas;

- Produção de material audiovisual sobre o coral *jerojy*;

- Produção de material educativo (livro/filme) sobre o bem cultural *Tava*, para as escolas dos *Mbyá* e as dos não-indígenas;

- Realização de oficinas de formação de pesquisadores indígenas, para que assumam a documentação de sua cultura;

- Constituição de um acervo de objetos, depoimentos sonoros e filmes, com vista à organização de um museu *guarani*.” (IPHAN, 2014a, p. 55-56)

Após reuniões com a equipe técnica do IPHAN e os antropólogos, os *Mbyá-Guarani* fizeram a solicitação formal ao Governo Federal, requerendo o reconhecimento do Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo como referência cultural de seu povo. Desse processo, resultou que o IPHAN/MinC reconheceu e inscreveu em dezembro de 2014, as Ruínas de São Miguel como “bem imaterial” – *Tava*, lugar de referência para o Povo *Guarani*, no livro de Registro dos Lugares. Isto porque “a *Tava* é um lugar relacionado à sua memória e que, pela presença dos remanescentes do que foi construído por mãos indígenas, apresenta uma condição singular de visibilidade de significados que expressam a compreensão do mundo *Guarani*, no tempo presente” (IPHAN, 2014c). Portanto, através das Ruínas de São Miguel, os *Mbyá-Guarani* interpretam, reelaboram a história das Missões e agregam às suas narrativas em conformidade com a lógica de sua cosmologia, contribuindo com a incorporação do sentimento de pertencimento e identidade. E “serão também reconhecidas como parte integrante do Patrimônio nacional, legitimando os direitos originários que os *Mbyá* têm sobre a terra e sobre os recursos naturais, bem como a atenção diferenciada que merecem das políticas públicas.” (IPHAN, 2007a, p. 40)

Através das narrativas apresentadas nos diferentes vídeos com os quais me ocupei no capítulo anterior, o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo foi tratado pelos e pelas *Guarani* como território indígena, o que justifica também o pleito dos *Mbyá-Guarani* ao reconhecimento oficial da ligação deste povo com as ruínas de São Miguel, em uma “perspectiva cosmológica que os *Mbyá-Guarani* têm sobre sua existência” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 308), o que provoca uma “ruptura completa com o [senso] censo histórico” (2009, p. 312). Dessa forma, a partir de então, as ruínas e o acervo museológico do Museu das Missões ganham uma interpretação que extrapola a dimensão acadêmica e tangibilidade no campo das políticas do patrimônio e de suas instituições.

Assim, o valor das ruínas de São Miguel para os *Mbyá*, ao mesmo tempo em que fazem referência ao tempo vivido pelos seus antepassados ancestrais é, no tempo presente, que solicitam essa confirmação, como é o caso:

“das estátuas e das pedras das paredes, os *Mbyá-Guarani* acreditam que os antigos artífices guaranis doaram sua substância pessoal às peças, propriedades de seus espíritos impregnaram suas artes, de maneira que eles puderam eternizar sua existência consubstancializados nos materiais que eles moldaram, talharam ou esculpiram.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 314)

Portanto, as ruínas de São Miguel, como é possível constatar neste estudo, concentram

referências culturais controversas e sobrepostas, configurando um lugar polissêmico. Vale salientar que durante o período da aplicação do INRC, as Ruínas de São Miguel foram tratadas como *Tava Miri*, em uma conotação com os “princípios cosmogênicos e cosmogônicos dos *Guarani*. *Tava* é traduzida como aldeia, mas os *Mbyá* interpretam [...] com outros dois radicais; *ita* (pedra) e *ava* (ser humano, pessoa falante do *Nhe’e Porã*. Nesse sentido, a tradução sugerida é de ‘povoado ou cidade feita de pedras’” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 315). E ainda, quando é tratada como *Tava Miri*, tem conotação de indestrutível, por ser morada dos deuses, ou seja, “o termo *Miri* não significa apenas o que é antigo e por isso respeitado, mas também o que é espiritualizado e que precisa ser resguardado do contágio nefasto, porque está carregado de substância divina”. Conforme verificado em falas de parte dos *Mbyá*, como foi o caso da fala do *Karái* da Aldeia Tamanduá, de Misiones - Argentina:

“A *Tava Miri* existe. Os *Nhanderu Miri* que alcançaram a *Terra Sagrada*, também. Mas não são as ruínas dos jesuítas. Aquilo é só uma coisa terrena. Os *Nhanderu Miri* são coisa só nossa, esses nomes só devem ser usados por nós. Eles têm suas moradas no alto das florestas ancestrais, são várias as moradas dos *Nhanderu Miri*.” (*Tava, a casa de pedra*, 2012)

Nos diálogos mostrados nos vídeos, foi enfatizada a questão da imperecibilidade da *Tava Miri*, por serem aquelas que *Nhanderu Miri* fez como sua morada, que muitas das *Tava* que existem na terra não são mais do que imagens das *Tava Miri* que existem como moradas celestes de *Nhanderu Miri* e que as *Tava* vistas a olho nu são passíveis de destruição e reforçam a presença dos antepassados nesta terra imperfeita. Essa posição é reforçada na fala do *Mbyá* Mariano Aguirre: “*Tava miri* a gente não vê, porque não fica nesta terra. Ela está onde a gente vê os raios. Essa *Tava* é uma *Tava* imperfeita que a gente vê” (*Tava, a casa de pedra*, 2012). Ou seja, é a sua imperfeição que justifica os não indígenas a terem destruído.

Diante do exposto, embora as Ruínas de São Miguel tenham sido denominadas e tratadas até a solicitação de Registro como *Tava Miri dos Guarani*, conforme o entendimento inicial, ao findar o Inventário Nacional de Referências Culturais *Comunidade Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, em 2008, com a edição dos vídeos, um intenso debate e reflexão dos *Mbyá-Guarani*, sobre a compreensão das formas de nomear a *Tava*, conforme documentado no vídeo *Tava, a casa de pedra*, que foi peça documental ao processo de Registro, o parecer final conclusivo foi realizado em reunião junto à comunidade da *Tekoá Koenju* (Aldeia Alvorecer),



com técnicos da Superintendência do IPHAN-RS<sup>58</sup> e da Universidade de Brasília<sup>59</sup>.

Vale uma ressalva que, na publicação produzida pela equipe técnica executora do INRC junto às comunidades *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2004 e 2007, ressalta-se que:

“a centralidade do valor humano, dando ênfase aos saberes e fazeres compartilhados, seja por pequenos grupos, seja por comunidades. O Inventário realizado junto aos Mbyá ressalta a força de sua autodeterminação étnica, que pode ser valorizada pela identificação de referências culturais por eles apontadas como fundamentais, e apoio a sua reprodução, por meio de seu reconhecimento oficial e de ações de Salvaguarda por parte do Estado brasileiro. As formas de apoio definem-se ao longo do próprio inventário.” (Catafesto de Souza *et al.*, 2007, p. 44)

Nesta perspectiva, os *Mbyá-Guarani* definiram como *Tava* o lugar de referência para o povo *Guarani*. Dessa forma, destacaram o compartilhamento de significados culturais com esse “grupo maior”, ao autorreferirem-se como *Guarani*, como documenta o próprio Parecer do IPHAN de 2014. Dessa forma, a *Tava* de São Miguel Arcanjo “é um espaço vivo que articula concepções relativas ao bem-viver<sup>60</sup> *Guarani*, ancoradas em sua cosmologia, integra narrativas sobre sua trajetória como povo e é diariamente vivenciado como lugar de atividades diversas e de aprendizado para os mais jovens.” (IPHAN, 2014b, p. 34)

Por fim, em novembro de 2019, as Ruínas de São Miguel das Missões foram certificadas como Patrimônio Cultural do Mercosul, com “o reconhecimento da presença ancestral deste povo no território *Yvy Rupá*, organizado em uma grande rede étnica, formada por aldeias, caminhos e locais sagrados que hoje integram o Brasil, a Argentina e o Paraguai.” (IPHAN, 2018; 2019)

Com isso, constata-se que as ruínas de São Miguel, “sob o signo do tempo”, vêm sendo consideradas como um dos poucos bens patrimoniais no Brasil a agregar tantos reconhecimentos por diferentes categorias institucionais, em instâncias variadas, desde o século XX (patrimônio material), bem como no século XXI (patrimônio imaterial), encontrando-se impregnadas de valores patrimoniais que se estenderam às esferas estadual e nacional, perpassando pela mundial e a transfronteiriça. Desse modo, “a difusa ideia de ‘comunidade

---

<sup>58</sup> Refere-se à historiadora Beatriz Muniz Freire e ao cientista social Marcus Benedeti, da Superintendência do IPHAN-RS e às arquitetas Ana Luísa Seixas e Adriana Almeida do Parque Histórico Nacional das Missões.

<sup>59</sup> Refere-se à antropóloga Sílvia Guimarães, que atua como consultora.

<sup>60</sup> A ideia do bem viver indígena parte do estabelecimento de “uma definição de bem-estar que inclui a relação com o ambiente e ao mesmo tempo concebe o ambiente como agente, e não simplesmente como um objeto ou variável quantificável.” (Wilde, 2015, n. p.)

missioneira' também pode ser visualizada como aquela que compartilha memórias sobre o fazer patrimonial, uma vez que ela foi e segue sendo afetada pelos desdobramentos das políticas públicas de proteção do patrimônio cultural.” (Marchi, 2018, p. 440)

Tal reconhecimento nacional e internacional aponta para a insurgência de um novo paradigma que, a partir de referências narrativas do passado, explora a perspectiva indígena e reconhece aquilo que é tido como patrimônio não mais com olhos no passado ou somente a luz do tempo presente, mas sim, projeta-o para o futuro que ainda está por vir. (Baptista & Boita, 2019a)

Dessa maneira, em junho de 2022 surgiu nas redes sociais um vídeo com a logomarca da cineasta *Mbyá* da terra indígena *Tekoa Ko'ëju*, a aldeia dos *Mbyá-Guarani* no município de São Miguel das Missões, a professora e cineasta Patrícia Ferreira *Pará Yxapy*, é reconhecida na junção de sua nomeação civil e guarani, questão que posteriormente será evidenciada nesta tese. Ela participou de oficinas de vídeo realizadas no período do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões, que lhe rendem homenagens por suas realizações audiovisuais indígenas.

Esta ação estava prevista no plano de salvaguarda ligada ao Registro da *Tava*, em 2014, no item de difusão e valorização, onde constava, entre outras solicitações, a execução de oficinas para a formação de monitores que capacitassem ao recebimento de turistas nas aldeias, para aqueles que queiram conhecer e aprender um pouco da realidade e do modo de vida dos *Guarani*. O vídeo de 12 minutos mostra o território de 236 hectares onde estão alojadas 40 famílias *Mbyá*, constam uma escola, um salão comunitário, posto de saúde, área de lazer com brinquedos e campo de futebol. *Pará Yxapy*, a cineasta guarani, afirma, em sua fala, que: “teremos o maior prazer em receber você aqui, e para isso vamos compartilhar um manual para que sua visita seja prazerosa, organizada e respeitosa”.

Contudo, Ailton Krenak o escritor e líder indígena enfatiza “que não é possível fazer uma transformação radical em um mundo que já está em convulsão” (Krenak, 2022, p. 1). No entanto, se por um lado, não é possível mudar o passado, por outro, através da (re)construção da memória coletiva, de forma consciente pode-se atingir o reconhecimento das culturas indígenas, especialmente em tempos em que a intolerância e a negação das diferenças é a palavra de ordem das atuais políticas autoritárias de governo de Jair Bolsonaro.

Assim, ações de salvaguarda como aquelas ligadas às produções de filmes pelas comunidades indígenas, a visitação às aldeias e a vivência de seu cotidiano como aquela realizada na Aldeia *Tekoá Pindó Mirim*, em Viamão na grande Porto Alegre, que acompanhei

algumas vezes enquanto servidora lotada no Museu da UFRGS, por exemplo, nos aproximam dessa realidade.

Pois, como já foi destacado na Missiva de Nazaré (MINOM, 2016, p. 2) (Anexo 10), essas ações contribuem “para a reflexão e o fortalecimento das práticas de turismo crítico e social, com respeito à autonomia e autodeterminação das comunidades”, ações que, ainda segundo o mesmo documento, devem estar “ancoradas na Memória Acesa e coerentes com a realização do Bem-Viver”. Pois, segundo Krenak:

“As comunidades tradicionais e povos originários têm muito a contribuir com esta discussão, já que ‘não tinham patrimônio, não se consideram donos de nada’, [...] os povos originários, que deveriam ter prioridade histórica na escuta, na fala, [...] ‘e não serem invisibilizados por sujeitos autoritários que acham que tudo está à venda’. E a natureza? Embora seja, de certa forma, material, está longe de fazer parte da categoria de ‘pedra-e-cal’.” (Krenak, 2022, p. 2)

Essa vivência que está para além do preservacionismo da política de pedra e cal e, como aqueles que vivem nas comunidades, está na sua relação com a natureza, com o meio em que vivem, com o seu bem viver, como mostra a Imagem 24, em que, durante o percurso feito pelos turistas e visitantes, o guia avisa que o único registro que deve ficar na floresta em decorrência dessa passagem por ali devam ser suas pegadas.



Imagem 24 - Guia indígena conduz turistas. Fonte: Cineasta mbyá-guarani, 2022.

Essas pegadas agora deixamos para trás, saindo da floresta e voltando para a cidade, para o Museu das Missões, para olhar as cicatrizes coloniais deixadas pelo passado jesuítico.



## 2.2 O Museu das Missões e a configuração de um paradigma jesuítico

A “imaginação museal”, conforme o conceito elaborado por Mario Chagas, é a “capacidade singular e efetiva de determinados sujeitos articularem no espaço (tridimensional) a narrativa poética das coisas” (Chagas, 2003, p. 64). Ou seja, constitui um conjunto de operações selecionadas “de intenções e de gestualidades para a produção de determinadas matrizes discursivas ou tendências de pensamento que podem gerar experimentações nos espaços museológicos, compreendidos enquanto espaços de produção, arquivamento e circulação de memórias erigidas a partir da ‘linguagem das coisas’” (Britto, 2019, p. 83). Nesse sentido, Mario Chagas é bastante enfático quando destaca que:

“Um museu, seja ele qual for, só pode ser produzido e reconhecido como tal, quando está inserido numa codificação social compartilhada, quando faz parte de uma experiência comum. Sobretudo nas sociedades complexas e contemporâneas essa experiência que denomino de participação museal é um dado concreto. Na raiz dessa experiência está aquilo que se denomina de imaginação museal.” (Chagas, 2005, p. 57)

E conclui, a partir da dimensão da experiência, que os museus também são um espaço de aprendizagem da história, da cultura, bem como um lugar de memória, uma vez que:

“É com base nessa imaginação que os museus são produzidos, reconhecidos, lidos, inventados e reinventados. A minha sugestão é que a imaginação museal seja compreendida como a capacidade humana de trabalhar com a linguagem dos objetos, das imagens, das formas e das coisas. A imaginação museal é aquilo que propicia a experiência de organização no espaço - seja ele um território ou um desterritório - de uma narrativa que lança mão de imagens, formas e objetos, transformando-os em suportes de discursos, de memórias, de valores, de esquecimentos, de poderes etc., transformando-os em dispositivos mediadores de tempo e pessoas diferentes.” (Chagas, 2005, p. 57)

No caso do Museu das Missões, como apresentado no item anterior, em finais de 1937, Lucio Costa percorreu a região dos Sete Povos das Missões, com exceção de São Borja, pelo fato de as estradas estarem em péssimas condições de conservação, devido às chuvas ocorridas naquele período. Além dos remanescentes encontrados, chamou a atenção do arquiteto o número de esculturas sacras em madeira policromada, espalhadas entre os escombros das antigas reduções jesuíticas, o que o levou a sugerir a construção de um museu para abrigá-las. (Imagem 25)



Imagem 25 - Estatuária em frente ao Museu das Missões 1940. Fonte: IPHAN-RS, n. d..

Ao percorrer a região, Lucio Costa fez uma leitura da arquitetura e das obras de arte do período colonial, relacionando-as com uma arte barroca. Para este arquiteto, o estilo de arte realizada nas missões “inacianas” traduzia que os jesuítas eram “os modernos de sua época”, comparando-os aos Modernistas do Estado Novo.

“Assim, Lucio propõe a ressignificação das peças, arranjando, entre o novo e o antigo, as antigas esculturas e fragmentos com a igreja e os remanescentes das estruturas contíguas. Além disso, o arquiteto propõe a rearticulação das ruínas com os fragmentos decorativos que a compunham, bem como com imagens sacras que, em tese, fizeram parte de seu interior. Não é para menos que Lucio identifica as ruínas da igreja de forma quase orgânica, um corpo, então prestes a se rearticular.” (Bauer, 2006, p. 73)

A proposta de Lucio Costa com relação ao museu e à casa do zelador se aproxima mais das residências existentes anteriormente do que das ruínas da Igreja. Sua sugestão para essa nova edificação, localizada no extremo da antiga praça retangular, para se fazer alusão a este espaço virtual. Lucio Costa, assim, em seu relatório sugere que fosse utilizado para a obra o

material encontrado *in loco*. Ao sugerir utilizar o material remanescente, o referido arquiteto, mistura a nova e a velha arquitetura, assim como os novos e antigos materiais, que embora sejam de tempos diferentes, evocariam uma mesma narrativa.

Esse movimento é também levado a cabo por Letícia Bauer que propõe que se pense na “construção de uma narrativa histórica cujo pressuposto é o de unir rastros/vestígios numa ordem cognoscível, onde o encadeamento dos dados se dá pelo enredo tecido pelo narrador”. Nesse sentido, “ao não refazer nenhuma estrutura<sup>61</sup>, Lucio Costa aponta para a desaceleração do tempo num momento contemporâneo. Não evoca, pois, a experiência missioneira, mas sua lembrança.” (Bauer, 2006, p. 72)

O Museu das Missões, denominado por Lucio Costa como um “simples abrigo”, foi construído especialmente para a preservação das esculturas de madeira encontradas na região, e, dessa forma, para assegurar a importância que as missões jesuíticas tiveram em território brasileiro. Anos depois foi enfatizado em uma palestra realizada por Rodrigo Melo Franco de Andrade, apontada na tese de Ana Lúcia Meira (2008), que:

“Em proveito do território sul-rio-grandense foi que, porém, a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional tomou iniciativa de maior alcance em sentido semelhante, criando o Museu das Missões [...] com a reconstituição de uma das unidades de habitação dos índios do Povo de São Miguel Arcanjo, integrante dos Sete Povos das Missões Orientais do Uruguai, todos ora em território nacional. Ali, sob um alpendrado reconstituído à feição da parte mais característica das habitações originais dos índios no lugar, com utilização de elementos autênticos trazidos de vários sítios missioneiros, recinto esse acrescido da nave da impressionante igreja projetada pelo jesuíta Prímoli, hoje reduzida a ruína imponente da obra hercúlea efetuada pelos Padres da Companhia de Jesus naquela região, está recolhido e exposto à visitação pública o conjunto mais rico e mais representativo de obras de arte das Missões que se poderia reunir em nosso país.”<sup>62</sup> (Meira, 2008, p. 247)

Neste fragmento de aula percebe-se que o Museu foi construído para representar o tipo das casas dos indígenas no período das reduções. O esforço do SPHAN nas Missões foi por

---

<sup>61</sup> O arquiteto buscou restabelecer as conexões simbólicas entre os vestígios, “jogando com o contraste entre fragmentos até então dispersos. Assim, ao invés de propor a ‘verdade histórica’ por meio da recomposição total das estruturas, tece outra reordenação, indicando uma ‘intenção de verdade’ ao reinterpretar o espaço sem preenchê-lo com estruturas refeitas” (Bauer, 2020, p. 53). Ademais, “chamo a atenção para a necessidade de informação sobre a autenticidade. Faz-se questão desta singularidade e reforça-la para o público constitui um esforço sempre consciente. Ser original, neste caso, importa mais que parecer original. [...] Lucio Costa não sugere a reconstrução do passado, sua intenção não é a de tratar de um passado ao vivo, como se ‘você estivesse lá’, mas reaproximar tempos em certa medida díspares. O arquiteto prefere não alterar os remanescentes, mas sim organizá-los, sugerindo uma leitura espacial.” (Bauer, 2020, p. 74-77)

<sup>62</sup> Aula proferida por Rodrigo Melo Franco de Andrade no Instituto Guarujá-Bertioga, em 29 de novembro de 1961, sobre “O Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.” (Arquivo Noronha Santos; em Meira, 2008, p. 247)

considerar a obra dos jesuítas como um trabalho extraordinário e mitológico, no entanto, não evidenciava o papel dos indígenas na “impressionante igreja projetada pelo jesuíta Prímoli”, evidenciada no fragmento da supracitada aula.

Para a historiadora Sandra Pesavento, “a ruína tem valor enquanto traço e fragmento, ou seja, pelos significados que lhe atribuímos, desde o nosso olhar ancorado no tempo do presente” (Pesavento, 2007, p. 52). Essa ideia da autora dialoga com o olhar do modernista Lucio Costa, ao perceber a incompletude que as ruínas exibiam no tocante a história das reduções. Nesse sentido, o lugar escolhido para a fundação e construção do Museu das Missões, numa quina<sup>63</sup> do sítio arqueológico, “foi a síntese encontrada para reestabelecer a coesão dos variados elementos da experiência Missional e garantir a preservação dessa história para as futuras gerações” (IBRAM, 2016, p. 36-37), cuja base foi no passado, uma casa indígena. (Meira, 2007)

Nessa perspectiva, o projeto arquitetônico foi atento “à lógica espacial” existente, e o Museu das Missões foi implantado “sem agredir o desenho da antiga redução” (IBRAM, 2016, p. 37), implementando a nova edificação que deveria, grosso modo, integrar o antigo e o moderno a partir das ruínas. Como já mencionado, o que motivou a construção do museu foi a criação de um espaço para “um simples abrigo” do acervo encontrado na região em diferentes espaços domésticos, em capelas comunitárias, que inicialmente foram recolhidas pelo primeiro zelador do museu, João Hugo Machado, perfazendo nos dias de hoje, o “maior conjunto público de imagens em madeira policromada da América do Sul e uma das coleções mais importantes do mundo nesse gênero. São oitenta e cinco esculturas sacras de tamanhos que variam entre dezessete centímetros e mais de dois metros”. Também estão sob a guarda do museu, “fragmentos materiais representantes da vida cotidiana missional”, tais como: “artefatos de metal, fragmentos de madeira, elementos arquitetônicos e peças arqueológicas encontradas e recolhidas na região missioneira.” (IBRAM, 2016, p. 45)

Márcia Chuva (2014) relata que, ao consolidar as ruínas e conseqüentemente a “ambiência” e a construção de um museu, Lucio Costa tinha um propósito educativo e uma expectativa de público, para repassar “uma história da civilização” eurocentrada. Em outro

---

<sup>63</sup> “Ao configurar a Casa do Zelador e o Museu, em sua relação com o Sítio, Lucio Costa tenta dar a ver o que falta sem preencher os espaços ou mesmo indicar, de forma explícita, tudo o que faltava. Pode-se dizer que o Museu e as associações por ele sugeridas foram idealizadas para atuar no auxílio das possíveis leituras das ruínas e da experiência a elas associada” (Bauer, 2020, p. 53). Letícia Bauer chama a atenção para o fato de que, ao recorrer ao traço material como mediação, além de usar a imaginação, ele utiliza a função “representificação” do passado. (Bauer, 2020, p. 53)

texto, Márcia Chuva afirma que Lucio Costa, além de admirar a obra jesuítica, acreditava ser uma “insanidade” destruir uma obra tão cara para “toda a humanidade”, sem contar que a destruição não apagaria os vestígios de “antigos fatos” que sempre seriam (re)lembrados e reconhecidos como “antigos fratricídios” (Chuva, 2017, p. 186). Assim, a construção de um museu reafirmava a forte influência de um padrão artístico erudito europeu e a “docilidade” daqueles indígenas que ali experimentaram uma vida distinta.

Importante ressaltar que, embora as propostas arquitetônicas e urbanísticas de Lucio Costa tenham sido inovadoras, “sua viagem modernista não produziu, ao que se saiba, nenhum avanço que favorecesse melhores relações com os povos indígenas” (Chagas & Storino, 2020, p. 103), sem contar também que a postura quanto à formação do acervo através da retirada das estátuas dos diferentes proprietários e de capelas da região, realizadas à época, por João Hugo Machado “foram tensas, briguentas, desconfiadas e conturbadas” (Bauer, 2007), como foi me relatado em entrevista por seu filho Carlos Machado:

“meu pai tinha a missão de ir atrás das imagens que estavam espalhadas no Rio Grande do Sul, na casa de particulares. Ele tinha uma carta, que autorizava a fazer isso. Aí ele se apresentava para pagar uma promessa, depois ele ia pronto para trazer a imagem. Ele só tinha aquela carta, e algumas vezes levou policiais, pois teve ocasiões que ele precisou fugir, porque o povo queria matá-lo.” (Machado, 2018)

“E tudo isso produziu memórias que ainda habitam a contemporaneidade.” (Chagas & Storino, 2020, p. 103)

“Por mais delicadeza e criatividade que tenha tido, não consta que Lucio Costa tenha dado atenção às narrativas dos miguelinos e dos guaranis. Nesse aspecto, convém evitar perspectivas anacrônicas e reconhecer que nas décadas de 1920 e 1930 as abordagens modernistas tendiam a ser hierárquicas, iluministas e amparadas num saber pretensamente olímpico. É possível compreender, no entanto, que a viagem modernista de Lucio Costa foi fundamental para o reconhecimento, a valorização e a institucionalização do patrimônio e do Museu das Missões; de igual modo, é possível entender que o Museu das Missões produzido a partir daquela viagem é, ele mesmo, produtor de viagens simbólicas e espirituais.” (Chagas & Storino, 2020, p. 108)

Atualmente, o acervo de esculturas missioneiras, provenientes do período colonial dos séculos XVII e XVIII, é fator preponderante que atrai números expressivos de visitantes oriundos do Rio Grande do Sul, de diferentes regiões do Brasil e de outros continentes, servindo como elemento constituinte de outras narrativas que, em outros espaços museológicos, ganharam novas releituras, conforme analisarei no próximo capítulo.

Natália Thielke (2019), ao se ocupar do espaço do Sítio Histórico e Arqueológico de São Miguel das Missões, analisa o percurso museológico e as diferentes narrativas sobre a experiência indígena jesuítica no decorrer do tempo, produzidas pelos recursos literários, cinematográficos e historiográficos, tomados como objeto histórico e/ou como objeto de arte. Desde essa perspectiva, observa-se a partir de estudos posteriores que tanto no interior do IPHAN quanto fora dele, a imaginária guarani presente no referido sítio ganha diferentes modulações.

A partir desse período, a história do Rio Grande do Sul passou a ser atrelada ao passado nacional e o período indígena jesuítico apresentado como fazendo parte da história brasileira, representada pelos atos heroicos do passado com a justificativa do Governo Federal para a criação do Museu das Missões de que, naquele período, ela estava interligada a “tradições” da história brasileira, com intuito de pertencimento, numa perspectiva nacional de “brasilidade”.

Com relação aos primeiros dez anos desde a criação do Museu das Missões, ao longo da década de 1940, Natália Thielke traz algumas reflexões, a saber:

- “a) Ao concentrar as esculturas encontradas entre os remanescentes missioneiros em São Miguel, é produzido um certo silenciamento das demais reduções dos Sete Povos e, ainda, o espaço de São Miguel simbolizando o todo, ou seja, a produção ‘de uma espécie de metonímia visual’;
- b) O Museu das Missões teve como função e esforço em evitar a destruição e debandada desse acervo da imaginária guarani, uma vez que o SPHAN nesse momento esteve voltado para a restauração dos remanescentes da Igreja de São Miguel e, dessa forma, as esculturas eram tratadas como parte da antiga igreja e avaliadas como valor histórico e de arte;
- c) A preservação promovida pela arquitetura proporcionou a indivisibilidade dos remanescentes da igreja e as esculturas, vinculadas como integrantes de ‘um único corpo’, situação que perdurou até início da década de 1980, ‘quando museu, esculturas e igrejas puderam ser pensados a partir de campos de saberes diferentes, como os da Museologia e da Pedagogia’.” (Thielke, 2019, p. 99)

A partir dos anos de 1950, o Museu das Missões continuou, de acordo com a definição de Lucio Costa, a ser um “simples abrigo”; prova disso foi manter o zelador João Hugo Machado como única mão de obra a exercer múltiplas funções<sup>64</sup>, quais sejam: de segurança, organização, limpeza e ainda o recolhimento das esculturas quando sabia de sua existência em algum lugar do Rio Grande do Sul. Nessa perspectiva, as imagens coletadas em certo momento ficaram sem lugar no espaço inicialmente programado para o museu e o zelador, como única alternativa, teve de acomodá-las em sua própria residência.

---

<sup>64</sup> O cargo de direção do Museu das Missões só foi criado em 1980. (Thielke, 2019)

Em 1954, os arquitetos Maurício Dias da Silva e Noel Saldanha Marinho foram encaminhados pela Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional com o objetivo de construir uma extensão para suprir a falta de espaço para abrigar mais esculturas encontradas na região. Assim foi construído um módulo expositivo no interior da igreja remanescente, para não arruinar o projeto existente e original de Lucio Costa. Embora as esculturas ainda permanecessem na condição de fazer parte dos remanescentes, não eram mais tratadas como relíquias.

A partir de 1960, o conjunto da imaginária guarani do período reducional passou a ser enunciado como “esculturas missioneiras”, ou seja, observa-se que as interligações realizadas no espaço e os sentidos que são socialmente conferidos aos objetos vão além de examiná-las conforme a procedência geográfica. Nessa perspectiva, o conceito de patrimônio missioneiro foi construído. Nessa mesma década, o turismo emerge como enunciado do desenvolvimento econômico estadual e, assim, são atribuídos valores econômicos, políticos e de sentidos aos remanescentes missioneiros. Os demais remanescentes de outros municípios entram no espaço turístico das Missões, o que culminou, em 1968, na solicitação do reconhecimento das Ruínas de São Miguel como Patrimônio Histórico da Humanidade. Em 1970, também foram tombadas como patrimônio histórico as antigas reduções de São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau.

Outro aspecto enfatizado por Natália Thielke (2019) é a abordagem realizada no campo da História da Arte, especialmente por Armindo Trevisan, que reconheceu traços estéticos europeus e nativos, com a participação ativa dos *Guarani* no acervo escultórico proveniente das reduções, indicando o estilo delineado nas cinzeladas, como “barroco missioneiro” pertencente ao patrimônio histórico rio-grandense.

Claudete Boff (2002), além de identificar o acervo iconográfico do Museu das Missões com uma fonte documental de valor histórico e artístico, considera que, ao longo do tempo reducional, foi observada uma mudança, que foi ocorrendo com a feitura das imagens sacras, de tal forma que foram identificados grupos tidos como: a) genuinamente europeus; b) mestiços que concatenam traços europeus e indígenas; e c) formas primitivas autóctones que denotam mais espontaneidade na sua produção.

A partir de 1979, através de Aloísio Magalhães e a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), além da restauração das ruínas e remanescentes da igreja reducional em São Miguel, iniciam-se os serviços arqueológicos em São João Batista, São Lourenço e São Nicolau, sítios reconhecidos em 1970. Desde então, as ruínas e o Museu das Missões passaram a lidar com

uma variedade de campos do saber em seu corpo técnico, a saber, historiadores e historiadoras, museólogos e museólogas e restauradores e restauradoras que, por meio de parcerias com o governo do Estado do Rio Grande do Sul, criaram a “Comissão Missões” para realizar o inventário e a classificação estilística da imaginária missioneira.

A partir de 1982, o Ministério da Educação e Cultura (MEC) direcionou um trabalho de promoção dos remanescentes da antiga igreja reducional de São Miguel à condição de Patrimônio da Humanidade e, para tal, firmou um documento “Compromisso de São Miguel”, promovido pela Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), com a participação e ação conjunta da SPHAN, da Unesco, da Prefeitura de Santo Ângelo e do Governo do Estado do Rio Grande do Sul e dos órgãos de imprensa. A partir desse momento, as esculturas passam a ter um sentido cultural e se descolam das ruínas da Igreja, momento em que ocorre a desagregação do que antes era inseparável, o acervo do Museu das Missões e os remanescentes materiais da Igreja.

A partir de 1984, aconteceram várias ações colaborativas dos governos federal e estadual, especialmente da Secretaria de Educação e Cultura do MEC e da Fundação Missioneira de Ensino Superior (Fundames), que tinham como objetivo dinamizar o Museu das Missões, no sentido de transformá-lo num lugar de “investigação, de conhecimento e de difusão da época para a comunidade local, regional, estudantes, pesquisadores, turistas etc.” (Thielke, 2019, p. 138). Para isso constituem um projeto que ficou conhecido como “Pró-Memória-Raízes Missioneiras” que culminou na Primeira Jornada da Cultura Missioneira, na cidade de Santo Ângelo.

Vale salientar que, até aquele momento, a exposição das esculturas não seguia nenhuma linha conceitual. Através do novo projeto expográfico foi identificado que boa parte das esculturas em exposição não tinha procedência definida, ou melhor, era de procedência desconhecida. É importante considerar que após a Guerra Guaranítica (1753-1756), final do século XVIII, no decorrer do XIX e início do século XX, essas esculturas muitas vezes passaram de mão em mão, o que inviabilizava a certeza de serem “missioneiras”. Nesse sentido, para preencher essa lacuna da informação, definiram que “estas seriam apresentadas [no interior do Museu das Missões] pelo critério estético, ficando a amarração histórica por conta do material gráfico de apoio.” (Thielke, 2019, p. 140)

Em 1984, o Museu das Missões teve sua expografia contemplada com o projeto do arquiteto Luiz Antonio Bolcato Custódio e orientação da museóloga Maria Inês Coutinho com os propósitos de obter três resultados:



“1) ‘dotar o Museu das Missões de instalações e planejamento museográfico compatíveis com sua importância como Patrimônio da Humanidade, bem como infraestrutura mínima’; 2) ‘maior preservação do acervo de maneira a assegurar sua perenidade’; e 3) ‘aumentar a visitação e conseqüente arrecadação’. O objetivo geral do projeto de reforma do Museu das Missões centrava-se na ‘revitalização da unidade nas áreas de documentação, museografia e conservação’.” (Thielke, 2019, p. 142)

Vale ressaltar que, em 1984, apenas o zelador e um guarda trabalhavam no Museu das Missões. Assim, para chegar aos resultados almejados, foram requisitados vigilantes que colaborassem para debelar os constantes furtos de esculturas. Com as melhorias em infraestrutura e a contratação de vigilantes e funcionários “o Museu das Missões começou lentamente a ser inscrito em outro registro, assim como as esculturas foram progressivamente dissociadas da figura arquitetônica da igreja.” (Thielke, 2019, p. 143)

Em 1987, foram concluídas a catalogação do acervo imaginário do Museu das Missões, realizada por museólogos, e a catalogação dos fragmentos arquitetônicos, feita pelo arquiteto Júlio Curtis. Cada objeto teria um lugar no espaço, definindo os fragmentos arquitetônicos no lado externo ao Museu como parte daquele corpo de pedras. Após o reconhecimento das esculturas na condição de objeto museológico, o que foi observado é que, embora as reformas de 1984/1985 tenham modificado a infraestrutura, o prédio não mostrava os requisitos apropriados como “temperatura interna adequada, iluminação, segurança, informações textuais, dentre outras – para expor as esculturas em madeira, a condição das esculturas missioneiras como objetos de museu – e não mais como apêndices dos remanescentes da antiga igreja reducional – é corroborada.” (Thielke, 2019, p. 147)

Importante ressaltar que, durante 49 anos de Museu das Missões, Ruínas da Igreja reducional e Sítio Arqueológico de São Miguel, toda a administração foi feita pela 10ª Diretoria Regional da SPHAN, em Porto Alegre, a capital do Rio Grande do Sul, e, de modo geral, o gerenciamento era realizado por meio de ofícios e circulares internas. Nesse sentido, em julho de 1989 foi implantado um Escritório Técnico em São Miguel para representar a SPHAN/FNPM na região.

O trabalho de documentação da imaginária missioneira, iniciado em 1989, no Estado do Rio Grande do Sul, foi desenvolvido pela Comissão Missões entre outros projetos executados em diferentes áreas: educacional, bibliográfica, museológica e turística. Foi concluído por museólogas e concretizado em 1993, através de uma publicação chamada de “Inventário da Imaginária Missioneira”, que classificou as esculturas missioneiras em três

grupos, de acordo com seus traços estilísticos, conforme apontado por Claudete Boff (2002).<sup>65</sup>

Até 2009, com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), o Museu das Missões foi subordinado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que tem suas instalações edificadas no Sítio Histórico São Miguel Arcanjo, e faz parte, portanto, da paisagem cultural do chamado Parque Histórico Nacional das Missões (PHNM), que por sua vez é gerenciado pelo IPHAN.

A partir da criação do IBRAM, através da Lei n.º 11.906, de 20 de janeiro de 2009, o Museu das Missões passou a incorporar a estrutura desta autarquia subordinada ao Ministério da Cultura (MinC). Como consequência, em setembro de 2010, seu quadro técnico ampliou-se, com a implementação de novos servidores efetivos e servidoras efetivas através de concurso público, nas áreas de Museologia, História e Educação, ou seja, ao Setor de Conservação e Restauro foi possível acrescentar o Setor de Ações Educativas, Setor de Documentação Museológica e Setor de Pesquisa Histórica e Arquivo. Também foi integrado à equipe técnica, o pessoal para execução de limpeza e conservação, serviços de recepção e serviços de vigilância armada 24 horas, bem como dois estudantes que desenvolviam estágios através de convênios entre o IBRAM e o Centro de Integração Empresa-Escola (CIEE).

A pessoa que ocupava a função de técnica em Assuntos Culturais – História passou a exercer suas atividades no Setor de Pesquisa Histórica e Arquivo do Museu das Missões e propôs à direção desenvolver o “Projeto de História Oral do Museu das Missões”, com o intuito de “aprofundar e valorizar, por meio da pesquisa histórica conjugada ao trabalho com fontes orais, a contribuição singular” do primeiro zelador, João Hugo Machado<sup>66</sup>, pela importante contribuição no “processo de formação da coleção pública de imagens missioneiras” (Vivian, 2020, p. 120). Assim, desde 2010, o Projeto de História Oral do Museu das Missões foi elaborado com o objetivo de:

“investigar, documentar, preservar e divulgar a trajetória da unidade museológica do IBRAM, destacando-se a contribuição singular da família Machado para a administração do museu por mais de meio século. A opção por este método de pesquisa tomou por base a pertinência de se coletar e examinar relatos que traziam em seu conjunto vivências intimamente vinculadas à trajetória do museu e, de um

---

<sup>65</sup> Claudete Boff classifica a Imaginária Missioneira em três grupos segundo o seu estilo: a) genuinamente europeus; b) mestiços que concatenam traços europeus e indígenas; e c) formas primitivas autóctones que denotam mais espontaneidade na sua produção. (Boff, 2002)

<sup>66</sup> Após a aposentadoria de João Hugo Machado, assumiu a função de zelador, o seu filho Carlos Machado que morou “até a virada do século XX para o século XXI, quando a moradia da família foi desocupada para passar por adaptações e então começar a integrar parte do percurso expositivo, assim como para abrigar atividades técnicas e administrativas da unidade museológica.” (Vivian, 2020, p. 124)

modo mais amplo, às ações de preservação do patrimônio cultural na região das Missões.” (Vivian, 2020, p. 134)

O Setor de Pesquisa Histórica e Arquivo do Museu das Missões procurou entre suas diversas atividades: primeiro, “contribuir com a reconstituição e a preservação da memória institucional da unidade, trazendo à tona relatos e experiências de vida relacionadas à preservação do patrimônio cultural na região dos chamados Sete Povos das Missões”; segundo, “procurou atender a demandas do Subprograma de Documentação da unidade, subsidiando a revisão e a atualização das informações do Banco de Dados sobre o acervo museológico”; e “procurou integrar os esforços em torno do ‘Inventário da Imaginária Missioneira’ – projeto iniciado pelo IPHAN no ano de 1996 e apoiado pela UNESCO.” (Vivian, 2020, p. 124)

Através deste projeto, o Museu reconheceu o protagonismo de membros da comunidade para a construção do que hoje é o Museu das Missões, possibilitando conhecer e preservar a história e a memória de indivíduos ou grupos das chamadas classes subalternas, ou seja, “a inserção e a voz de sujeitos historicamente subalternizados” (Freire, 1980). Na esteira do exposto por Freire, Vivian também pondera a importância desse movimento de trazer para dentro da Museologia Social esses outros olhares na medida em que:

“Pessoas vulneráveis economicamente e que ocupavam cargos subalternos na hierarquia do serviço público, mas que fizeram e ainda fazem história. Gente que foi frequentemente ignorada nas narrativas oficiais e que ao serem entrevistadas com o objetivo de rememorar suas experiências de vida e de trabalho junto ao patrimônio e ao museu acabaram por fornecer informações preciosas para a geração atual, quem sabe também resgatando um pouco de sua própria dignidade e do respeito que lhes é devido.” (Vivian, 2020, p. 134)

O Museu das Missões hoje demanda novos desafios resultantes dos seus 80 anos de existência e conseqüentemente da nova configuração institucional ocorrida no período, seja pela ampliação administrativa, pelo número de visitantes, pelo aumento do acervo e pela importância que tem para os miguelinos ou em função do papel que o Museu representa no imaginário da comunidade local.

Importa aqui também salientar que o IBRAM, quando assume o Museu das Missões, herda os problemas que ficaram pendentes desde outros tempos, ou seja, desde o momento de sua criação. Diante disso, Mário Chagas e Cláudia Storino propõem como forma de superação da situação-limite, a necessidade de uma nova proposta conceitual e uma constituição de um plano poético e político, que considere alguns pontos:

- a) “O museu contemporâneo tende a articular-se em torno dos conceitos de território, patrimônio, comunidade, comunicação, memória e imaginação criadora;
- b) A necessidade de se constituir um núcleo de pesquisas e de referências sobre o patrimônio cultural e natural das Missões, que permita reunir as informações atualmente dispersas. O Dossiê Missões, composto de três volumes, de autoria de Jean Baptista (2015a, b e c), é um bom exemplo de projeto de pesquisa elaborado com o objetivo de subsidiar a nova proposta museológica do Museu das Missões;
- c) O crescimento do número de visitantes e de trabalhadores no museu, o potencial de crescimento do acervo e a necessidade de acolhê-los adequadamente;
- d) A valorização contemporânea da dimensão poética e dos processos de comunicação nos museus, na qual se incluem programas educativos e culturais que contribuem para a fruição, o deleite, a vivência e a preservação do patrimônio; este é o caso, por exemplo, de um espetáculo de som e luz;
- e) A expansão da cidade de São Miguel, a relação dos miguelinos e dos guaranis com o território e o patrimônio do museu, e as possibilidades de implementação de práticas socioculturais que valorizem a participação comunitária;
- f) A dimensão nacional e internacional do Museu das Missões e a sua capacidade de contribuir para a teoria e a prática de políticas públicas de cultura, especialmente no que se refere ao patrimônio cultural missioneiro;
- g) O potencial do Museu das Missões como polo articulador de uma rede de instituições voltada para o estudo, a preservação e a divulgação da cultura da região das Missões;
- h) A relação do Museu com a produção artística contemporânea; e,
- i) A relação do Museu com a teoria e a prática da denominada museologia social.”  
(Chagas & Storino, 2020, p. 110)

Os mesmos autores pensam que o Museu das Missões tem como desafio<sup>67</sup> dialogar com a museologia contemporânea sem perder, contudo, a proposta original de “museu-abrigo” e/ou “museu de sítio” ou de “interpretação de sítios históricos” e perguntam se seria possível, o Museu das Missões “ser tratado e considerado na atualidade como um museu de território<sup>68</sup>, polinucleado, articulado em rede e focado no desenvolvimento criativo das comunidades onde está inserido?” (Chagas & Storino, 2012, p. 42). Nesse sentido, esses autores sugerem a elaboração de um diagnóstico para uma redefinição de sua missão e de seus objetivos, os quais devem coadunar para a realização de um plano museológico contemporâneo que leve em consideração as seguintes lacunas:

---

<sup>67</sup> “O principal desafio da nova proposta é a manutenção de uma visão integradora, que considere a imaginária missional, os fragmentos arquitetônicos, as ruínas, os caminhos e os bens intangíveis como elementos indissociáveis da paisagem e da ambiência, como componentes do que se denominou sinfonia museal.” (Chagas & Storino, 2012, p. 41)

<sup>68</sup> “A ideia de território implica a noção de lugar onde se desenvolvem determinadas práticas culturais. No caso do Museu das Missões, ainda que o território tenha no sítio histórico tombado um *locus* privilegiado, ele não se restringe aos limites físicos desse sítio, mas integra-se à região dos povos missionais” [...] “A noção de um território que se define e se redefine permanentemente é fundamental para o diálogo com a “Terra sem males” e com o conceito de um território em devir tão caro ao povo guarani. Essa noção é importante também para libertar o Museu e o sítio das cercas de arame que simbolicamente aprisionam o seu desenvolvimento e bloqueiam a sua conexão com o contemporâneo.” (Chagas & Storino, 2012, p. 42)

- a) “comunicar, investigar e preservar o patrimônio cultural e natural relacionado com o território dos Sete Povos das Missões, tendo o sítio histórico de São Miguel Arcanjo como referência;
- b) desenvolver programas educativos e culturais com os diferentes grupos socioculturais da região, incluindo os guaranis e os miguelinos; e,
- c) promover o intercâmbio de experiências técnicas, científicas e culturais que contribuam para o desenvolvimento da museologia e dos museus no panorama nacional e internacional.” (Chagas & Storino, 2020, p. 111)

Dito isso, observa-se, nos últimos anos, no Museu das Missões algumas mudanças na apresentação das coleções, as quais envolvem inovações em estratégias para a aproximação com a população, procurando sustentar-se em uma atuação comunitária, culminando na superação do sentido de “depósito de objetos”, de modo que, como afirma Maria Cristina Bruno, “esse modelo museológico procura ser o ‘local’ privilegiado para a população encontrar as suas marcas patrimoniais e conhecer as suas tradições e rupturas culturais.” (Bruno, 1996, p. 36)

É possível inferir que, até o final do século XX, o Museu das Missões passou desde o seu nascedouro por um processo museológico de natureza excludente, levando em consideração que a ação do processo museológico não está restrita à instituição museu, pode existir independente dele e fora dele, praticado em “qualquer contexto social”. Tendo em vista as realizações das ações de pesquisa, preservação e comunicação carregarem em seus processos museais ações excludentes. Neste sentido, aproprio-me, nesta tese, da definição de fato museal de Maria Célia Santos, “como *a qualificação da cultura em um processo interativo de ações de pesquisa, preservação e comunicação, objetivando a construção de uma nova prática social*” (Santos, 2002, p. 79 – grifos da autora). Essas ações serão detalhadas no próximo item.

### **2.3 O Museu das Missões e os patrimônios indígenas**

Na contemporaneidade, o Museu das Missões reverbera algumas considerações do projeto de seu idealizador, o arquiteto Lucio Costa, “ao colocar em movimento a sua imaginação museal” na construção da “noção mais singela e, por isso mesmo, tão ousada: a noção de um museu abrigo. Um museu moderno que iria acolher, abrigar e proteger fragmentos culturais de nossa própria humanidade.” (Chagas & Storino, 2020, p. 107)

Essa proposta de construção de museu-abrigo, que hoje é conhecido também como Pavilhão Lucio Costa em uma das quinas da antiga praça da Redução de São Miguel, reúne no

antigo território “com coragem, delicadeza e precisão o novo (ou moderno)” e, dessa forma, “cria delimitações visuais e favorece a compreensão e a interpretação do sítio”. Também foi sugerido pelo arquiteto a “instalação de uma maquete do sítio histórico no museu, de plantio de sebe no perímetro do sítio e de exposição de imagens e fragmentos arquitetônicos na ruína da sacristia da igreja” (Chagas & Storino, 2020, p. 107). Vale ressaltar que a proposta de Lucio Costa foi “um dos antecedentes brasileiros dos chamados museus de sítio ou de interpretação de sítios históricos” (idem).

Inicialmente, as exposições do Museu das Missões tiveram o olhar estético no campo da arquitetura, situação que pouco a pouco se transformou especialmente a partir dos anos de 1980 com a criação da Comissão Missões, com a participação conjunta do campo da História, da Educação, da Museologia, do Turismo, da Antropologia, em constante cruzamento com o campo das políticas públicas nacionais e locais. (Thielke, 2019)

Contudo, o IPHAN adotava um modelo interpretativo para a história das Missões fundamentado na historiografia oficial dos anos anteriores a 1980, centrado no jesuíta, representado como um “herói civilizador” que foi responsável pela introdução do gado, do arado, da escrita, das técnicas construtivas, artesanais, da estética barroca e da religião cristã (Freire, 2007). E que os indígenas que haviam se submetido ao processo de reduções eram “dóceis e habilidosos” aprendizes, tendo uma posição secundária no processo que constituiu o sistema missionário e que, ao fim da Guerra Guaranítica, haviam sido dizimados ou teriam sido incorporados pela sociedade colonial, o que teria originado a população mestiça. Sendo que alguns teriam sido levados para outras regiões ou continuaram na região a trabalhar em estâncias originando os gaúchos, havendo outros que se negaram à vida nas reduções, ficando restritos às matas ou às brenhas. (Catafesto de Souza & Morinico, 2009)

Até 1988, as comunidades indígenas viviam, em sua maioria, retraídas, dispersas em uma condição de invisibilidade à margem da sociedade brasileira, como forma estratégica de sobrevivência. Em 1990, os *Guarani* retornaram a São Miguel e começaram a circular silenciosamente pelo Sítio Arqueológico de São Miguel e, a partir então, passaram a vender seus trabalhos manuais no alpendre do Museu das Missões, que se torna um símbolo de resistência que questiona a própria historiografia e dá lugar e voz a essa população. Dessa forma, as escolhas feitas por Lucio Costa (1937) são colocadas em xeque. Isto porque a presença guarani estabelecia uma “situação paradoxal” para o IPHAN, pois tanto na exposição do Museu das Missões, quanto em todo o tratamento dispensado aos sítios missioneiros patrimonializados, pouco se referia ao protagonismo dos povos originários. (Freire, 2007)

A história na ótica do colonizador é percebida quando se diz que a construção da igreja de São Miguel foi realizada pelo padre Gian Battista Primoli, quando, na verdade, ele foi o arquiteto engenheiro. E “se considera a saída jesuítica como o fim da história das missões. Não haveria, assim, uma história indígena nas missões, mas apenas a história vitoriosa da sobreposição do ocidente (representado pela Igreja Católica) sobre as culturas nativas.” (Baptista & Boita, 2011, p. 265)

Dessa forma, a relevância do projeto foi dada ao jesuíta arquiteto, fortalecendo o paradigma jesuítico e invisibilizando o protagonismo indígena, ou seja, criando o não lugar indígena (Baptista & Boita, 2019a). A literatura especializada concebeu categorias excludentes, como destacaram Jean Baptista, Camila Wichers e Tony Boita, que “ironicamente, o acervo indígena hoje existente nos museus dedicados à história das Missões é classificado como ‘missões jesuíticas’, ‘acervo jesuítico’, ‘barroco jesuítico’, ‘arte sacra jesuítica’, ‘imaginária jesuítica’, ‘santos jesuítas’, entre outras possibilidades excludentes” (Baptista, Wichers & Boita, 2019, p. 9), portanto, sugerindo que “o reconhecimento deste acervo como indígena pode gerar uma importante contribuição”. Classificaram também conceitos “exógenos às sociedades indígenas, como ‘totalitarismo’ ou ‘socialismo’” (Baptista & Boita, 2011, p. 264), dessa maneira, desconsiderando “a força e a potência guaraníca.” (Chagas, 2017, p. 129)

Este paradigma é confirmado, primeiro, pelo propósito de conversão dos indígenas ao cristianismo, ou seja, “banindo entidades indígenas daquele espaço, resultando apenas em representações pertencentes à hagiografia ocidental” (Baptista & Boita, 2019a, p. 190), uma vez que é feita uma leitura como se os indígenas fossem “passivos, ingênuos, coadjuvantes, copistas e não-criativos, funcionando como meros receptáculos das orientações inicianas” (Baptista & Boita, 2019b, p. 153); em segundo lugar, tanto a estrutura arquitetônica quanto as esculturas são atribuídas à autoria exclusiva dos jesuítas; em terceiro lugar, são atribuídas aos indígenas as cinzeladas escultóricas que apresentam “distorções da forma, fuga do estilo barroco, talhas denominadas como ‘primitivas’ ou ‘amadoras’, com menor valor artístico e histórico, comprovando que os indígenas possuíam conhecimentos e entendimentos frágeis em relação à experiência artística e filosófica que viviam” (Baptista & Boita, 2019b, p. 153). Morgan Ndlovu argumenta que:

“Esta posição da visão-do-olho-de-deus assumida pela perspectiva de mundo ocidental no campo da produção do conhecimento em geral tem levado a uma situação na qual o modo provinciano ocidental de conhecer, ver e imaginar o mundo privilegia a si próprio como o único capaz de universalidade, cometendo, a partir daí,

‘epistemicídios’ contra visões de mundo não-ocidentais.” (Ndlovu, 2017, p. 139)

Nesta construção interpretativa, o indígena é caracterizado como incapaz de “dominar técnicas ocidentais com precisão e elaborar suas próprias versões da história” (Baptista & Boita, 2019b, p. 153). Dessa forma, fica impedido do protagonismo e da autoria daqueles espaços, configurando uma percepção racial. Embora não se duvide que foram os inácianos a introduzirem “as técnicas ocidentais de arte entre indígenas. Contudo, atribuir-lhes a autoria da produção material resultante é uma postura racial<sup>69</sup> com que a ciência não pode compactuar.” (Baptista & Boita, 2019a, p. 194)

O pensamento que privilegia a Europa como único lugar de autenticidade no pensamento inclui um processo de não reconhecimento de visões de mundo não ocidentais, no contexto dos saberes indígenas não ocidentais, ou seja, o eurocentrismo<sup>70</sup>, como apontado por Ndlovu (2017), em que a produção do conhecimento está ancorada no sujeito ocidental, como afirmam os europeus com a proposição de Descartes: “*penso, logo existo*”, enquanto negam o conhecimento ou o ser histórico ao sujeito não ocidental.

Isso pode ser observado nos diferentes discursos fundantes, a exemplo da documentação de tombamento do Sítio Arqueológico, representados no relatório de viagem de Lucio Costa à região missioneira em 1937, “sobre as obras de arte e a arquitetura dos jesuítas, associada à arte barroca, era a de defesa dos paradigmas religioso e civilizatório<sup>71</sup> implementados pela Companhia de Jesus” (Marchi & Ferreira, 2020, p. 33). Para Lucio Costa, os padres “desprezavam como ‘errado’ tudo que fugisse às receitas do formulário europeu, estimulando, pelo contrário, as cópias servis e assim impondo, junto com a nova crença e a nova moral, uma beleza já pronta” (Costa, 2010, p. 191). Na concepção arquitetônica do Museu

---

<sup>69</sup> A postura racial enfatizada por Morgan Ndlovu consiste na visão do sujeito ocidental que atribui características desumanas aos sujeitos não ocidentais, inclusive “falta de alma”, para justificar e fazer uso de opressão através de atividades como “a escravidão, o imperialismo, o colonialismo, o apartheid e o atual neocolonialismo”. Dessa forma, “desde o advento da modernidade ocidentalista, a humanidade do sujeito não-ocidental tem sido posta em dúvida no Ocidente, não só por causa de uma experiência sócio-histórica diferente, mas também com base nas diferenças físicas que têm sido equacionadas com a degeneração. Assim, o racismo como cultura e como um referente à aparência ou à cor da pele tornou-se o princípio organizador fundamental da opressão colonial e da dominação.” (Ndlovu, 2017, p. 131)

<sup>70</sup> “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade.” (Mignolo, 2008, p. 301)

<sup>71</sup> “Lucio Costa reconhecia que os jesuítas “atuaram em numerosos casos como autênticos renovadores, apoiando e adotando as concepções artísticas mais modernas e ‘avançadas’” (Costa, 1941, p. 143). “Costa produzia uma reinterpretação dos estilos artísticos das missões inácianas, entendendo os jesuítas como ‘os modernos de sua época’, aproximando-os dos preceitos renovadores do Modernismo e do Estado Novo” (Marchi & Ferreira, 2020, p. 34), o que reforça o apagamento do indígena na construção e concepção dos elementos materiais.



das Missões, os povos indígenas “são representados dentro do paradigma jesuítico: copistas de segunda ordem, subordinados aos desejos cristãos-jesuíticos.” (Baptista & Boita, 2019a, p. 192)

Os discursos fundantes também estão as narrativas realizadas pelo historiador Aurélio Porto, constantes na primeira exposição<sup>72</sup> do Museu das Missões (1942) e no Sítio Arqueológico, onde enfatizava o período das Missões como um processo de “civilização jesuítica”, com sua “arte jesuítica colonial”:

“A ‘admiração e respeito por esses homens admiráveis que foram os jesuítas’ (Porto, 1954, p. 13) em oposição às ‘chusmas de índios que mal compreendiam as finalidades espirituais desses monumentos’ (Porto, 1954, p. 14). De fato, no restante da obra, Porto trata os indígenas missionais como ‘crianças grandes’ encontradas nas ‘matarias selvagens’, indolentes, ‘dominados pela preguiça’, incapazes ‘de se dirigir por si próprio’ (Porto, 1954, p. 73) e, por isso mesmo, necessitados de uma ‘disciplina férrea’ capaz de ‘fazer desses pobres índios elementos de utilidade humana’ (Porto, 1954, p. 72).” (Baptista & Boita, 2019b, p. 153)

Jean Baptista e Tony Boita reconhecem que, nessa mesma obra, o historiador Aurélio Porto:

“não nega a existência de beleza nas artes missionais, mas, quando ali a vê, justifica a sua presença simplesmente pelo fato de os indígenas serem bons imitadores das obras que os padres lhes apresentavam, jamais imprimindo qualquer criação (Porto, 1954). Com esse discurso, o historiador Aurélio Porto, que contribuiu com a produção textual da primeira exposição do Museu das Missões (Bauer, 2007a), constrói e introduz o paradigma jesuítico nesse museu.” (Baptista & Boita, 2019b, p. 153)

Nessa perspectiva, o que se constata é o “discurso excludente”, caracterizado pelo “esquecimento intencional” que reverte “no não-lugar dos povos indígenas nos debates sobre o patrimônio nacional”, a não ser, na “qualidade de criaturas subalternas” (Baptista & Boita, 2019b, p. 158). Esse distanciamento da contribuição nativa na produção material missionária assentou uma “estratigrafia do abandono” que demarcou um conjunto de “memórias exiladas.” (Bruno, 2005, p. 237-238)

Desse modo, para que o acervo seja reconhecido como patrimônio indígena no Museu das Missões não se requer a exclusão do jesuíta daquela musealização (Baptista & Boita,

---

<sup>72</sup> “A expografia, ao mesmo tempo em que tornava acessível uma série de informações, mantinha em sua própria disposição um discurso estruturado. As fachadas norte e sul, compostas por vidros, induziam a sensação de se estar dentro e fora do espaço simultaneamente. Os textos presentes no Museu das Missões foram produzidos por Aurélio Porto e Sérgio Buarque de Holanda.” (Bauer, 2020, p. 53)

2019a), mas “a ideia de saberes indígenas precisa ser resgatada do laço da colonialidade global por meio de uma guinada decolonial, e não de abandono” (Ndlovu, 2017, p. 137). É preciso reconhecer que “a ideia de conhecimentos indígenas está sendo sequestrada e distorcida pelos mesmos modos ocidentais de conhecer, imaginar e ver o mundo.” (Ndlovu, 2017, p.137-138)

Como medida para iniciar esse movimento de mudança e entrar no “espírito” da “desobediência epistêmica e estética” é preciso “desfazer o que os museus fizeram na história moderna/imperial: aprender a desaprender e a fazer os museus atuarem na descolonização do ser e do conhecimento.” (Mignolo, 2018, p. 309)

Ao completar quatro séculos de história missional, foi realizado o Seminário Missões 400 anos, no qual foram destacados três estudos. Um primeiro, de “caráter histórico”, em que os dados documentais provindos do mundo missional dos séculos XVII, XVIII e XIX foram reunidos nos Dossiês Missões, publicados pelo Museu das Missões. Neles se apresenta “a construção e a defesa das missões como propósito indígena”. Um segundo, de “caráter antropológico”, em que é explorada “a relação dos *Mbyá-Guarani* com o atual território missional e seu reconhecimento do Inventário Nacional de Referências Culturais *Comunidades Mbyá-Guarani*”. E um terceiro, “de caráter indígena”, que culminou na produção do filme *Duas aldeias: uma caminhada* (Baptista & Boita, 2011, p. 265), como uma das ações de salvaguarda realizadas em parceria com o Projeto Vídeo nas Aldeias. (Gondim, 2015)

Inicialmente, na expografia do Museu das Missões, montada em 1984, o acervo era entendido como de esculturas sacras e era identificado com etiquetas nomeadas com as entidades cristãs e seus painéis narrativos evidenciavam a história da Igreja. Assim também eram as etiquetas nos diversos lugares do sítio que apontavam o que havia sido no período missional. Essas denominações foram retiradas de relatórios dos administradores de impérios europeus que transitaram na região, no instante da Guerra Guaranítica. E, dessa forma, caracterizava “a exclusão do pensamento, da autoria e da interpretação indígena sobre seu próprio patrimônio.” (Baptista & Boita, 2011, p. 266)

Já nas últimas décadas do século XX, multiplicaram-se as pesquisas e novos conhecimentos surgiram com a produção historiográfica, destacados pelo “revisionismo crítico”, pela expansão de temas e fontes de estudo e pela aproximação com a Antropologia, dando origem ao entendimento diferenciado da relação do indígena com o jesuíta, fortalecendo a perspectiva teórica pelos estudos da Etno-História. Formou-se um cabedal de novos conhecimentos que, além de agregarem ao discurso do Museu das Missões, atualizaram “a

temática missioneira, mas também sua relação com as concepções atualizadas de patrimônio cultural e o papel do Museu frente à comunidade local e visitantes.” (Bauer, 2007, p. 101)

Desde então, tanto o museu quanto o patrimônio cultural são entendidos e apoiados em princípios básicos e complementares: o patrimônio cultural não é um dado nato, mas decorrente de uma seleção investida de valor simbólico, enquanto uma exposição museológica é selecionada entre outras possíveis opções do mesmo tema. Assim, a exposição foi organizada, levando em consideração a concepção de contato colocado em diferenciados tempos e personagens. Tomando como exemplo o processo de colonização na América, quando passa a existir o contato de culturas tão diferentes, como foi o caso da europeia com a indígena; modos díspares de ser e ver o mundo passam a conviver no mesmo tempo e espaço com ligações ora de congraçamento ora de estranhamento, ora de integração ora de resistência. Nesse sentido, a nova exposição buscou-se priorizar “uma concepção de contato que envolve estratégias e leituras recíprocas entre culturas, diversidade de tempos e imaginários, sem que com isso se amenize o processo de conquista da América.” (Bauer, 2007, p. 103)

Outros aspectos determinantes no arranjo da exposição foram: a) em relação ao tratamento dado ao jesuíta que, muitas vezes, era apresentado como protagonista; b) a inconstância dos traçados de fronteiras, o que contribuiu na formação do território do Rio Grande do Sul; e c) em relação aos indígenas, para os quais optou-se por privilegiar sua representação contemporânea, já que, na atualidade, eles residem em uma aldeia que fica a cerca de 30 km do sítio arqueológico de São Miguel.

Ao completar 80 anos de existência, o Museu das Missões reuniu, em um *e-book* lançado em 2020, estudos de pesquisadores e pesquisadoras, professores e professoras, assim como agentes públicos de diversos campos do saber, que há muito tempo desenvolviam pesquisas no Museu e/ou na região e que não só analisavam a trajetória passada do Museu e de seu acervo, mas também problematizavam as ações do tempo presente com vistas a assegurar seu futuro.

Nesse livro eletrônico constam algumas reflexões com diferentes pesquisadores e pesquisadoras do campo museológico, com “outro sentido” que contribui para a ressignificação do acervo do Museu das Missões, tomando como referencial a autoria indígena negada por mais de 60 anos pelo campo do patrimônio no Brasil. Em especial, a “análise da forma-conteúdo, das aproximações linguístico-estéticas e seus usos no cotidiano missional, sobretudo quando essas categorias problematizam referências culturais indígenas por meio de metodologias próprias da etno-história.” (Baptista & Boita, 2020, p. 9)

A negação aos ameríndios com relação a história, memória e patrimônio nas Missões é perceptível pela nomeação utilizada para identificar o período como “Missões Jesuíticas”, confirmado pela sua estatuária que é amplamente reconhecida como “‘barroco jesuítico’, ‘acervo jesuítico’, ‘imaginária jesuítica’, ‘arte sacra jesuítica’, entre outras possibilidades excludentes”, comparável a “memórias exiladas.” (Bruno, 2005; Baptista, Wichers & Boita, 2019; Baptista & Boita, 2020)

Quando o visitante e/ou turista vai ao Museu das Missões e se depara com o acervo ali reunido, muitas vezes não tem o conhecimento nem imagina “a complexidade das relações com o sagrado mediadas e expressas nas/pelas imagens” (Ahlert, 2020, p. 32). Tampouco os espaços que elas percorreram, como “do interior das igrejas e capelas, altares e mesas em celebrações, aos oratórios domésticos e bolsas de benzimento. A ambiência e as funções das imagens podem nos aproximar de suas significações e iluminar as peculiaridades de sua compleição.” (Ahlert, 2020, p. 32)

Contemporaneamente elas foram categorizadas como exemplares do “barroco jesuítico-guarani”, subdivididas em obras eruditas, mistas ou primitivas, como apresentado anteriormente. No entanto, esses movimentos artísticos não fizeram parte do universo de seus produtores ameríndios do século XVII e XVIII. O que se observa é uma proposta crítica ao eurocentrismo e a desconstrução do barroco como estilo unilateral, quando se aceita a autoria indígena no campo da história da arte. Com relação aos diferentes usos das imagens de tamanhos distintos, se grandes e/ou miniaturas, a historiadora Jacqueline Ahlert esclarece:

“As imagens que figuravam no altar-mor, nos retábulos e nichos visavam impactar pela força do conjunto, pela ênfase visual e persuasória, expressando exemplos a serem seguidos – sobretudo no caso dos santos –, temidos e respeitados. Os contextos relacionais das miniaturas eram a faina diária, as preces espontâneas, as viagens, o abençoar. A miniaturização das imagens seguiu a constância do movimento indígena. Os santos acompanhavam os índios à roça, às guerras, às estâncias, participavam das festas. Acreditava-se que protegiam as casas, curavam doenças, auxiliavam partos – ‘tomar a imagem, e ter um parto tão súbito e feliz, foi um só ato’ (Montoya, [1639] 1985, p. 215) –, partilhavam do cotidiano missioneiro e promoviam a ‘conjugação dos acervos.’” (Ahlert, 2020, p. 32-33)

Nesse sentido, as miniaturas com as quais se ocupa em seu estudo faziam parte principalmente da área indígena e “seus espaços abrangiam a composição de pequenos nichos nas paredes das casas, de oratórios móveis, de altares portáteis e serviam para utilização pessoal, satisfazendo as necessidades subjetivas de amparo e compleição” de modo que as miniaturas tinham “valoração artística secundária” e eram percebidas como “produto da sensibilidade

indígena.” (Ahlert, 2020, p. 33-34)

Vale salientar a observação da historiadora Jacqueline Ahlert (2020, p. 34) quanto à postura de Lucio Costa em concordância com o pensamento de Mario de Andrade em relação às leituras preconceituosas acerca do acervo de arte colonial paulista. No entanto, ainda é recorrente a narrativa de que “os indígenas das Missões eram meros executores incapazes de criar qualquer novidade arquitetônica, filosófica e artística, provocando expressões como ‘obras desproporcionais’, ‘cópias de modelos’, ‘distorções dos modelos europeus’, ‘talhas primitivas’, entre outras” (Baptista & Boita, 2020, p. 13). Da mesma maneira que ao analisar uma escultura reducional, de modo geral, a preferência é conferir referências ocidentais em lugar das indígenas, relacionando-as, portanto, à hagiografia ocidental.

Nesse sentido, parece inadequado entender o acervo do Museu das Missões de modo unilateral como “acervo jesuítico”, “barroco jesuítico”, “santos jesuíticos”. Portanto, é necessário visualizá-lo “como um conjunto de bens culturais indígenas relacionados à cultura material, integrantes dos patrimônios indígenas ainda a serem dimensionados e devidamente reconhecidos pelo Estado enquanto um acervo museológico indígena provindo da história colonial da América Meridional.” (Baptista & Boita 2020, p. 23)

O que foi possível inferir até este item da pesquisa é que, desde a concepção do Museu das Missões, do projeto pensado por Lucio Costa para “guardar” a estatuária encontrada na região missioneira, além de fazer parte da história do passado colonial, já foi tratada como relíquia ou mesmo como um “tesouro museológico” onde o valor foi depositado apenas referenciando o lado do colonizador – os jesuítas e, com isso, a maioria das narrativas dissimularam a “memória insubmissa”, invisibilizando a importância e os significados desse “tesouro” nas relações sociais construídas ao longo do processo museológico com o colonizado - o *Guarani*. No entanto, o museu carregou desde sua criação “os germes da contradição e do jogo das múltiplas oposições”, conduzindo em seu campo, os dois movimentos de memória: a memória do poder e o poder da memória, o que permitiu um novo sentido a ser reapropriado. (Chagas, 2002a, p. 61-62)

Assim, ao mesmo tempo em que o velho está morrendo, o novo ainda não pode nascer como diria Nancy Fraser (2020), na medida em que trabalhar o protagonismo indígena colocado em xeque por meio da presença dos *Mbyá-Guarani* transitando pelas ruas da cidade, no alpendre do Museu das Missões, a partir da chamada Exposição Cultural Missioneira, passa a reescrever a história missioneira desde uma outra perspectiva, o que será examinado no próximo capítulo.

### **Capítulo 3 – Por trás das “Ruínas”: A Exposição Cultural Missioneira e as Bases de um Processo Museológico**

A liberdade do povo é a voz mais forte, mais forte, e que tenha que predominar.

(Valter Braga, 2018)

### 3.1 A configuração de outras narrativas missioneiras

Conforme observado no capítulo anterior, o Museu das Missões inicialmente teve como propósito abrigar a estatuária missioneira que ficou conhecida como “jesuítica” por retratar o período da colonização espanhola, a qual incluía a cruz e a bíblia que juntas evocavam uma narrativa de ordem: “civilização” aos povos indígenas. Tal narrativa tinha como pano de fundo a dominação territorial e celebrava a memória do poder. Nessa narrativa primeira sempre prevaleceu “o argumento de autoridade” em que o que importava era “celebrar o poder ou o predomínio de um grupo social, étnico, religioso ou econômico sobre os outros grupos” (Chagas, 2002a, p. 62). Tal forma de contar a história se constitui, a partir dessa perspectiva, em um espaço pouco democrático o qual trazia consigo a intencionalidade política de alguns indivíduos ou grupos que tinham interesses previamente definidos sobre o território, seja em função de garantir sua posse, seja com vistas a sua exploração. Para esses grupos, os objetos (seres e coisas) que sustentam esse formato de museu sinalizam o poder e prestígio social que esses grupos detiveram no passado e o acervo lá existente tinha por objetivo celebrar a dominação destes sobre os outros. Contudo, desde a sua origem, houve múltiplas leituras a depender do modo como a exposição é montada e em função daquilo que seus curadores querem mostrar, de modo que podem, ao mesmo tempo, enaltecer o poder de uns e evocar a memória de outros, da mesma forma que podem fazer opção por ocultar ou evidenciar certas memórias em detrimento de outras.

Dessa maneira, surge em São Miguel das Missões uma experiência museal de cunho popular que foi nominada como Exposição Cultural Missioneira, embora na pequena São Miguel tenha ficado conhecida por muitos como o “Museu do Valter”, situado nas imediações do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo (Imagem 26). Esta iniciativa traz uma outra narrativa, uma outra forma de contar a história que usa outros objetos, que dá espaço e voz a outros sujeitos. Esses sujeitos que até então estavam silenciados pela história e pela narrativa oficial que se fez presente no Museu das Missões.

Assim, diferentemente do Museu das Missões, que foi gestado para ser espaço celebrativo da memória do poder, a experiência museal que surgiu na década de 1990 em São Miguel potencializa o poder da memória que subverte a narrativa hegemônica em uma perspectiva indisciplinada, ampliando o discurso decolonial, em uma vertente insubmissa e antropofágica, na qual “a memória (provocada ou espontânea) é construção e não está





da pesquisa e dos elementos lá presentes entendi melhor<sup>74</sup>, ou seja, a relação desse espaço com a ancestralidade indígena, os entrelaçamentos com as políticas nacionais, regionais e municipais, bem como o compromisso ético, político e poético. Não existiam muros que impedissem a entrada do visitante e, em vez disso, havia várias colunas que demarcavam o fim do terreno e o início da calçada (Imagem 27). Ao longe havia uma estátua de São Miguel, com uma lança em uma de suas mãos e na outra uma balança cheia de flores coloridas. No jardim da casa, pululavam elementos esculturais que evocavam a memória daquele lugar, a cruz missioneira, ladeada por anjos no estilo barroco<sup>75</sup> (Imagem 28), um portal de entrada com um galo ao alto (Imagem 29) e o repassar de uma cuia de chimarrão em troca de um coração esculpados em alvenaria incrustados na parede.

A casa estava de portas fechadas, mas com janelas entreabertas, o que aguçou ainda mais a minha curiosidade. Foi então que apareceu um vizinho e me informou que Valter Braga, responsável pelo espaço, havia saído, mas que eu poderia percorrer o espaço aberto que circundava a casa, enquanto aguardasse o seu retorno. Atrás da casa havia um acervo contendo elementos domésticos, tais como churrasqueira, pilão, moedores, prensa; diversos artefatos, maquinários e instrumentos da lida campeira; uma vitrine aberta com vários tipos de rochas da região (Imagem 30), e um espaço de fogo no chão, com chaleira e bancos prontos para uma mateada<sup>76</sup>.

Depois de circular em todos os cantos da parte externa, percebi que também não havia muros que separavam os terrenos de um vizinho ao outro, apenas uma tela. Como é possível observar, por trás da churrasqueira existe um muro natural e plantas verdes que fazem a moldura no ambiente, dando a ideia do homem do campo e o seu galpão para encontros e conversas entre um assado na churrasqueira e o passar da cuia de chimarrão que sugere a boa prosa, o que ficou conhecido como galpão campeiro (Imagem 31), tão comum no Rio Grande do Sul. Naquele momento, após fazer alguns registros fotográficos, o que me restou foi sentar-me em

---

<sup>74</sup> Para Paulo Freire–, o ato de conhecimento exige a admiração: “Ad-mirar implica pôr-se em face do ‘não-eu’, curiosamente, para compreendê-lo. [...], mas se o ato de conhecer é um processo – não há conhecimento acabado – ao buscar conhecer ad-miramos não apenas o objeto, mas também a nossa ad-miração anterior do mesmo objeto.” (Freire, 2015, p. 84-85)

<sup>75</sup> “Barroco dominou a arquitetura, com o período estilístico da atividade artística europeia compreendida entre o final do século XVI e século XVIII. Na América, especialmente no Brasil, prolongou-se até a segunda década do século XIX. No Brasil, o barroco é particularmente importante por constituir-se, em manifestação brasileira, que veio a instituir o patrimônio histórico e artístico nacional. Vale ressaltar que, a Igreja de São Miguel das Missões foi inspirada no estilo da Igreja de Gesù em Roma.” (Custódio, 2021)

<sup>76</sup> Ritual em volta do fogo que costuma ficar aceso o ano inteiro, sempre pronto a aquecer a água para abastecer o chimarrão que, por sua vez, passa de mão em mão, em uma roda de conversas entre parentes e/ou amigos, que sorvem o chá de erva-mate que, embora amarga, distrai doces momentos de trocas de ideias e conhecimentos e costuma esquentar o tempo, os afetos e os corações de inverno a verão.

um banco e refletir sobre a estética, a mística e a aura missioneira que cercava aquele lugar. Ao ouvir vozes, retornei à frente da casa; era um grupo de pessoas que estava assim como eu, a esperar Valter Braga que, logo em seguida, chegou pedindo desculpas e dizendo que não havia funcionários, sendo ele o proprietário da casa, o mediador das visitas, o curador, o *office boy* e, por essa razão, quando há necessidade de resolver algo, seja do negócio ou da vida pessoal, só lhe resta essa alternativa, fechar a porta, deixar a janela entreaberta, a vizinhança de sobreaviso de que no mais breve tempo estaria de volta. Algo que só é possível de se imaginar, em se tratando de uma cidade no interior do país.



Imagem 27 - Colunas do Ponto de Memória Missioneira. Fonte: Arquivo pessoal Vânia Gondim, 2017.

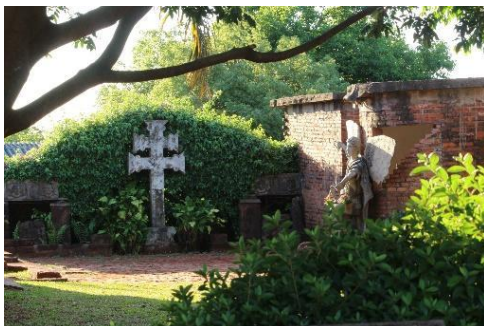


Imagem 28 - Cruz e Anjo São Miguel. Fonte: Vânia Gondim, 2018.



Imagem 29 - Galo sobre pórtico. Fonte: Vânia Gondim, 2018.



Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil



Imagem 30 - Legendas da vitrine de pedras.  
Fonte: Vânia Gondim, 2017.



Imagem 31 - Galpão campeiro. Fonte: Vânia Gondim, 2017.

Após essa breve ressalva, Valter Braga iniciou a visita guiada com o acendimento do *tatarandê* (Imagem 32) e esclareceu que vem reconstruindo, remontando a história missioneira, não só através dos relatos das pessoas mais velhas e dos mais velhos, como de seu aprendizado junto à equipe do setor de pesquisa do IBRAM/Missões. Assim, inicia as suas narrativas:

“Das dez partes de nossa história conseguimos remontar três e estamos na quarta etapa. Então, a primeira foi o *tatarandê* que é palavra em *guarani*, *Tata* é fogo e *andê* é luz, luz de fogo e foi um sistema de comunicação utilizado nas missões e entendido pelos historiadores, que o fogo é um sistema de comunicação primordial, já vem antes do período missional.” (Valter Braga, 2016)



Imagem 32 - Valter apresenta o tatarandê. Fonte: Vânia Gondim, 2014.

Valter Braga ainda acrescentou que o engenheiro-arquiteto europeu Gian Battista Primoli, responsável pela construção<sup>77</sup> de São Miguel, definiu o lugar mais adequado para a implantação das edificações, onde fosse favorável à comunicação<sup>78</sup> entre as reduções. Valter afirma que teve grande satisfação de fazer essa remontagem da história e seguiu andando e falando: “*buenas*, meu povo, alguém tem dúvidas até aqui?”. Então caminha para o tabuleiro, e o grupo segue a ouvi-lo: “Esse lugar, além de ser palco dos eventos que aqui são realizados, é também o lugar em que os estudantes se maravilham ao perceber a evolução da nossa história: o passado, o presente e o futuro.” (Imagem 33)

Nesse sentido, segue com a narrativa, iniciando da esquerda para a direita, o passado representado através da boleadeira<sup>79</sup>, para exemplificar o meio de subsistência alimentar desde o tempo missional. Era, portanto, uma arma utilizada nos campos rio-grandenses, uruguaio e argentinos, para capturar um animal que era enlaçado pelas pernas, o que causava seu desequilíbrio, a queda e o abate.

O segundo elemento destacado por ele é o presente representado pelo globo terrestre, colocado no centro da parede do tabuleiro “para valorizar os continentes” e gira mostrando ao público ouvinte onde está inserido São Miguel, o Brasil, a América Latina e os demais continentes. Neste sentido, Valter afirma que o globo, a cruz e o galo eram ornamentos que existiam “em todas as torres missionais”, uma vez que “recebiam determinação do Rei, que todas as Igrejas do mundo deveriam ter esse símbolo, a partir dos anos 1800”, de modo que “os arquitetos da época missional tiveram que seguir essa regra.” (Braga, 2016)

---

<sup>77</sup> “Geralmente se atribui o projeto da igreja de São Miguel Arcaño apenas ao irmão arquiteto Giovanni Battista Primoli. Vários autores que estudaram esta obra concordam que sua construção envolveu três personagens: o padre Francisco de Rivera, espanhol de Toledo, e os irmãos Primoli, arquiteto italiano, de Milão; e José Grimau, arquiteto e pintor espanhol, de Barcelona.” (Custódio, 2021, p. 9)

<sup>78</sup> “Como funcionava? Se alguém, suponhamos, adoecesse na redução de São Lourenço, a redução mais próxima, e o pajé médico curandeiro tivesse aqui, então se acendia três archotes que era a chamada do pajé, médico curandeiro; cinco archotes seria um sinal de alerta para aquela redução ou para aquele povoado principalmente para ficarem alertas às investidas dos bandeirantes que vinham pegar indígenas para [levar] aos cafezais e canaviais [de São Paulo]; sete archotes significava que aquela redução estava com práticas religiosas ou seja, o *itaitã*, palavra *guarani* que significa o cerimonial das purificações, que hoje é chamado de benzimento, e poderia ser também o *Mongaraí*, a cerimônia de nomeação que é realizada pelos *Guarani*, que o catolicismo chama de batizado, dez archotes, seria que aquela redução estava convidando as outras para participar de um evento, ou demonstrava que aquela redução estava em festa.” (Braga, 2016)

<sup>79</sup> Artefato indígena utilizado para caçar animais. A boleadeira é feita por duas bolas de pedras arredondadas amarradas, cada uma em duas extremidades de uma corda. Há também boleadeiras feitas com três bolas, sendo que estas podem ter em sua superfície um acabamento liso. (Kern, 1994)



Imagem 33 - Tabuleiro com esculturas - passado, presente e futuro e janela aberta. Fonte: Vânia Gondim, 2017.

Por fim, no lado mais à direita do tabuleiro, foram esculpidas duas mãos adultas acolhendo duas mãos infantis para representar o futuro e, através dessa representação e narrativa, professores e alunos tenham condições de exercitar a consciência para “desvendar a história missioneira colonial.”

Em seguida, Valter Braga nos conduziu para o lado oposto, onde construiu um portal de entrada que, de um lado, possui banheiro e do outro um “chimarródromo”<sup>80</sup>. Destacou ainda o mirante que dará acesso no futuro, segundo suas palavras, a um observatório astronômico. Acima do portal, há um galo que olha em direção ao Patrimônio Cultural da Humanidade.

Em seguida, Valter Braga conduziu o grupo para a próxima escultura (Imagem 34) e apresentou São Miguel como o “sétimo arcanjo, citado três vezes na Bíblia Sagrada, conhecido como *Marangatu* pelo povo *Guarani*, o mediador dos pedidos deles ao trono de Deus”. Nesse momento da narrativa ele mencionou o “sincretismo”<sup>81</sup>, ao relatar que:

---

<sup>80</sup> “Chimarródromo” é uma expressão da cultura gaúcha para o lugar público onde se pode preparar o chimarrão, pois é preciso ter água quente para a infusão com a erva-mate.

<sup>81</sup> Ao falar de “sincretismo”, Valter Braga (2016) enfatiza “o quanto os padres jesuítas introduziram o cristianismo na outra religião primitiva”. Flávio Silveira, por sua vez, ressalta, em sua tese, que para compreender o universo missioneiro será preciso perceber “a diversidade cultural e humana existente nas Missões, onde a mestiçagem é fruto de um sincretismo cultural intenso.” (Silveira, 2004, p. 3)



“As práticas religiosas vividas pelo povo guarani entre os padres jesuítas no período missional, a fumaça era queimada nas atividades de purificação, nos ritos religiosos, e era compreendido que todas as culturas ancestrais tanto inverno como verão, são feitas em volta do fogo e que a fumaça sagrada gerava a água benta. Eles faziam suas atividades religiosas tanto dentro como fora do sítio arqueológico.” (Braga, 2016)



Imagem 34 - São Miguel do lado esquerdo e pórtico do lado direito. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.

São Miguel Arcanjo esteve em numerosas representações, sendo bastante invocado na categoria dos anjos, e muitos foram homenageados com seu nome, como: caciques, povoados, estâncias, postos, capelas, entre outros (Ahlert, 2020). Valter Braga caminhou para diante da cruz (Imagem 35) e afirmou: “este é o símbolo das missões”<sup>82</sup>. Nesse sentido, sua fala destaca que:

“A cruz missioneira é conhecida principalmente no campo artístico como a Cruz de Lorena, mas tem uma diferença, o nosso missioneiro Pedro Ortaço canta muito a Cruz de Lorena, mas tem uma diferença que a Cruz de Lorena tem esse boleio que tem aqui, tem nas cinco pontas, tem uma descritiva. Mas salve, salve o que se sabe, que o nome certo dela é *Caravaca*, porque veio de Caravaca, cidade da Espanha, do período de 1200, do tempo das Cruzadas. Eles levavam esse tipo de cruz como marco e oficializavam o local denominado e cravavam no território de suas descobertas. De

<sup>82</sup> Vale ressaltar que, a Cruz Missioneira foi levada de Caravaca de la Cruz na Espanha à América do Sul por jesuítas espanhóis. O pesquisador e historiador missioneiro José Roberto de Oliveira relata que houve uma reunião entre São Miguel das Missões e a cidade de Caravaca de la Cruz, ocorrendo o que foi chamado de “o processo de irmanamento entre as duas cidades” e afirma também que essa ação “pode marcar um novo tempo do ponto de vista do desenvolvimento também espiritual entre os missioneiros do lado brasileiro.” (Oliveira, 2021)

tantos saberes populares de identificação da cruz missioneira, o que mais se identifica com a história missioneira e que o pessoal mais acolhe é o campo da espiritualidade, o que representa para o ser humano: por exemplo essa linha vertical aqui (os braços) representa o campo espiritual, as duas horizontais representa ao campo material e, o que resta saber é como administrar esse tempo de Deus, que cada um de nós temos que fazer, ou seja, saber administrar as coisas materiais e as coisas espirituais, e nenhuma sobrepor a outra. Porque esse tempo sagrado que nós marcamos os passos da caminhada da vida terrena, depois, mais adiante nós vamos colher o que semeamos, certo pessoal? Vamos passar por aqui.” (Braga, 2016)



Imagem 35 - Soleiras de portas das reduções e Cruz Missioneira ladeada por anjos de cimento armado feitas por Valter Braga e amigos. Fonte: Vânia Gondim, 2014.

Antes de entrar na casa, Valter parou diante de diversas pedras (Imagem 35) que estavam espalhadas naquele jardim repleto de representações referentes aos séculos XVII e XVIII, e seguiu narrando: “Bem, pessoal, quero apresentar para vocês parte de salvamento das peças das casas reducionais missionais; isto era soleira de porta que foram recolhidas quando foram abertas as ruas aqui, em São Miguel, em 1989 e 1990.”



“Aqui tem uma soleira com orifício que cavavam para escoar a água para fora e aqui seria uma crava para a porta, seria uma casa com porta, pois não existia casa com porta para ser fechada. Isso era uma soleira de acesso e parte de vestígios que tinha no subsolo. O que você compreende é que o ser humano foi o maior destruidor. Quando se sai por aí pelo interior, ver nas propriedades, nas entradas, nos jardins, as pedras emolduradas daquela época. É preciso entender que esse povo não tinha consciência, noção do que isso representava. Sabemos também que em outras reduções como é caso de São Luiz Gonzaga, o prefeito<sup>83</sup> oficializou há uns 100 anos atrás, desmanchar as reduções para fazer calçamento e hoje recebemos visitas de S. Luiz a lamentação de terem feito isso, que vai perpetuar gerações e gerações.” (Braga, 2016)

Valter Braga nos conduziu ao interior de sua casa, aquela parte que, no primeiro momento, eu fiquei a analisar pelas frestas da janela (Imagens 36, 37, 38 e 39), sem, contudo, ter nenhuma ideia do que se tratava. Então ele disse: “Agora vou apresentar a vocês mais uma parte de nossa história, em que estamos remontando a prática religiosa que se tinha além das igrejas missionais, bonitas decoradas, o *opy*.” (Braga 2016)



Imagem 36 - Opy do “Museu do Valter”. Fonte: Vânia Gondim, 2014.

---

<sup>83</sup> Darlan Marchi aponta, em sua tese de doutoramento, que, em 1904, essa prática foi inclusive regulamentada na Lei Orçamentária do Município de Santo Ângelo, na seção referente a “Diversos Impostos” que estipulava valores para cada carrada de pedras retiradas. (Marchi, 2018)



Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

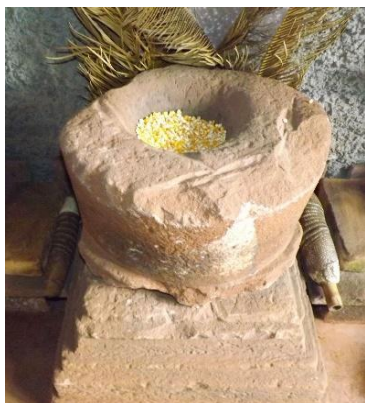


Imagem 37 - Milho no baetyo.  
Fonte: Vânia Gondim, 2014.



Imagem 38 - Cartaz na opy.  
Fonte: Vânia Gondim, 2014.



Imagem 39 - Erva-mate no baetyo. Fonte: Vânia Gondim, 2014.

“Era local que eles faziam as purificações, com o piso [rebaixado] em formato de *camuxi*, as bentificações, o *itaitã* que hoje é chamado de benzimento. Faziam também os *Mongaraí*, as nomações, os batizados. Esse povo tinha o entendimento de que as pessoas teriam que ter contato com a mãe terra para buscar saúde, energia e se fortalecer e também entendiam que a mãe terra sugava os males deles. Era uma crença, um misticismo, era compreendido pelos nossos ancestrais, antes do período missional. Os *opy* eram locais em que eram feitas pelo menos três práticas de benzimento milenar com purificação com a erva (*caá*) que junto com os elementos fogo e água, o benzimento do revestimento da luz de São Miguel Arcanjo, *Marangatú*, para pessoas que sofrem perseguição e são abalados espiritualmente, e, também o benzimento de corte e ferida que não cicatrizam que é feito com rodinhas de cipós.” (Braga, 2016)

Vale salientar que, Valter Braga destacou o “sincretismo” dos benzimentos – emicamente denominados de rituais de purificação – vividos nas missões, ou seja, trânsitos religiosos praticados pelos ancestrais, os primordiais, “os incas, os maias, os astecas nas Américas, na Europa, os bárbaros não só usavam para curar, mas também para amputar os seus inimigos. Na África, os benzimentos chamavam de *Juju*”. Na região das Missões não foi diferente, “o benzimento à época era feito pelo *Karai*<sup>84</sup>, que era revestido da mediação de graça”:

“Bueno, o que se sabe, pessoal, é que as purificações, as práticas de queima da erva,

<sup>84</sup> Para os *Guarani*, os *Karai* são pajés, curandeiros, xamãs, ou seja, são pessoas com uma sensibilidade especial, [...] que conseguem acionar outras dimensões do cosmos, espaços e temporalidades diversas. Utilizam o ‘xamanismo’ que se constitui em práticas de cura diversas que vão desde procedimentos terapêuticos a ações mais amplas para pôr fim a algum mal ou desentendimento entre pessoas, grupos e seres que habitam a floresta” (IPHAN, 2014a, p. 16). *O Karai* domina as “belas palavras” e consegue manter o coletivo de uma aldeia coeso. (IPHAN, 2014a, p. 31)

entra o entendimento no campo da espiritualidade da fumaça sagrada, que todas as culturas ancestrais, independente de raças humanas, todas elas, tanto faz ser inverno como verão, eles então acendem o fogo. Daí eles têm a compreensão que a fumaça que levanta a partir de São Miguel Arcanjo leva até o trono de Deus. Bueno, os povos ancestrais, os *Guarani* que vivem hoje aqui, eles compreendem que a fumaça é sagrada como nós entendemos que a água é benta. Bom, salve, salve, são dois presentes que ganhamos de Deus: o fogo e a água. O fogo purifica e a água é unção, levita.” (Braga, 2016)

Para Valter Braga, essas práticas de purificação estavam “confinadas” a poucos moradores e moradoras detentores da ancestralidade e da cultura indígena que alimentam a memória dos missioneiros. Salientou que as instituições como o Ministério da Cultura, a Unesco, o IPHAN, a Secretaria Municipal de Turismo, o Caminho das Missões<sup>85</sup> e outras incorporaram esses rituais e práticas religiosas, de tal forma que proporcionaram um encontro com o grupo praticante de benzimento de São Miguel. Nas palavras de Valter, eram as práticas espirituais dos *Guarani*, no período missional, pois:

“Bem se sabe, houve uma disputa religiosa entre padres e índios e eu acho que foi ali que começou o declínio das Missões [...], começou a desmoronar o sonho das terras sem males, pela disputa de seguidores religiosos pelos padres jesuítas [com] os caciques que não concordavam com a presença do cristianismo. Bem sabido, que antes da vinda dos religiosos, [os *Guarani*] tinham uma prática religiosa nos *opy*, mas o que se percebe, que logo que chegou o cristianismo, os líderes que não aceitavam a presença dos padres jesuítas se rebelaram e levaram uma legião de indígenas [que] ficaram fora, pelos lados do *Caaró*. [...] Foi proibido que nos *opy* funcionassem nas reduções, assim, mudaram os *opy* para o interior, ou seja para os cafundós, bem distante.” (Valter Braga, 2016)

Ao me deslocar para duas salas ao lado, percebi o quanto ele reforçava que aquele lugar evocava ancestralidade. Havia objetos doados e entre eles uma escultura de uma cobra enroscada em uma madeira (Imagem 40), cujas narrativas reportam ao tempo missional, mobilizadas pelos padres visando assustar os indígenas; caso não comparecessem aos catecismos e aos rituais evangélicos, o castigo seria a perseguição da cobra, que morava escondida na Igreja, que ainda hoje assombra a comunidade miguelina como narrado por uma moradora, dona Alzira, da Vila da Alegria: o “‘galo de ouro’ que ficava no ‘alto da torre’, local onde ‘morava a cobra’ que vivia nas ruínas e que ‘comia as pessoas’”. A senhora diz que a

---

<sup>85</sup> “O Caminho das Missões, um produto turístico baseado na roteirização entre municípios que tem como característica a integração de toda uma cadeia produtiva do turismo. Sua importância, entretanto, vai além dos benefícios econômicos, já que ao longo de suas opções de roteiros com até 338 km, trabalha com os signos culturais e religiosos da região formando um conjunto cultural que aponta a história missioneira e propicia o resgate da autoestima de toda uma localidade.” (Scherer, Botelho, Alves & Schroeder, 2017, p. 49)

mataram, ficando seu ‘sebo’ até hoje na escadaria da torre”. Outro morador, o sr. João complementa: havia uma “serpente da torre que consumia as crianças... tem graxa até hoje [...] na parede.” (Silveira, 2004, p. 392)

No vídeo *Duas aldeias: uma caminhada* (2008), o *Mbyá-Guarani* Mariano Aguirre traz a sua versão sobre o ocorrido com a cobra na antiga Igreja de São Miguel, enquanto ele caminha com outros parentes, mostra as marcas deixadas por esse incidente, que foi no tempo em que o sino que hoje está no chão lateral do alpendre do Museu das Missões, ainda permanecia no alto de sua torre:

“Foi aí que apareceu a cobra grande, né. Ah, ela estava lá em cima. Naquela época o sino não tinha caído ainda. Estava tudo tomado de mato, como na foto lá no Museu (mostra a foto das ruínas em decomposição tomadas pelo mato). Era tarde, quase escuro, quando um dos sinos tocou. Então ele pensou que ainda tinha gente lá. E entrou. Lá dentro uma das crianças desapareceu. Era a cobra grande que estava tocando o sino com o rabo. Foi ela que comeu a criança. Mas quando nosso Deus Tupã vê algo errado acontecendo, ele se transforma em tempestade. Então o raio explodiu o sino e fez a cobra cair. O sangue e a gordura da cobra mancharam as paredes. A gordura da cobra se misturou com o sangue. [...] Quando o raio bateu, o sino caiu.” (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008).



Imagem 40 - Salas no interior do Ponto de Memória Missioneira. Fonte: Vânia Gondim, 2017.

Valter Braga convidou o grupo para a visita em outro espaço atrás da casa. Eu já havia estado por lá (Imagens 41, 42 e 43) enquanto o esperava ao início dessa visita guiada, porém ao ouvir as suas narrativas sobre aquele acervo da lida campeira, com elevado número de peças, segui com o grupo para ouvir a sua narrativa:

“Bueno, que bom apresentar esse salvamento da história. Temos consciência que aqui viveram outras culturas, aqui nas Missões temos a miscigenação, os negros, italianos, poloneses, portugueses e de outras culturas. O importante é saber que cada povo tem seu hábito, seu sistema de vivência. Temos também a cultura gaúcha que é vivenciada no Centro da Tradição, mas expressa a sequência da cultura indígena. Os gaúchos vieram principalmente da cultura guarani: pelos traços, vestimentas, do churrasco, carne assada, os instrumentos de lida campeira, as boleadeiras, que aos poucos, a cultura gaúcha foi se modificando. Hoje está tudo informatizado, modificado, a evolução da tecnologia foi modernizada, mas as ferramentas de nossa cultura da colonização antes eram todas manuais. Hoje, os estudantes na maior parte que vêm aqui, não conhecem os utensílios, as peças, o pilão, o soque, prensa de feno, afinal outras peças eram utilizadas na lida da vida desse povo, do povo mais recente [...] as pessoas se alegram, eu percebo que revivem isso quando percebem que alguém de sua família, a avó, ou o pai, ou ele próprio usara. O Ponto de Memória é uma identidade de vivência das pessoas, tanto do povo ancestral, quando do povo da atualidade.” (Braga, 2016)

Certamente, a iniciativa de Valter Braga traz em sua narrativa referências espaciais na forma de sobreposição de temporalidades, engendradas por diferentes memórias (individuais, sociais e coletivas), da mesma forma que as paisagens missioneiras relatadas por Flávio Silveira são fecundas “para a compreensão das fronteiras culturais, colocadas pela experiência do ‘homem missioneiro’ no mundo contemporâneo.” (Silveira, 2004, p. 6)

Após essa minha primeira visita guiada feita por Valter Braga, diante do processo museológico que acabara de assistir e perceber, senti necessidade de conhecer mais detalhadamente as nuances da construção dessa experiência museal. No entanto, naquele momento, minhas análises priorizavam a *Tava*, temática de minha dissertação intitulada *Os Mbyá-Guarani e as ruínas de São Miguel das Missões: memória e tangibilidade*. (Gondim, 2015)

Assim, compartilho com Jean Baptista a interpretação<sup>86</sup> de que o “Museu do Valter” constitui uma narrativa que está fora dos circuitos acadêmicos e que provoca outras interpretações. Desse modo, em sua origem e no momento de seu acontecimento, guarda uma potente crítica ao pensamento colonial e aquilo que entendemos por museu, museologia e

---

<sup>86</sup> Conforme comentários feitos por Jean Baptista no júri prévio do doutorado em 20 de maio de 2021.



patrimônio. O “Museu do Valter”, desde essa perspectiva, é, portanto, uma crítica popular radical de como o patrimônio é tratado pelo Estado e como *ele deveria ser tratado*. Ou seja, não como algo institucional, mas como um movimento que é canibalizado pela comunidade, que evoca uma circularidade cultural, em que busca produzir novos mundos: mundos subalternizados, iletrados e anônimos que trazem consigo a sua própria interpretação do que é ou não patrimônio. O “Museu do Valter” materializa essa crítica popular. É uma oposição ao Estado, à academia e às pessoas brancas racistas, ao modo como os indígenas e seus patrimônios são tratados. É uma manifestação de que o patrimônio oficial oprime e massacra a memória e a cultura local, ao mesmo tempo em que é uma proposta de como as populações querem, de fato, se apropriar desses patrimônios.



Imagem 41 - Lugar para uma mateada. Fonte: Vânia Gondim, 2017.



Imagem 42 - Vitrine de pedras da região. Fonte: Vânia Gondim, 2017.



Imagem 43 - Objetos da lida campeira da região. Fonte: Vânia Gondim, 2017.

### 3.2 O “Museu do Valter” e seu anfitrião

No princípio de 1990, surgia uma iniciativa singular nas cercanias do Sítio Arqueológico e do Museu das Missões, resultante de uma interpretação do patrimônio, visando descobrir através de representações esculpidas, o significado das coisas e as suas relações com os objetos originais, como é o caso da cruz missioneira, do São Miguel Arcanjo, os anjos, a Nossa Senhora *Tupã Sy* e outros que foram surgindo de acordo com a imaginação, a experiência pessoal, os exemplos agregados ao longo do processo, como foi o caso do tabuleiro e suas esculturas do tempo (passado, presente e futuro); do chimarródromo, do pórtico de entrada; da *opy* e seus rituais, do *Tatarandê* e das narrativas que aos poucos lhe faziam sentido.

A interpretação do patrimônio transcende a transferência de informações adquiridas pelo miguelino Valter Braga, ao passar no concurso municipal na cidade de São Miguel Arcanjo, isto porque, a partir desse novo trabalho, Valter Braga vivenciava cotidianamente o universo patrimonial, o que resulta na “experiência direta, a vivência densa da paisagem (cultural ou natural), o estímulo ao mergulho criativo no universo sensível do patrimônio a ser preservado.” (Chagas & Storino, 2012, p. 39)

O processo da capacidade do ser humano em aprender decorre das suas relações com o universo que o circunda, decorrente dos dois mundos que dialogam de forma participativa: “a sua inserção no mundo da natureza, pelas suas características biológicas. A sua colocação no cultural, de que é criador, sem a sua redução a um objeto de cultura” (Freire, 1959, p. 8). Será através da “práxis humana”, a unidade insolúvel entre a ação e reflexão sobre o mundo, que o ser humano agirá conscientemente sobre sua realidade objetivada, ou seja, a conscientização, como argumenta Paulo Freire, é “um teste de realidade”, pois:

“Quanto mais conscientização, mais se ‘des-vela’ a realidade, mas se penetra na essência fenomênica do objeto, frente ao qual nos encontramos para analisá-lo. Por essa mesma razão, a conscientização não consiste em ‘estar à frente a realidade’ assumindo uma posição falsamente intelectual. A conscientização não pode existir fora da práxis, ou melhor, sem o ato ação-reflexão. Essa unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de transformar o mundo que caracteriza os homens.” (Freire, 1980, p. 26)

Sendo que a ação precede a conscientização e leva o indivíduo a se tornar sujeito, o fato de ser sujeito o leva a atuar sobre o mundo que o rodeia. A práxis requer a teoria “como um conjunto de ideias capazes de interpretar um dado fenômeno ou momento histórico” (Rossato, 2018, p. 380), que no instante seguinte conduz a uma nova premissa em que, “o

sujeito diz a sua palavra sobre o mundo e passa a agir para transformar esta mesma realidade. É uma síntese entre teoria-palavra e ação” (p. 380). Portanto, a compreensão da palavra requer a transformação, ou seja, a “necessidade de atuação”, o que corresponde ao neologismo de Paulo Freire: “palavração”.

Inicialmente procurei acompanhar o processo museológico do atual Manancial Missioneiro e de seu idealizador/curador em conformidade com o proposto por Odalice Priosti (2010) ou seja, enquanto processo de alfabetização e conscientização. Isso porque o patrimônio “é também **um quadro, uma moldura** para o desenvolvimento”, é o território, “o produto de toda uma história natural e humana” (Varine, 2013b, p. 19). Uma vez que:

“Esse quadro patrimonial compreende a paisagem, os fatores favoráveis ou desfavoráveis à vida dos homens e às suas atividades sociais e econômica. Compreende também a linguagem, as crenças, os ritmos da vida cotidiana, a relação tradicional com os territórios vizinhos e as entidades de nível inferior e de nível superior, hierárquico e administrativamente.” (Varine, 2013b, p. 19)

Dito isso, é significativo observar a vivência e o encontro de Valter Braga com este quadro patrimonial – o único bem reconhecido até o momento como Patrimônio da Humanidade na região sul brasileira. Nessa perspectiva, relata Valter:

“Em 1989, São Miguel se emancipou, em 1990 teve o primeiro concurso municipal. Fiz e fui efetivado no serviço público municipal em 24 de maio de 1990 e tive a felicidade de até hoje estar aí. Foi um dos passos muito importantes, porque eu trabalhava na agricultura e parti para o serviço público. Daí eu tive a noção, e abriu o meu entendimento, foi aí que percebi o quanto eu sabia e o quanto eu poderia trazer para a humanidade com esses meus conhecimentos, e principalmente quando eu cheguei aqui que fui lidar com os visitantes turistas e fui entender melhor o que representava a Igreja de São Miguel no contexto da Humanidade, que depois foi reconhecida, em 1983, como Patrimônio da Humanidade. Mas assim nós percebemos que esse projeto é uma iniciativa particular minha. Importante entender, e como eu estava diante de uma ‘História da Humanidade’ e tenho consciência do que isso representa.” (Braga, 2016)

A partir de 1990, Valter Braga começou a trabalhar diretamente com as Ruínas de São Miguel e posteriormente integrou a equipe do Espetáculo Som e Luz. Simultaneamente criou um museu em sua residência, tornando-se uma pessoa de referência no meio cultural do município de São Miguel das Missões – ao mesmo tempo em que a comunidade local passava pelo estranhamento com a sua obra e o tratava com diferentes adjetivos: louco, esnobe, confuso, fanático, guerreiro etc.

Contudo, a partir de suas ações, práticas e narrativas, aos poucos se tornou um agente estabelecido socialmente, dando forma ao que Bourdieu (2007a) considerou como “ilusão biográfica”. Certamente, após acompanhá-lo em várias visitas guiadas, entrevistas, conversas informais com moradores entrevistados, percebi que ele se pautou “pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva” (Bourdieu, 2007a, p. 184) da sua performance que o legitimasse nos diferentes espaços culturais do município em que muitos se referem à sua iniciativa museológica, como o “Museu do Valter”.

Nessa perspectiva, Valter Braga se aproximou das discussões no campo do patrimônio ao conviver com o Sítio Arqueológico de São Miguel, elaborando novos conceitos que, somados à memória, à história em conjunto com as instituições patrimoniais existentes em seu universo (IPHAN, Museu das Missões, IBRAM, Secretaria Municipal de Turismo), podem ser constatados em sua movimentação desde o instante em que assumiu o cargo de servidor público municipal. A partir daí a sua determinação e transformação enquanto produtor e produto de uma construção social começam a ganhar evidência principalmente nas diversas esculturas feitas por ele em conjunto com alguns membros da comunidade.

Dessa maneira, percebe-se que Valter Braga, a partir de sua posição de agente do campo cultural, soube se articular com as diversas instituições culturais e patrimoniais existentes na cidade de São Miguel para lograr o seu intento, o de “recuperação do legado missioneiro”, a respeito do que entendia como tradição, identidade e memória no município de São Miguel. Em uma de minhas conversas com Valter Braga, perguntei sobre o processo de transformar a sua casa em um museu, o envolvimento e a aceitação da comunidade:

“Eu reproduzo e faço com que as pessoas participem (Imagem 44). Essa integração da natureza, acervo, a história, isso vem da própria descendência, a natureza, a água, o fogo, é andamento das coisas divinas. É um tópico da cultura que se viveu. Quanto as partes da construção, eu sempre criei, eu busco as instituições, nos livros para me ajudar. Os nossos ancestrais falavam a verdade, procurei construir o mais próximo com a realidade. Eu construí tudo com o meu próprio salário<sup>87</sup>, mas a comunidade teve de me ajudar algumas vezes, com material, cimento, tijolo etc. Tinham pessoas

---

<sup>87</sup> Percebi que era recorrente a ênfase que Valter dava em nossas conversas, ao afirmar que o Manancial Missioneiro está construído em dois lotes de sua propriedade e que o imóvel foi construído com seu salário. Da mesma forma, ele confessou ficar preocupado com o futuro após seu óbito, porque, como ele não tem filhos, os herdeiros serão seus irmãos. No entanto, ele relata que, em diversas ocasiões, a comunidade participou em momentos de construção do que ele chama de remontagem da história ou nas criações das diversas divindades esculpturadas e/ou símbolos, como foi o caso da cruz missioneira, o São Miguel Arcanjo, a Nossa Senhora *Tupã Sy* entre outros. Então, o que foi possível concluir naquele momento de nosso diálogo, ainda é uma incógnita: o futuro é um porvir!



que diziam, tu és louco, o que queres fazendo isso? Outros diziam, parabéns, segue o teu sonho. Outras já falavam quero voltar e ver a sequência do que realmente você vai fazer. Outras que não se reconheciam nessa história. Então umas acreditavam outras não acreditavam. E de repente, voltavam e queriam saber o porquê eu estava fazendo e me pediam desculpas por me chamarem de louco e me davam um abraço e pediam perdão. Eu mostrava as práticas que vivemos. As pessoas se criam numa cultura sem olhar o passado, às vezes as pessoas não pensam no passado e não se reconhecem. Não percebem que hoje vivemos o fruto de nosso passado e não tem o presente sem olhar para o futuro. O ser humano está ligado ao materialismo e à espiritualidade. É o que distingue a cruz missioneira, esse ligamento, esse equilíbrio que temos que ter. A espiritualidade, o campo místico está muito enraizado. Não tem como pensar na história missioneira sem olhar o passado, sem levar em consideração a espiritualidade. Muitas histórias ancestrais caminharam passo a passo, a espiritualidade e o desvendamento da mente do ser humano, que fundou campos etéreos que ligam à espiritualidade ancestral, o presente e o futuro.” (Braga, 2016)



Imagem 44 - Crianças modelando as mãos do futuro. Fonte: Essência Missioneira 2000-2015.

Para uma melhor compreensão desta iniciativa, utilizo uma breve digressão de como aconteceu o processo de transformação da residência de Valter Braga em espaço cultural que, ao longo do tempo, tem passado por um processo de transformação contínuo. A partir de 1873, com a emancipação política de Santo Ângelo, São Miguel das Missões passou a ser distrito deste novo município, não pertencendo mais ao município de Cruz Alta. Em 1926, a criação de um loteamento urbano nos arredores do antigo templo de São Miguel Arcanjo, proporcionou o repovoamento da região. A localidade ficou conhecida como terceiro distrito de Santo Ângelo até 1988, quando passou a ser independente administrativamente, através da Lei Estadual nº 8.584. Logo em seguida, foi iniciada a obra de pavimentação do recém-criado município de São Miguel das Missões.

Durante a abertura das ruas, à qual se atrelava o processo de pavimentação do novo município, surgiram vestígios materiais do período das reduções indígenas jesuíticas, decorrentes dos séculos XVII e XVIII, os quais foram em grande parte coletados pelos moradores e guardados em suas residências e/ou amontoados em esquinas de terrenos baldios (Vivian, 2012). Esses vestígios materiais contribuíram para a construção da primeira ação museal liderada por Valter Braga, a Exposição Cultural Missioneira, embrião do atual Manancial Missioneiro. Nesse sentido, a “sua sede localizada exatamente em um ‘terreno de esquina que era fechado de unhal-de-gato’<sup>88</sup>, e que serviu de depósito improvisado para fragmentos arqueológicos durante as obras de pavimentação realizadas pela prefeitura”, o qual foi posteriormente comprado por Valter Braga “através do decreto legislativo nº 427/93.” (Vivian, 2013, p. 33)

*Grosso modo*, é possível dizer que a criação desta exposição decorreu da insatisfação da comunidade com as políticas oficiais de preservação dos bens culturais existentes em São Miguel, uma vez que a comunidade não era convidada a participar das decisões tomadas pelas instituições no que tange ao patrimônio local convertido em nacional e internacional, que após ser cercado dificultou o livre acesso que a comunidade tinha anteriormente. Esse sentimento de exclusão contribuiu para o apoio da comunidade à construção da Exposição Cultural Missioneira, constatado no relevante volume de doações feito em curto espaço de tempo, comparado às doações feitas ao Museu das Missões desde o ano de sua criação em 1940. É o que mostra a pesquisa de Williams Fausto Silva sobre o descontentamento da comunidade miguelina:

“Em São Miguel o patrimônio atua como ícone identitário de um grupo que se viu excluído das decisões sobre o futuro de um bem que sempre julgou seu e que faz fronteira com o quintal de suas casas. Chegam as instituições nacionais e internacionais encarregadas de zelar pela memória nacional e pelo legado da humanidade e aqueles que estiveram ali por toda a vida têm o acesso impedido às áreas agora preservadas. Mesmo que seja formalmente aberto a todos, nem todos poderão provar dos conteúdos e valores atribuídos ao espaço sacralizado. As ruínas se transformam num espetáculo perturbador e revelador de contradições sociais. O município passa a abrigar um grande campo de tensões entre seres humanos, objetos qualificados e espaços socialmente construídos. De fora das reuniões que definem os rumos dados ao lugar, os miguelinos passam então a reagir veladamente para terem seu bem de volta.” (Silva, 2009, p. 93)

Outra situação, que é recorrente nas conversas informais, foi o caso da transferência

---

<sup>88</sup> Unhal-de-gato é uma planta espinhosa existente na região, que cresce em formato de cipó no estilo trepadeira.

do cemitério que foi retirado definitivamente no ano de 1975, o qual estava localizado ao lado do templo das Ruínas em São Miguel, que funcionou desde o período reducional. A contrariedade da população com a transposição dos túmulos de seus familiares para outra área, mesmo sendo nos limites da zona urbana, foi motivo de grande desgosto, que perdura ainda hoje na população, pela violação dos órgãos competentes à “memória daqueles que ali jaziam” (Silva, 2021, p. 153). Isso porque o cemitério ao lado do Patrimônio Cultural da Humanidade era bastante peculiar, uma vez que:

“As pessoas estavam enterradas num lugar que não era um lugar singelo, era um lugar importante. Daí levam para um cemitério novo; uma coisa que ainda não havia uma áurea, uma egrégora espiritual. Então, isso tudo fez com que se criasse uma inimidade gigante, tomaram o IPHAN como uma coisa muito ruim. Sem contar que, além do cemitério, a escola que estava no asfalto em frente onde são as Ruínas hoje. O clube da cidade que estava ali, que também foi sacado. Um conjunto grande de casas que compunham nos 45 hectares, que é a área do Patrimônio.” (Oliveira, 2018)

Talvez as palavras de Hugues de Varine contribuam para uma melhor reflexão da situação: “todo território determinado sem o respeito por seus componentes patrimoniais não poderá servir de base para um desenvolvimento local equilibrado e sustentável” (Varine, 2013b, p. 19). A Exposição Cultural Missioneira apresentou-se, portanto, aos moradores e às moradoras da região como uma alternativa que permitia à comunidade criar um espaço de memória que lhe possibilitava falar de si e divulgar seu patrimônio e sua história. Dessa forma, com o passar do tempo, o município abrigou tensões, as quais envolvem a população, os objetos por ela valorados e qualificados como produtores de sua identidade, sua memória e história. (Silva, 2009)

Outro ponto a se destacar reside no fato de que parte da comunidade não se vê representada, nem encontra ressonância no Museu das Missões, de modo que, o “Museu do Valter” é tido pela população em geral como mais representativo de sua identidade, história e memória, se constituindo também a partir da comunidade, tendo como assento os princípios fundamentais da Museologia Social, qual seja, de promover visibilidade e reconhecimento daquelas e daqueles que foram silenciadas e silenciados assim como subalternizadas e subalternizados pelas iniciativas museológicas tradicionais, no sentido da concepção de Mário Chagas e Inês Gouveia:

“O que dá sentido à museologia social não é o fato dela existir em sociedade, mas sim, os compromissos sociais que assume e com os quais se vincula. Toda

museologia e todo museu existem em sociedade ou numa determinada sociedade, mas quando falamos em museu social e museologia social, estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que dizem respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas; estamos afirmando, radicalmente, a diferença entre uma museologia de ancoragem conservadora, burguesa, neoliberal, capitalista e uma museologia de perspectiva libertária; estamos reconhecendo que durante muito tempo, pelo menos desde a primeira metade do século XIX até a primeira metade do século XX, predominou no mundo ocidental uma prática de memória, patrimônio e museu inteiramente comprometida com a defesa dos valores das aristocracias, das oligarquias, das classes e religiões dominantes e dominadoras.” (Chagas & Gouveia, 2014, p. 17)

Ou seja, se por um lado, o Museu das Missões se pautou pela perspectiva da museologia tradicional e serviu para dar visibilidade à perspectiva dos colonizadores e das elites não indígenas, por outro, o “Museu do Valter” seguiu o caminho da Museologia Social e buscou dar voz e visibilidade às populações subalternizadas indígenas e populares que foram excluídas ou sub-representadas no primeiro. Para Diego Vivian (historiador e ex-diretor do Museu das Missões), a formação do acervo da Exposição da Cultura Missioneira foi viabilizada especialmente: por uma série de pactos entre os doadores de peças e Valter Braga, com o intuito de evitar “uma possível instrumentalização político-partidária da participação popular em um mero ‘cabide de emprego’ para apadrinhados da administração municipal” (Vivian, 2013, p. 36). Com isso, a comunidade miguelina demonstrava um compromisso de deixar essa iniciativa museal livre de vínculo clientelista, ao demonstrar uma consciência crítica no trato com o gerenciamento do patrimônio cultural da região missioneira, como aponta Hugues de Varine:

“É preciso estar atento ao perigo de exploração político-partidária sobre os museus comunitários, pois sua eficácia como meio de mobilização da população pode torná-los objeto de cobiça na condição de instrumento de propaganda a serviço de um grupo de interesse específico. Por outro lado, pode ser salutar que o museu comunitário compartilhe de tensões políticas habituais existentes no interior da comunidade onde está inserido, demonstrando sua utilidade como ferramenta de transformação do próprio jogo político local e nele fortalecendo o protagonismo e a participação populares.” (Varine, 2000, p. 87-88)

Vale salientar que esse movimento envolve certa perspectiva de empoderamento da comunidade a partir do diálogo que é construído entre ela e dela com o próprio Valter, que envolve “o desenvolvimento local, mesmo se considerado em sua dimensão econômica, e primeiramente uma questão de atores, e, sobretudo, de **atores locais**<sup>94</sup>” (Varine, 2013, p. 18).

---

<sup>94</sup> Os atores locais são político/as e funcionários/as trabalhadores/as, quadro e dirigentes de empresas, são membros de uma comunidade de vida e de cultura da qual compartilham. Até os residentes temporários ou mesmo se forem

O fato de que o patrimônio ou acervo serve como “pretexto” para aqueles que se definem a “serem protagonistas da criação de museus, a seu modo” como destaca Manuelina Duarte Candido (2019, p. 180).

Em princípio, a iniciativa liderada por Valter Braga parecia a de “um mero colecionador de relíquias” (Vivian, 2013, p. 44). Contudo, José Reginaldo Santos Gonçalves aponta que a categoria “colecionamento” traduz, de certo modo, o processo de formação de “patrimônios”, que envolve um movimento que tem por objetivo “demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado outro” (Gonçalves, 2007, p. 109). Esse movimento envolve, portanto, a acumulação e a preservação da história e da memória enquanto elemento constituinte da identidade de um povo ou uma população específica.

Sobre as motivações desse entusiasta, idealizador e curador da Exposição da Memória Missioneira, há a dizer que: 1) a iniciativa museal no espaço da sua residência criava corpo, ao mesmo tempo em que organizava as peças adquiridas, conforme suas palavras, “conciliei moradia e as peças, eu morava entre as peças”; 2) Valter Braga desejava remontar o *tatarandê* e a *opy*, mas tinha receio de não ser fiel à memória e à história da região; 3) havia estranhamento por parte da comunidade, que demonstrava ao se deparar com as primeiras imagens esculpidas pelo próprio idealizador, no que tange ao modo como elas eram significadas e ressignificadas a partir de sua experiência de vida e memória; e 4) tanto as experiências de vida e da infância dele quanto de outros membros da comunidade são utilizadas como elemento legitimador das escolhas e práticas museais, ou seja, “através destes novos objetos rasgam-se novas perspectivas de investigação e ação que reatualizam metodologias e renovam a ação das organizações museológicas e patrimoniais. Estas novas narrativas permitem a adequação e um ajustamento dos processos museológicos aos processos sociais onde ocorrem.” (Primo & Leite, 2015, p. 130)

Ao acionar as lembranças, Valter Braga evoca na construção da *opy*, as práticas de benzimento que vivenciou quando menino, às quais agrega elementos ligados à prática de purificação realizada pelos *Guarani* antes de ir à caça, como é possível ver quando se refere à *opy* como um “local sagrado dos *Guarani* que faziam purificação, práticas religiosas que faziam fora da igreja”, enfatizando, por sua vez, que estes “não falavam em benzimento”. Sendo, portanto, um cognato que, assim como a ideia de patrimônio, vai ganhar sentido na e a partir

---

veranistas fazem parte do “patrimônio humano, cultura e natural”. “Os verdadeiros atores são os criadores do patrimônio, muito antes de serem exploradores ou usuários de um patrimônio mais ou menos sacralizado.” (Varine, 2013, p. 18)

da relação do indígena com o não indígena (Gondim, 2015a), ou seja, os *Guarani* que vivenciaram nas reduções o ensinamento religioso cristão, ainda assim exerciam suas atividades espirituais nas *opy*.

Esse legado se faz presente nas experiências de infância de Valter Braga e sua relação com a escola e a igreja, quando este se refere a suas idas e vindas à escola, dizendo que havia uma igreja que ficava a meio caminho e passou a fazer parte do cenário cotidiano de sua imaginação. Porém esse percurso experiencial envolve um certo estranhamento de sua parte, na medida em que ficava muitas vezes “meio ciscado”, com “medo”, embora seu sentimento e sua vivência tanto na igreja quanto na escola, ambas de religião cristã, fosse boa. Rememorou que, ao chegar em casa e comentar com seus familiares sobre o que havia descoberto, era orientado a continuar a “fazer só purificação” e disse que “não se falava em missa, nem em evangelização, nem culto religioso, só se falava em purificação. Lembro de um lugar cavado ao chão onde era praticado práticas espirituais”. Relembra também de rituais que faziam tanto na saída como no retorno de caçadas, para agradecer a “abundância” do que havia sido conquistado.

“Eu não entendia direito as orações, mas lembro do ritual. Existiam outras cerimônias. As práticas eram diferentes do cristianismo implantado na Igreja. Eles ungiam as mãos das crianças, colocavam mel nas mãos, digo, nos dedos e depois juntavam a direita com a esquerda, polegar com polegar, depois indicador com indicador e assim por diante, e falavam pai, filho, espírito santo, amém. Faziam com que nós abríssimos as mãos para fazer unção com a água e depois faziam um revestimento de luz em volta da pessoa. Eram práticas diferentes que ficaram marcadas na minha memória.” (Braga, 2017)

Sobre sua origem familiar, Valter diz que sua mãe é filha de portugueses e a mãe de seu pai era guarani e se chamava Bernardina Ferreira. O pai de seu pai era costeiro, ou seja, da fronteira com o Rio Grande do Sul e, portanto, ele se sente uma mistura, fruto de uma miscigenação<sup>90</sup>. Dessa maneira, ser indígena está dentro de si e em suas narrativas, como constantemente aponta ter ocorrido o “sincretismo”<sup>91</sup>, como é possível observar na Imagem 45, momento em que sua família aprovou a Exposição Cultural Missioneira, através de uma benção

---

<sup>90</sup> Nesta tese utilizo “miscigenação” nos termos de “mistura” apresentado por Eduardo Soares Nunes (2012) “A mistura é a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não-indígena. Ela não pode ser representada por uma equação do tipo  $A + B = C$ , mas sim por uma do tipo  $A / (b) + (a) B = A/B$ . O resultado de “se misturar” com os brancos não é um terceiro tipo de povo, mestiço, mas uma comunidade in $\tilde{y}$  composta de pessoas misturadas.” (Nunes, 2012, s/p) Neste caso em estudo refiro-me a mistura de indígena guarani com um não-indígena, que é a situação de Valter Braga e muitos habitantes da região missioneira.

<sup>91</sup> Flávio Silveira ressalta, em sua tese, que, para compreender o universo missioneiro, será preciso perceber “a diversidade cultural e humana existente nas Missões, onde a mestiçagem é fruto de um sincretismo cultural intenso.” (Silveira, 2004, p. 3)

católica em volta do *tatarandê*.

Percebe-se com isso que Valter continua a revolver suas lembranças a todo tempo, o que fortalece o poder das memórias das minorias, com destaque na subjetividade (Chagas, 2002a). Esse movimento dará a tônica de quase todas as interações que tive desde 2016, que envolveram a construção de minha relação com seu idealizador e com o espaço em si, demarcado, conforme apresentei, como um território ligado à identidade e ancestralidade indígenas, mas que também é produto de sua história e memória e daqueles que, com ele, compartilham e dão legitimidade a esse processo museológico. Nesse sentido:

“Na atitude de buscar algo esquecido, Valter acaba por criar algo distinto em suas representações simbólicas. Isso porque estas não são iguais às aquelas produzidas pelos Guarani, tampouco às aquelas que cita ter vivenciado com seus parentes. Desta maneira, ele ressignifica as experiências vividas e compartilhadas tanto no passado quanto no presente, efetivando representações próprias que sua trajetória, bem como seus anseios sociais na atualidade.” (Silva, 2021, p. 276)



Imagem 45 - Padre celebra bênção, familiares e amigos de Valter Braga no *tatarandê*. Fonte: CD *Essência Missioneira*, 2000-2015.

Sobre as lembranças das ruínas, era comum em dias de chuvas que os vizinhos se reunissem em mateadas para contar histórias de seus antepassados, lutas e bravuras, algo que Flávio Silveira (2004, p. 3), em sua pesquisa construiu pouco a pouco, mostrando que: “a formação de redes sociais percorridas seguiu as ondulações e ritmos do tempo [...], das



conversas e ‘prosas’, respeitando a máxima ‘de dar tempo ao tempo’, aderindo ao lúdico do estar-junto.” (Silveira, 2004, p. 3)

Valter Braga relatou que, ainda “guri”, teve oportunidade de acompanhar seus familiares e vizinhos ao ritual da “doma bruta”, que tinha como finalidade amansar o animal selvagem, com a quebra dos queixos dos animais. Este relato corrobora as pesquisas históricas realizadas por Jean Baptista, quando relata que “as atividades dos vaqueiros são extremamente arriscadas, longas e dispendiosas” e que “cada animal encontrado recebe um tratamento diferenciado conforme as necessidades do povoado.” (Baptista, 2009b, p. 61)

Com relação a sua origem guarani, além de sua própria descrição da ascendência ancestral, sua origem não o deixa mentir, como mostra a Imagem 46, que mostra seu pai e sua mãe na *opy*. Valter me relatou que sempre teve aproximação e um bom relacionamento com os *Guarani* e com suas lideranças. Dessa forma, sempre houve possibilidade de diálogo e compartilhamento de conhecimentos, como é o caso, por exemplo, de certas diferenças adotadas no ritual da purificação ou no ritual da erva-mate, o *caá*. Observa ainda, que “muitas partes dessa história eles não sabiam, pois perderam muito da cultura que foi modificada. Eu apresentava o que eu sabia, e eles me diziam: isso bate com o que a gente sabe”. Algo que ocorre em conjunturas interétnicas com agrupamentos de pessoas de diversas origens, que, muitas vezes, culmina no rompimento de “cadeias de transmissão tradicionais”, ao mesmo tempo em que se abrem para novas versões e reinvenções culturais (Fausto, 2005). Esse movimento de reinvenção e ressemantização que, assim como o remexer de suas experiências e vivências, se fará presente em todos os seus relatos acerca dos elementos constituintes de seu processo museológico como é o caso, por exemplo, do *tatarandê* e das esculturas que estão sob o tablado.





Imagem 46 - Pai e mãe de Valter Braga na opy. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.

Essa legitimidade é construída na e a partir de sua relação com outros *Guarani* como ele mesmo destaca ao falar que, em certa ocasião, em um desses encontros com o povo guarani, após ter feito a apresentação do projeto desenvolvido em sua *opy*, segundo suas palavras: “os *Guarani* ficaram perplexos” e disseram que iriam reconhecê-lo como um verdadeiro *Karaí*, com a justificativa de “trazer sua identidade de berço e não haver perdido na vivência”. Do ponto de vista formal e se valendo de práticas do não indígena, a liderança guarani presente nesse encontro solicitou papel e caneta para fazer um reconhecimento<sup>92</sup>, que foi feito no livro Registro de Ponto, uma vez que Valter Braga foi “considerado como uma luz do *tatarandê*, como um *Karaí*” (Braga, 2017) (cf. Anexo 5). Este texto está bastante ilegível e é possível verificar que se trata de um registro escrito à mão, em guarani, em uma folha de Livro de Registro de Ponto, em 17 de abril de 2013 e mais abaixo: “A memória de nossos antepassados devem sempre ser servido para que sintamos que suas vidas não foram em vão. Obrigado”. Abaixo uma assinatura de Valter Braga. Em seguida há um mantra de São Miguel, indicando que deve ser repetido três vezes, e um pouco mais abaixo, com data de 19/04/2019, está sem condições de leitura. Assim, após os esclarecimentos desses fatos, Valter Braga me ofereceu

---

<sup>92</sup> *Verá Tupã* mora na aldeia *Yvy Poty* localizada no município de Barra do Ribeiro, RS, a 60 km de Porto Alegre e 450 km de São Miguel das Missões. Depois de analisar o texto, traduziu-o da seguinte forma: “Aqui sou padre, frei Álita, achei uma tocha, *tatarandete*, um verdadeiro fogo, uma luz. *Karaí* Valter eu fiquei muito feliz junto com ele”. *Verá Tupã* me explicou que a expressão “junto com ele” tem o significado de: “*Nhanderu* deixou as coisas importantes junto a Valter Braga”. Em seguida, como se fosse uma despedida, pede a *Nhanderu* que ilumine a ele e a todas as pessoas que estiverem naquele lugar para escutá-lo.

uma fotocópia dessa folha do Registro de Ponto e complementou que desde os 14 anos está fazendo essa mediação da purificação que faz parte de sua trajetória no campo espiritual.

Corroborar o reconhecimento dessa guaranidade de Valter Braga, a entrevista feita com José Roberto Oliveira (2018), sócio da Pousada das Missões, quando este diz que, depois que os portugueses ocuparam a região, houve um aceleração na miscigenação com os indígenas, até porque existia uma legislação, cuja cláusula constava que, se o colono fosse “acasalado” com finalidade de constituir família, receberia terras para o cultivo, com o intuito de obtenção definitiva com o decorrer do tempo, assim como o branqueamento da raça era um dos objetivos. Em 1850, todos foram obrigados a ter sobrenomes portugueses. Essa ação mexeria profundamente no aspecto imaterial da cultura dos povos indígenas, conforme demonstra Ailton Krenak:

“É muito trágico que, durante tanto tempo, talvez dois séculos, do século 18 até o final do século 20, pelo menos, muitos desses povos tenham sido impedidos de fazer essa transmissão no âmbito doméstico; dentro de casa os pais podiam eventualmente chamar os filhos pelo nome, mas fora de casa os filhos tinham que ser chamados pelo nome estrangeiro, uma alcunha, um nome que alguém escreveu no cartório. No caso dos índios tinha mais uma complicação, porque eles eram tutelados, existia esse controle estreito sobre a rotina das famílias. Então quando as crianças nasciam, quem fazia a primeira anotação, o primeiro registro do nascimento era um funcionário geralmente era um cara que tinha preconceito com a cultura indígena. Era comum que ele botasse o nome dele nas crianças indígenas, ou o nome do pai dele, do avô dele, do tio dele, de quem ele achasse simpático, de um político, de algum personagem ilustre para ele; ele pegava o nome e botava no indiozinho que tivesse nascendo. Então é muito louco porque você vai encontrar índios com o nome de Bartolomeu, Thiago, Demóstenes, Diogo, nomes em espanhol ou português ou grego, mas você não vai encontrar os menininhos com os nomes que têm significado – mais do que significado, que têm sentido para eles na sua cultura. Isso é imaterial.” (Krenak, 2021, p. 16-17)

Como consequência, viraram peões, meeiros, daquelas propriedades ganhas pelos descendentes de sobrenomes portugueses, luso-brasileiros, paulistas descendentes de portugueses que vieram para a região do Rio Grande do Sul. Ailton Krenak lembra as conquistas e a consolidação nos últimos 50 anos do Patrimônio Cultural ou Patrimônio Material e Imaterial, como a importância para os povos indígenas que hoje têm “garantido o direito de expressar-se na sua própria língua materna. Tem muitos povos que preservam a língua. Até a Constituinte, era vedado o direito de essas pessoas fazerem um documento, um registro, inclusive um registro civil” (Krenak, 2019, p. 15-16). O ano de 2019 é, para a Unesco, o ano internacional das línguas indígenas; no entanto, sabe-se que a cada ano ou mesmo a cada semestre, “uma dessas línguas maternas, um desses idiomas originais de pequenos grupos que

estão na periferia da humanidade, é deletada. Sobram algumas, de preferência aquelas que interessam às corporações para administrar a coisa toda, o desenvolvimento sustentável” (Krenak, 2019, p. 23). A situação das populações indígenas desde o período colonial é esta, na avaliação de Ailton Krenak:

“É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre populações e o conjunto da sociedade brasileira.” (Krenak, 2019, p. 39)

Assim, José Roberto Oliveira (2018) declara que 80% da população de São Miguel tem ascendência guarani, da mesma forma que Valter Braga. Para os moradores da região, o “Museu do Valter” surgiu como uma alternativa que permitia à comunidade criar um espaço de memória que lhe possibilitava falar de si e divulgar seu patrimônio e sua história. Nesse sentido, a aceitação da comunidade para a doação de bens familiares ocorreu porque “para essas pessoas, o Valter é alguém que é da terra da gente [...]. É alguém que tem cara de índio” (Oliveira, 2018).

Fato é que no “dia do índio”<sup>93</sup>, data dedicada aos povos indígenas no Brasil, em 19 de abril, neste ano de 2022, Valter Braga colocou em suas redes sociais algumas fotos com um grupo de mulheres e algumas crianças guarani, no alpendre do Museu das Missões, entre o material de arte que estava exposto à venda para os visitantes, com a legenda: “Salve os nossos irmãos guaranis!”, conforme Imagem 47. Com essa ação, é possível inferir que mais uma vez, Valter Braga reforça os laços com os *Guarani* e que faz questão de explicitar isso publicamente em suas redes sociais.

---

<sup>93</sup> “Durante o Estado Novo, foi instituída, no Brasil, a data de 19 de abril para comemorar o Dia do Índio. Historicamente, esta data resultou-se de um fato ocorrido em 1940, entre os dias 14 e 24 de abril, quando foi realizado o I Congresso Indigenista Interamericano, ocorrido em Patzcuaro, no México. Nos primeiros dias do encontro, os representantes indígenas não participaram das atividades, temendo serem manipulados pelos representantes dos respectivos governos nacionais. Entretanto, a partir do dia 19 de abril, eles decidiram participar. No final dos trabalhos, o Congresso decidiu estabelecer a data de 19 de abril como comemorativa das lutas dos povos ameríndios. No Brasil, esta comemoração foi oficializada, por meio do Decreto-lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943, com o objetivo de mostrar à população brasileira o quanto o povo indígena contribuiu para a sua formação e para que as diferentes práticas culturais das etnias indígenas fossem valorizadas.” (SCJSP, 2021, n.p.)



Imagem 47 - Valter celebra Dia do Índio com mulheres e crianças guarani no Museu das Missões. Fonte: Acervo pessoal de Valter Braga, 2022.

Um outro fator a considerar nesta pesquisa, conforme a análise de Eliane Potiguara (2019), é que, a partir do século XXI, a “consciência indígena *Guarani* tem se sobrelevado e sua autoestima começou a despontar como a ponta de um iceberg”. Isso ocorreu, como falado anteriormente, pelo desenvolvimento do processo do Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, que culminou no Registro da *Tava* em 2014. Da mesma forma, como o trabalho de requalificação da exposição de longa duração realizado no período de 2004/2006, no Museu das Missões, ambos impulsionaram ainda mais os propósitos que já ecoavam na região em torno da proposta museal idealizada por Valter Braga.

Eliana Potiguara (2019) chama a atenção para a pesquisa realizada em 2000, o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que explicitou que mais de 400 mil indígenas “ressurgiram – como em um sonho – dos cantões das cidades, justamente como índios desaldeados”. No entanto, em suas análises, para este século, surgirão ainda mais indígenas. Apesar de ter sido muitas vezes ignorado pela ciência, “esse contingente indígena nunca mais

terá vergonha nem medo de assumir sua identidade indígena. Não haverá de sofrer a discriminação social, racial e a intolerância cultural e religiosa sobre sua cosmovisão de vida.” (Potiguara, 2019, p. 133)

Neste sentido, é emblemática a descrição feita pela referida militante indígena, Eliana Potiguara, quando ela verseja de forma visceral os anseios dos povos originários que aqui habitaram antes do “brasil ser Brasil”:

“BRASIL

Que faço com a minha cara de índia?

E meus cabelos  
E minhas rugas  
E minha história  
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu Toré  
E meu sagrado  
E meus ‘cabocos’  
E minha terra?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu sangue  
E minha consciência  
E minha luta  
E nossos filhos?

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência  
Ou estupro

Eu sou história  
Eu sou cunhã  
Barriga brasileira  
Ventre sagrado  
Povo brasileiro.  
Ventre que gerou  
O povo brasileiro  
Hoje está só...  
A barriga da mãe fecunda  
E os cânticos que outrora cantavam  
Hoje são gritos de guerra  
Contra o massacre imundo.” (Potiguara, 2019, p. 32-33)

Ao ler o referido poema, percebi que nele se faz presente um duplo movimento que traz em sua gênese a identidade indígena e um passado de luta pela vida e por espaço no âmbito da sociedade brasileira, uma vez que são indígenas do Brasil e não cidadãos do Brasil, dado que a própria Constituição Brasileira os coloca em uma condição especial de cidadãos e cidadãs e de indígenas restritos a um dado território, ao mesmo tempo. Um primeiro movimento evidencia sua condição histórica, o lugar de subalternidade em que foram colocados (versos 1 a 16), do qual demonstra ter consciência ao questionar, nos versos 19 e 20, o que deveria fazer com suas lutas e seus filhos? E um segundo movimento que, a partir dessa tomada de consciência, denota o seu empoderamento e domínio dos códigos que estão para além de sua origem indígena e colocam à prova a própria sociedade brasileira (linhas 21 a 30) e convocam as populações indígenas a darem um outro caminho a sua história e ao lugar que ocupam através da metáfora disruptiva e propositiva que coloca a mulher indígena (cunhã) em uma posição de enfrentamento e luta contra as atrocidades historicamente cometidas contra esse povo. Pois, como ela mesmo enfatiza nos versos 21 a 28, é barriga fecunda do povo brasileiro, ventre sagrado do qual emergem essas lutas e aqueles que a defenderão: seus filhos (linhas 19 e 20), os quais, ao ter em conta o passado e seu lugar na história, transformarão cânticos de tempos anteriores em gritos de guerra (versos 34 a 35). Assim, ao ser jogada a semente no ventre da terra, fecunda ela cresce, e dela emerge um outro pensar e modo de escrever a história, desde a perspectiva das populações autóctones, ou seja, daqueles que aqui estavam antes do colonizador chegar.

### **3.3 A Exposição Cultural Missioneira: entre objetos e rituais**

Com o andamento da pesquisa foi possível perceber que as ações de Valter Braga eram traçadas com apropriações e traduções em seus processos museológicos, que estavam ligadas em suas trajetórias históricas e de memórias e que, aos poucos, eram agregadas na Exposição Cultural Missioneira como parte de suas mobilizações e resistências, que referendavam categorias nativas e práticas sociais a elas associadas. Nesse sentido, a primeira escultura colocada diante de sua casa foi a cruz missioneira (Imagem 48), que faz referência à chegada dos jesuítas à região.





Imagem 48 - A cruz missioneira em frente à casa inacabada de Valter Braga. Fonte: Essência Missioneira, 2001-2015.

Segundo sua narrativa, os quatro braços significam a expressão de fé. Mas, para o povo guarani, a cruz está ligada à astrologia, à natureza, e envolve a seguinte leitura: começando de baixo, seguindo pela esquerda, cada extremidade significa: “a terra, a água, o ar, o sol, a lua, o Tupã, que é Deus”. Sendo que sua utilização remonta ao tempo das cruzadas “como marco de referência” que nominava o local e oficializava a posse, através do cerimonial da cruz. Nesse sentido, a presença da cruz, denominada “cruz missioneira”, permite inferir que, com ela, Valter dá início ao seu projeto de recuperar “o legado missioneiro” e delimita, dessa forma, a fronteira do seu espaço em relação ao de seu vizinho, o Patrimônio Cultural da Humanidade.

“Tudo isso eu percebi que eu devia uma missão para a humanidade, e foi isso que abracei. Comprei esse terreno particular em 1990 e, depois de dois anos, comprei outro ao lado. Aí parti para o projeto de salvamento. Buscar a história e reconstituir, eu me refiro é remontar. Fiz tudo com recursos próprios. Fiz essa casa de moradia para mim, mas já construí com esses traços arquitetônicos, com o pensamento de instalar aqui essa ideia e fui pouco a pouco colocando a cruz e depois o anjo. As pessoas passavam e me perguntavam: está montando uma igreja? Eu falava, mas ninguém acreditava.” (Braga, 2016)

Vale ressaltar que é recorrente nas narrativas de Valter Braga, o atrelamento que faz de seu universo místico à missão de levar à humanidade este conhecimento, “o que pode ser caracterizado pelo desejo de Valter de se autorreconhecer, desenvolvendo ele mesmo os

elementos materiais e simbólicos necessários para a constituição de narrativas que deem conta de suprir tais demandas, bem como de sua própria identidade.” (Silva, 2021, p. 238)

Os argumentos de Valter Braga se encontravam em sintonia com o diálogo de Paulo Freire, na impossibilidade de admitir “a existência de um homem totalmente não comprometido diante de sua ‘circunstância’. É condição de sua própria existência o seu compromisso com essa ‘circunstância’ em que inegavelmente aprofunda suas raízes e de que também inegavelmente recebe cores diferentes” (Freire, 1959, p. 9). Ademais, esse ser “não vive autenticamente enquanto não se acha integrado com a sua realidade. Criticamente integrado com ela. E que vive vida inautêntica enquanto se sente estrangeiro na sua realidade. Dolorosamente desintegrado dela. Alienado de sua cultura” (Freire, 1959, p. 9). E, para Valter e aqueles ligados a essas identidades subalternizadas, a criação da Exposição Cultural Missioneira é o início desse processo de integração e reconstrução de sua identidade.

Pontualmente, no que se refere à ritualística que envolve a constituição e reconhecimento desse espaço idealizado por Valter, por parte da comunidade, merece destaque: 1) a realização de atividades culturais e musicais (Imagem 49); 2) a realização do ritual de purificação da erva-mate; e 3) o acendimento do *tatarandê*. No que se refere especificamente aos eventos musicais, como o Ritual do Gaitaço, os músicos são em sua maioria da região missioneira. No entanto, participam também músicos e cantores de outros estados, bem como alguns *Guarani*.



Imagem 49 - Gaitaço missioneiro em volta da Cruz Missioneira. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.



O acervo que compõe o espaço foi se constituindo aos poucos, na medida em que a população entendia a proposta de Valter Braga e passava a tutela dos objetos a ele, como mostram as imagens 50 e 51. Os objetos, após serem recebidos, foram classificados em três modalidades: doação espontânea, devolução arqueológica (peças do tempo jesuítico), e peças que foram compradas, sendo todas registradas em formulário, desde o período da Exposição da Cultura Missioneira. Constam no formulário, um cabeçalho com uma imagem do Espetáculo Som e Luz e a cruz missioneira do lado esquerdo, no lado direito uma imagem de um anjo barroco jorrando água da Fonte Missioneira. No alto, identifica com o nome: *Exposição Cultural Missioneira*, o endereço da rua e *e-mail*, com o título *Catalogar*, e mais abaixo “Resgate da história missioneira em São Miguel das Missões/RS. Registro de Doação espontânea nº”, com as seguintes opções a serem assinaladas, se: guarani, cativos, imigrantes, revolucionários ou tradicionalistas. No corpo do formulário tem: “1) Doador pelo Sr.(a): 2) Descrição do objeto; 3. A utilização do objeto; 4) A localização encontrada do objeto; 5) Data Comprovada da existência do objeto e data aproximada da existência deste objeto; 6) Data recebida do objeto; 7) Conforme perfeição a que se encontra, declara a doação o Sr.(a);” e, por último, 8) o local para assinatura de Valter Braga, atestando o recebimento. O Anexo 6 está subdividido em três partes, sendo que: “6.1. registro de doação espontânea guarani”; “6.2. registro de doação espontânea de imigrante”; “6.3. registro de doação espontânea de revolucionários”, com exemplos que ele me disponibilizou para fotografar.



Imagem 51 - Doação. Fonte: CD Essência missioneira, 2000-2015.



Imagem 50 - Doações. Fonte: CD Essência missioneira, 2000-2015.

Estão também destacados no acervo objetos que confirmam a presença da colonização jesuítica guarani e do posterior povoamento. Fazem parte desse acervo bens da cultura material, oriundos das diversas culturas que transitaram e/ou transitam pela região: bens de grupos da cultura campeira e/ou de Centro de Tradição Gaúcha (CTG), como esporas, arreios para montaria, utensílios para cozinhar com o fogo no chão; bens que se vinculam à cultura dos *Mbyá-Guarani* (instrumentos musicais, utensílios em cerâmica, entre outros); de grupos africanos escravizados que trabalharam em estâncias e/ou fazendas na região, como é o caso dos “vestígios localizados na cidade vizinha de Bossoroca, onde se encontra um possível cemitério de negros escravizados, bem como remanescentes de uma antiga senzala” (Vivian, 2013, p. 45). Estão também entre os objetos expostos, o acervo chamado de “Revolucionário”, englobando objetos provavelmente de conflitos que ocorreram na região, como foi o caso da Guerra dos Farrapos, a Revolução Federalista e a Coluna Prestes<sup>94</sup>.

Nesse sentido, o trabalho de Valter, “além de contribuir para a ampliação das representações da memória coletiva da comunidade miguelina, expõe os pilares sobre os quais se sustentou a patrimonialização na localidade no último século, seus usos, sentidos e silêncios” (Marchi, 2018, p. 434-435). Além disso, o acervo evoca uma narrativa da história missioneira e o patrimônio cultural correspondente, dando concretude à memória coletiva da população que, através das narrativas, reforça seus vínculos identitários e de pertencimento a esse lugar. (Gondim & Meirelles, 2018)

Juliani Borchardt da Silva enfatiza a referência simbólica aos aspectos místicos e de cura que o espaço evoca para a comunidade, contrapondo-se ao enaltecimento dos remanescentes arquitetônicos do Sítio Arqueológica de São Miguel, como exclusivo de relevância e valor. Embora tenha surgido por necessidade “memorial e museal” apontada para

---

<sup>94</sup> A fronteira sul do território luso-brasileiro (representada principalmente pelo território da campanha e pelas Missões Orientais do Uruguai) foi um elemento de instabilidade desde o período colonial. Daí provinham os perigos externos (representados pelos exércitos espanhóis) e internos (as ameaças ao governo central) promovidas pelos fronteiriços – geralmente caudilhos e seus comandados (estes últimos identificaríamos hoje como representantes do tipo social *gaúcho*). Exemplos de ameaças internas são: A) A Revolução Farroupilha (1835-1845) – uma insurreição de caráter republicano, federalista/separatista e liberal em que “os que eram senhores *de facto* da fronteira arvoraram-se a sê-lo também de direito” (Guazzelli, 2013, p. 22); B) A Revolução Federalista (1893-1895) – os revoltosos (ou maragatos) “construíram um novo projeto de Estado, articulado com os *blancos* uruguaios e radicais argentinos com o propósito de cogitar a separação do RS da federação brasileira e a constituição de uma nova República federativa no extremo sul da América” (Costa, 2006, p. 6); e C) A Coluna Prestes (1924-1927) – um levante promovido por militares de baixa patente do exército contra o governo da República Velha que contou com rio-grandenses saídos diretamente da Revolução de 1923. “Uma história de luta revolucionária contra as oligarquias personificadas. Uma história de rebeldia, da qual participaram não só os ‘tenentes’, como contingentes mais ou menos numerosos de homens e mulheres oriundos do povo, das massas populares.” (Prestes, 1985, p. 31)

a temática missioneira, “sua presença por si introduz símbolos que estão presentes no cotidiano da sociedade, que poderá acessá-los e fruí-los culturalmente conforme necessitarem, em seus discursos de legitimação identitários e históricos” (Silva, 2021, p. 238). Isso ocorre porque o espaço dispõe também de:

“forte apelo dos agentes locais que contribuíram com doações para compor seu acervo, não se baseando apenas na materialidade para se fazer expressar. Pelo contrário, Valter busca no intangível os significados para sua marca diante do público, e congrega tanto elementos materiais quanto expressões simbólicas e ritualísticas para referenciar seu espaço, fazendo do mesmo um ambiente no qual se destacam tanto os objetos quanto os significados e rituais a eles relacionados.” (Silva, 2021, p. 238)

Assim, pode-se inferir que a doação de peças para a criação da Exposição Cultural Missioneira liderada por Valter Braga já envolve por si só, pelo ato de ceder a “reliquia” familiar, o reconhecimento e o consentimento da população em relação à representatividade enquanto uma iniciativa de origem popular que envolve arranjos sociais diversos (Vivian, 2013), como evidencia a foto apresentada a seguir, o reconhecimento do povo guarani (Imagem 52), dando assim a legitimidade que mais adiante será evocada para transformá-lo em Ponto de Memória Missioneira e, depois, no atual Manancial Missioneiro.



Imagem 52 - Mulheres e crianças guarani celebram o fogo do tatarandê. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.

A primeira divindade “recuperada” neste “território de preservação da memória” é o *tatarandê*, que é também uma referência cultural do povo *Mbyá-Guarani*. Em “sua mitologia, a expressão *tataendy* designa a chama (calor) surgida do desdobramento de *Nhamandu*, corpo etéreo, saído da noite originária e do vento enregelado do Sul, de onde provém a morte”, ou seja, a criação do cosmos (cosmogênese) para os *Mbyá-Guarani*. A qual “se deu a partir da autogeração e do desabrochar de *Nhamandu*”. Por essa razão, os *Mbyá* são sempre convocados a participar “do Ritual de Acendimento do *tatarandê*”, na Exposição Cultural Missioneira, “reconhecendo na chama (*tataendy*) ali presente elementos formadores da sua própria cosmologia.” (Vivian, 2013, p. 42)

O Ritual de Acendimento do *tatarandê* faz parte de diferentes solenidades de narrativas regionais, comemorativas e celebrativas, que vai fundamentar diferentes significações, entre os quais se destacam aquelas que envolvem: 1) da Semana Farroupilha em setembro, em que os cavalarianos ligados a Centros de Tradições Nativistas (CTN) e Centros de Tradições Gaúchas (CTG) cruzam os caminhos de São Miguel das Missões e passam no “Museu do Valter” em busca da *Chama Crioula*; 2) da abertura do Gaitaço Missioneiro, que ocorre em 22 de novembro, dia de Santa Cecília padroeira dos músicos, na tradição católica, em que “o fogo representa a união dos artistas em torno da Pira Cultural”; 3) da Semana Nacional dos Museus; 4) da Primavera dos Museus; e 5) do início das visitas guiadas ao local.

A segunda divindade recuperada por Valter Braga, que se faz presente no espaço expositivo é uma alusão à *opy*<sup>95</sup> (Casa de Reza Guarani, onde se realiza o ritual de purificação, conhecido pelo nome de Ritual da Erva-Mate (*caá*). Vale lembrar que os rituais são construídos a partir de performances específicas que colocam em evidência determinados elementos subjetivos que se fazem presentes na cultura e no imaginário da população local. Essas performances envolvem práticas culturais e religiosas cotidianas ligadas a saberes e modos de fazer ancestrais.

Como já apontado em meus estudos de mestrado (Gondim, 2015a), houve, no decorrer do século XX, um aumento na quantidade de turistas na região, que tinham curiosidade de conhecer as tradicionais Ruínas de São Miguel e assistir, ao cair da noite, a dramatização da

---

<sup>95</sup> O acesso ao interior da *opy Guarani* é negado ao *juruá* (pessoa não indígena). Carlos Eduardo Moraes afirma que: “está presente na própria negativa em permitir o acesso às suas *opy* e no cuidado em expor aspectos de sua cosmologia tidos como mais sagrados e que envolvem a *ayvu porã* (bela linguagem)” (Moraes, 2010, p. 57). Mais adiante, este antropólogo reafirma: “Difícil é acessar outras modalidades narrativas, que permanecem resguardadas ao mistério da intimidade étnica, sendo geralmente proferida na *opy* (casa de reza), cuja presença *juruá* é veementemente negada” (2010, p. 77). Diferentemente do que ocorre com a *opy* do “Museu do Valter”, onde recebe turistas com vistas ao ritual da purificação.

epopeia dos indígenas e de migrantes que chegaram à região nos séculos XVII e XVIII, através do Espetáculo de Som e Luz. Atualmente essa busca por outras vivências na região se refinou – e envolve aquilo que a literatura especializada denomina de turismo étnico-religioso-cultural. Esse movimento tem como tema explorar e encontrar na região outros aspectos do modo de vida e das práticas religiosas e culturais que se situam além da dimensão material e do patrimônio edificado existente na região e abrangem a visita e a busca por espaços não tradicionais, ligados à busca por práticas religiosas e culturais<sup>96</sup> que se expressam a partir da dimensão experiencial da vida, das práticas cotidianas e vivências de moradoras e moradores da região, como é o caso dos *Guarani*, e trazem consigo a dimensão imaterial dessa cultura e religiosidade que, vai aos poucos, sendo subsumida por outras religiosidades e práticas que, cada vez mais, ganham espaço nos grandes centros urbanos.

Em minha ida a campo em julho de 2017, participei do “ritual de purificação” com alguns turistas-visitantes. Valter Braga explicou o passo a passo para que acompanhássemos, mostrou os archotes e orientou para que os participantes ficassem sempre à direita que facilitaria pegar a erva-mate em um *bayete* (Imagem 53). Ele explicou a diferença entre os *tatarandês* que eram os altares de fogo e os archotes, sendo que os *tatarandês* ficavam permanentemente acesos, enquanto os archotes eram acesos no momento de uma comunicação. Valter Braga orientou e iniciou os rituais: “podem vir com tranquilidade... vocês sabem que todos os saberes têm como princípio a fé”. Em seguida, Valter pôs o colar no pescoço do primeiro participante. O primeiro se purificou, sendo o ritual repetido para todos e todas que estavam em fila. Entregou a esse o colar, o cajado e mandou dar um tacaço<sup>97</sup>, dizendo para a pessoa seguir e dar a volta bem tranquilo e pegar o *caá*, a erva sagrada e seguir com tranquilidade, colocar essa erva-mate no fogo e dar um tacaço e solicitou ao participante que, “meditasse todas as coisas ruins, as coisas negativas, a inveja, as frustrações, os obstáculos, todos os empecilhos da humanidade, do dia a dia, as ciladas do inimigo, para que sejam queimadas as doenças da carne, dos ossos, dos nervos. [...] Dá um tacaço”. Pegou mais uma porção da erva sagrada, o *caá*, pediu que fizesse a volta, para seguir com o ritual da purificação:

---

<sup>96</sup> O município de São Miguel das Missões tem em torno de 40 benzedores. São transmissores de uma memória de práticas empíricas e espirituais ligada à prática do benzimento. Reforça a conexão entre o passado e o presente em uma atualização constante das práticas e dos papéis sociais. (Silva, 2014)

<sup>97</sup> Durante o Ritual da Purificação, Valter em dois momentos entregou o taco e pediu que fosse feito o tacaço (bater o taco no chão com determinação), “seja para afugentar as coisas ruins que se deseja que se vá, ou para atrair as coisas boas que, através da queima da erva-mate, a fumaça e os pedidos entregues a São Miguel Arcaño, sejam intermediados ao trono de Deus.” (Braga, 2017)





Imagem 53 - Valter explica ao visitante o ritual de purificação. Fonte: Vânia Gondim, 2018.

“Medite todas as coisas boas, os pedidos de bênçãos, (pode dar um tacaço) saúde, proteção divina para São Miguel. Bata o tacaço e faça a volta e peça a São Miguel Arcanjo que intermediará teus pedidos, teus sonhos, teus projetos, tuas idealizações ao trono de Deus e os anjos dos céus se maravilhem diante de ti, te resplandeça a felicidade. Deus Nosso Senhor Jesus Cristo, aqui está seu filho[a] com o manto sagrado, eu te purifico de todas os malefícios desse mundo e com o aroma da santidade dos anjos e dos arcanjos... Eu te unjo com a pureza da alma: em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém. (Repete três vezes) Deus nosso senhor Jesus Cristo agora filho (e manda dar três tacaços). Oh! Senhor Jesus, resplandecei sobre ti a luz do Espírito Santo, São Miguel Arcanjo revesti-vos de um manto de Luz para que nenhum mal possa te atingir e que a Santíssima Virgem Maria vos abençoe e proteja em todos os momentos de tua vida para que tenhas paz, saúde e felicidades, e assim seja. Amém! E receba a graça de Deus!” (Braga, 2017)

Após concluir a purificação com o primeiro participante, Valter Braga solicita que ele entregue o colar ao próximo e repete todo o ritual, à semelhança do anterior, e assim segue a sequência até o último da fila. Após o encerramento do ritual, Valter continua a sua narrativa:

“No campo espiritual, significa que a pessoa dá dois tacaços para se livrar das coisas ruins, mais dois tacaços das coisas boas. Ao final, mais três tacaços, totalizando sete tacaços. É o chamado dos sete arcanjos do trono de Deus para purificar teus pedidos. É importante saber que como existe no rol da História da Humanidade, nós sabemos que assim como a história se integrou a outra, no campo da espiritualidade também,

nós temos, por exemplo, a prática de fazer o sinal da cruz, Pai, Filho e Espírito Santo. Mas, no *Opy*, eles passavam mel e juntava dedo a dedo, Pai, Filho, Espírito Santo, e, ao fechar a mão, depois abria a mão para receber o revestimento, a purificação, a luz de São Miguel Arcanjo. O que nós podemos entender é que os nativos antes do cristianismo já tinham o São Miguel Arcanjo como esplendor de luz de revestimento, que é o *Marangatu*. São Miguel, portanto, as culturas ancestrais através do fogo tinham a fumaça sagrada e a água benta, o Espírito Santo.” (Braga, 2017)



Imagem 54 - Excursão da terceira idade no Ritual de Purificação. Fonte: Vânia Gondim, 2018.

Através de suas narrativas, Valter Braga revela que, quando foi comprar o terreno para ser a sua residência, comprou aquele em que havia uma *opy* de outros tempos, segundo suas palavras: “eram verdadeiros ‘carrascais’ desmoronados”. No entanto, como aprendeu desde criança com sua família a fazer purificação, decidiu que faria a “remontagem da história”, para que o ritual que aprendeu com seus ancestrais fosse transmitido para a “humanidade”. Dessa forma, a partir da aquisição do terreno, não só passou a guardar neste espaço o que achava ser importante para seu projeto, no momento da abertura da estrada, como já falei anteriormente. O processo museológico foi escolhido para ser desenvolvido em um lugar considerado sagrado pela sua ancestralidade e, ao mesmo tempo, contribui para a difusão, a pesquisa e a preservação desses saberes ancestrais.



Imagem 55 - Crianças guarani na opy. Fonte: Vídeo Essência Missioneira, 2000-2015.

De tal forma que, pouco a pouco, aqueles que ficavam sabendo de seu intento, passaram também a levar objetos e deixar em seu terreno. Hoje o espaço é procurado pelas escolas tanto de São Miguel quanto de outros municípios, pelos turistas e pelos *Guarani* (Imagens 54 e 55), ou seja, “um movimento cada vez maior de turistas na região, que se deslocam não só para visitar as tradicionais ‘Ruínas de São Miguel’, mas também para conhecer as práticas religiosas e culturais de setores minoritários da região.” (Gondim, 2019, p. 85)

Além dessas divindades apresentadas em suas particularidades até aqui, existem outros elementos que evocam legitimidade e reconhecimento entre aqueles que lá aportam. Todavia, a partir do edital do IBRAM, (Edital nº 26/2011 - Anexo 1), a Exposição Cultural Missioneira adquiriu um novo estatuto, transformando-se em Ponto de Memória Missioneira.



## **Capítulo 4 – A Reinvenção das “Ruínas”: Do Ponto de Memória Missioneira ao Manancial Missioneiro**

O Ponto de Memória é uma identidade de vivência das pessoas, tanto do povo ancestral quanto do povo da atualidade.

(Valter Braga)

## 4.1 A Política Nacional de Museus e o Ponto de Memória Missioneira

A iniciativa de Valter Braga passou por transformações em sua nomenclatura. Inicialmente se apresentou para o público como uma Exposição Cultural Missioneira, embora a comunidade, os professores de escolas, os alunos etc., costumeiramente se referissem ao local como “Museu do Valter”. No plano federal, tanto IPHAN quanto o IBRAM, como também os gestores das instituições municipais, em especial a Secretaria de Turismo, e a própria Prefeitura da cidade, em diversas ocasiões e nos diferentes eventos, anunciavam a participação do “Museu do Valter”.

Com a criação do IBRAM, houve uma aproximação do setor de pesquisa do Museu da Missões com a Exposição Cultural Missioneira que, pelas atividades desenvolvidas com a memória, viu a possibilidade de concorrer ao Edital de Prêmios no Programa Pontos de Memória<sup>98</sup> (Vivian, 2012; 2013). Dessa forma, este capítulo tratará dos processos museológicos desde quando a Exposição Cultural Missioneira foi agraciada, em 2011, com o Edital de Prêmios no Programa Pontos de Memória. Investiga a legitimação da mesma por parte do Estado brasileiro, através do IBRAM/MinC, com sua inserção no Programa Pontos de Memória, passando a ser denominada Ponto de Memória Missioneira (Anexo 1), passando a fazer parte da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS).

Vale ressaltar que anteriormente, em 2004, foi criada a Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários (ABREMC), que foi inspiradora da criação, nos dias 4, 5 e 6 junho de 2012, da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Museologia Social<sup>99</sup>, realizada em Brasília-DF, com a participação de 32 representantes do campo da

---

<sup>98</sup> Mariana Boujadi Mariano da Silva discorreu, em sua dissertação de mestrado, sobre *O Programa Pontos de Memória no contexto sul-rio-grandense*, em 2019, onde identificou “os Pontos de Memória localizados no estado do Rio Grande do Sul: 1) Trajetos da Memória, em Osório; 2) Casa da Cultura do Litoral Boizinho da Praia, em Cidreira; 3) Ponto de Memória TV OVO, em Santa Maria; 4) Projeto Construindo Espaços Museais Populares, em São Leopoldo; 5) Projeto Fontes de Pesquisa & Debates para a Igualdade Étnico-racial no Brasil, em Porto Alegre; 6) Museu Comunitário da Lomba do Pinheiro, também em Porto Alegre e 7) Ponto de Memória Missioneira, em São Miguel das Missões. Este levantamento possibilitou uma observação mais aprofundada destes espaços, sendo verificado, logo no primeiro momento, que alguns deles possuem relações com Universidades, Escolas Públicas, Bibliotecas e Arquivos, havendo, assim, uma forte perspectiva institucional na organização de seus espaços.” (Silva, 2019, p. 17)

<sup>99</sup> A Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários (ABREMC) “merece destaque por sua atuação e interesse em aglutinar as experiências de Ecomuseus e Museus Comunitários. No entanto o que é motivo de interesse neste trabalho é a difusão das Redes de Museologia Social, especialmente uma das primeiras experiências a Rede Cearense de Museus Comunitários criada em (2011); em 2012 vemos surgir outras duas iniciativas uma no Rio Grande do Sul e outra no Rio Grande do Norte, respectivamente Rede dos Pontos de Memória e iniciativas comunitárias em memória e museus comunitários e outra denominada Rede dos Pontos de Memória e Museus

Museologia Social, oriundos das cinco Regiões do País e a equipe técnica do IBRAM. O encontro resultou na Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social (Anexo 7), com propostas voltadas para o fomento, financiamento e sustentabilidade, qualificação, inventário participativo e articulação em rede. Em plenária, os participantes e as participantes decidiram que o documento ainda deveria ser debatido em suas comunidades e estados, para ser referendado na IV Teia da Memória, a ser realizada no segundo semestre de 2012.

Foi criada, então, no dia 27 de junho de 2012, a Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS).

“Nesta mesma data, realizou-se o I Encontro da Repim-RS ocorrida na cidade de Rio Grande, onde aprovou-se a criação de um conselho de articuladores membros de comunidades que representariam a Repim-RS pelo período de um ano. Integram a rede representantes de iniciativas comunitárias em memória e museologia social, bem como, pontos de memória, universitários, ativistas e técnicos do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram/MinC). Em 2012 e 2013, além de encontros, a rede realizou oficinas, rodas de conversa e formações para editais para diversas comunidades. Em 2014, a Repim-RS, em parceria com o Programa de Extensão em Defesa do Patrimônio Comunitários Comunidades Furg-Comuf, lançou um livro que apresenta essas experiências com autoria de membros e líderes comunitários.” (Feijó *et al.*, 2014, p. 437)

Em 25 de agosto de 2012, na Escola Estadual Padre Antônio Sepp, na cidade de São Miguel das Missões, foi realizado o II Encontro da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS). Participaram dessa reunião:

“29 representantes de comunidades, entre eles, intelectuais e ativistas atuantes no campo da Museologia Social do Rio Grande do Sul, além de membros da equipe técnica do Ibram/MinC. Como resultado dos principais temas debatidos, produziu-se a Carta das Missões (Anexo 2), que diz respeito à definição do conceito de comunidades, princípios norteadores sobre o estabelecimento de parcerias e autogestão, funções da Repim-RS e outras providências. Estes princípios norteadores das atividades da Rede foram debatidos em diferentes encontros (I Reunião da Repim-RS, Seminário História e Comunidades – ANPUHRS – e GT Pontos de Memória do Conexões Ibram).” (Feijó *et al.*, 2014, p. 438)

---

Comunitários; a Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro e a Rede LGBT de Museologia Social do Brasil ambas com surgimento em 2013; a Rede SP de Memória e Museologia Social fundada em 2014; a Rede Indígena de Memória Social no Brasil com atuação a partir de 2015 e por último, a Rede de Memória e Museologia Social Capixaba criada em 2017. O Norte do país também se organiza em rede e promove ações integradas especialmente as promovidas pelo Ecomuseu da Amazônia, Ponto de Memória Terra Firme, Museu Goeldi e outras experiências.” (Pereira, 2020, p. 125)

No dia 11 de agosto de 2017, ou seja, transcorridos cinco anos da data da inserção do Ponto de Memória Missioneira no Programa Pontos de Memória, foi encaminhado ao Diretor do Museu das Missões e representante do IBRAM/MinC, em São Miguel das Missões, Diego Luiz Vivian, documento comunicando a decisão de descompatibilização do Programa de Pontos de Memória e a desvinculação da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), e que, a partir daquela data, passaria a chamar-se de Manancial Missioneiro, apresentando a sua logomarca com o timbre no documento dessa comunicação (Anexo 3).

Feito esses esclarecimentos iniciais e seguindo a pegada deixada por Mario Chagas (2017), passo a me ocupar do Programa Pontos de Memória, que contribuiu com o desenvolvimento de processos museológicos em comunidades que possuíam altos índices de violência na periferia urbana, a partir de coletivos organizados que se fazem presentes nesses territórios, desenvolvendo ações com foco na cidadania, o que revigora a cultura e a memória locais. (Monteiro, 2016; Pereira, 2020)

O Programa Pontos de Memória surgiu com a finalidade de implementar as políticas públicas culturais brasileiras, através do fortalecimento do papel dos museus, na promoção de políticas voltadas para a diversidade cultural e para as memórias inclusivas, tomando por base, portanto, uma perspectiva cidadã. Sua gênese remonta à ideia embrionária, que surgiu em maio de 2002, na cidade de Rio Grande, no Estado do Rio Grande do Sul, por ocasião da celebração dos 30 anos da Mesa Redonda de Santiago do Chile<sup>100</sup>, no 8º Fórum Estadual de Museus, com o tema *Museus e Globalização*, o qual tinha como mote discutir a seguinte questão: *Qual a função social do museu?* Nesse sentido, vale salientar que os preceitos da Mesa Redonda de Santiago do Chile vêm sendo atualizados e recriados ao longo dos anos com o envolvimento, a participação, interação entre técnicos, gestores de museus, universidades, entre outras parcelas da sociedade, como foi o caso desta celebração de 30 anos (Monteiro, 2016) – e como está

---

<sup>100</sup> Este evento ocorreu de 13 a 18 de maio de 2002 e foi organizado pelo Sistema Estadual de Museus do Rio Grande do Sul (SEM-RS), órgão da Secretaria de Estado da Cultura do Rio Grande do Sul, único sistema estadual em pleno funcionamento naquele período. O SEM-RS foi referência nacional desde sua criação, por ter sido um dos pioneiros na criação do Sistema Estadual de Museus. Embora tenha ficado praticamente inativo, sem coordenação, no período de “1991 a 1994 e entre 1995 a 1998, porém, os profissionais de museus em determinadas regiões sempre se encontraram e realizaram atividades de integração e comunicação. Isso fez com que o Sistema Estadual de Museus não desaparecesse e pudesse ser rearticulado” (Monteiro, 2016, p. 82). Essa rearticulação se deu no período de janeiro de 1999 a janeiro de 2003, no Governo de Olívio Dutra, do Partido dos Trabalhadores, “reativando laços, motivações e envolvimento que possibilitaram o desenvolvimento de um trabalho comprometido com a valorização dos museus naquele Estado.” (Monteiro, 2016, p. 82)

sendo, neste ano de 2022, em função de seus 50 anos, por parte das pesquisadoras e pesquisadores ligados à Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa e em várias instituições em diferentes países. Com referência ao encontro de Rio Grande, escreve Simone Monteiro:

“Era preciso que os profissionais ali reunidos fossem além do encontro, das discussões e do aprendizado, mas que dialogassem com toda a comunidade, que declarassem seus anseios, as necessidades dos museus, a importância do museu num mundo globalizado e que era necessária uma mudança no agir por parte dos governantes, levando em consideração o potencial dos museus, como agentes de mudança social, de desenvolvimento, de inclusão, de valorização da vida e promotores da cidadania.” (Monteiro, 2016, p. 82-83)

As motivações para a elaboração da *Carta de Rio Grande* (Anexo 8) foram especialmente a falta de proteção, o desinteresse na implementação de políticas públicas que garantissem a continuidade de instituições à preservação da memória da sociedade, considerando a “ótica da inclusão social, da construção da cidadania, da garantia do acesso aos bens culturais, do conhecimento da própria trajetória histórica, do reconhecimento da diversidade cultural e das múltiplas identidades sociais que formam a nacionalidade brasileira.” (*Carta de Rio Grande*)

Tanto a *Carta de Rio Grande* como o documento *Imaginação museal a serviço da cultura*, preparado, também em 2002, pelo Conselho Federal de Museologia (COFEM), recomendaram uma política pública para os museus direcionada para seis eixos: Museu e educação; Museu, museologia e formação profissional; Museu, museologia e produção do conhecimento; Rede Nacional de Museus e outras Redes; Estímulos aos processos de museus comunitários e aquisição de novos acervos.

Posteriormente Simone Monteiro (2016) realça o item de Rede Nacional de Museus e outras Redes, que tinha como pressuposto o trabalho em rede como “novo modelo de gestão participativa na gestão pública e na articulação das redes sociais” (2016, p. 84), esse já constante no documento produzido pelo COFEM (2002) quando, em sua justificativa, destaca que “é importante que a criação de uma Rede Nacional de Museus estimule a constituição de outras Redes estaduais, municipais, não-governamentais, temáticas e por outras afinidades.” (2016, p. 84)

A *Carta de Rio Grande* foi entregue a diversos candidatos à Presidência da República, de modo que, com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, como

Presidente da República, tendo Gilberto Gil como Ministro da Cultura, esses dois documentos se tornaram o eixo para os gestores públicos do Ministério pensarem suas contribuições para um planejamento de curto, médio e longo prazos que, aliado às ideias de rede, rizoma e pontos museológicos – e orientados pelos pressupostos da Museologia Social – culminaram em políticas públicas que foram criadas em uma conjuntura propícia ao desenvolvimento de uma cultura democrática. Pois foi

“a partir dos debates, discussões e reuniões que envolveram muitos participantes para marcar uma nova postura frente aos museus, utilizando os apontamentos da Carta de Rio Grande e o texto Imaginação museal. Esse processo passou por debates públicos para ampliar a participação da sociedade e foi disponibilizada a discussão por meio eletrônico, pois assim um maior número de profissionais poderia contribuir. Os representantes do poder público e da sociedade compilaram as propostas que novamente foram enviadas para consulta e, assim, corrigidas e ajustadas, constituindo o primeiro instrumento de trabalho e marco legal da Política Nacional de Museus.” (Monteiro, 2016, p. 87)

Assim, a Política Nacional de Museus (PNM) foi construída e lançada em 16 de maio de 2003, enfatizando a valorização, o respeito e o estímulo às memórias dos povos e das comunidades tradicionais, ou seja, dos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, em conformidade com as suas especificidades e com os seguintes objetivos:

“Promover a valorização, a preservação e a fruição do patrimônio cultural brasileiro, considerado como um dos dispositivos de inclusão social e cidadania, por meio do desenvolvimento e da revitalização das instituições museológicas existentes e pelo fomento à criação de novos processos de produção e institucionalização de memórias constitutivas da diversidade social, étnica e cultural do País.” (BRASIL, 2003, p. 8)

O Governo Federal, através dessa política, garantiu mudanças setoriais no Ministério da Cultura (MinC) como a criação do “Departamento de Museus do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DEMU/IPHAN)” com o intuito de aprofundar “as relações estabelecidas junto aos movimentos sociais. Este aspecto interessa em nossa análise, por expressar elementos importantes para a compreensão do Programa Pontos de Memória” (Pereira, 2020, p. 112). Essa museóloga afirma que o Programa Pontos de Memória encontrou na Museologia Social:

“espaços que investem esforços em um discurso que potencializa a natureza social dos museus e do patrimônio museológico, rumo a uma consolidação ideológica atrelada às concepções da Política Cultural do governo que visou à participação

popular na formulação de uma política pública com forte inspiração social.” (Pereira, 2020, p. 113)

Em 2009, foi criado o Instituto Brasileiro de Museus, subordinado ao Ministério da Cultura, como “um órgão gestor específico para o campo dos museus, como mecanismos estratégicos de garantia para a continuidade de uma política pública para o setor.” (Monteiro, 2016, p. 184)

“A partir da publicação das Leis números 11.904 e 11.906 de janeiro de 2009, respectivamente, a criação do Estatuto Brasileiro de Museus e a criação do Instituto Brasileiro de Museus, e com o Decreto 6.845/2009, o campo museal brasileiro passou a ter outros desafios no que se refere a fazer com que os museus entendam a legislação e a cumpram e, também, no que diz respeito a estruturar um instituto que atue para alcançar os objetivos traçados pela PNM, fortalecendo os vínculos sociais que se estabeleceram para a criação da PNM. Essa tarefa, de certo modo, foi concentrada no DEMU, que se tornou IBRAM [...]. Como ocorreu a gestão da mudança, ou seja, antes tudo era menor, era apenas um departamento dentro de um instituto, a partir de então, tornou-se mais complexo, surgiram novos fluxos, outras instâncias de relações e de trabalho, alterações de procedimentos e hierarquias com o desafio maior de manter o empoderamento daqueles que estavam comprometidos com a PNM e continuar estabelecendo diversas conexões no processo de consolidação de uma política pública para museus no Brasil.” (Monteiro, 2016, p. 184)

Após a criação do IBRAM e a constituição do Programa Pontos de Memória, que tinha como objetivo principal “estimular a ampla participação popular nos assuntos relativos à memória social e aos museus” (Chagas *et al.*, 2010, p. 2), ganhou visibilidade a contribuição do Programa:

“para que a sociedade conquiste espaços, troque experiências e desenvolva ações de incentivo à cultura e à cidadania, de forma proativa. Em outras palavras, Gil propunha massagear pontos vitais do corpo cultural do país, adormecidos, ou momentaneamente desprezados pelas políticas públicas. Nessa perspectiva, os Pontos de Memória são os projetos e ações do Programa Pontos de Cultura voltados para a construção permanente da memória das comunidades e dos diversos grupos da sociedade civil.” (Chagas *et al.*, 2010, p. 2)

Dessa forma, o Programa Pontos de Memória<sup>101</sup>, ao utilizar os pressupostos da

---

<sup>101</sup> O Programa Pontos de Memória foi inspirado em algumas iniciativas. Em primeiro lugar, a iniciativa museológica do Museu da Maré, que principiou em 1997. Desde então, “o trabalho desempenhado pela equipe do Museu da Maré faz dele um marco para a história da Museologia Social no Brasil, servindo de fonte de inspiração para as gerações futuras de museus” (Pereira, 2020, p. 113). Em segundo lugar, o Museu de Favela (MUF), localizado no complexo Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, inaugurado em 2008, que “recebeu em sua cerimônia de abertura o lançamento do Programa Pontos de Memória como reconhecimento do trabalho desenvolvido” (Pereira,



Museologia Social embasados na atuação da Política Nacional de Museus, viabilizou experiências museológicas que surgiram a partir de movimentos sociais que tinham como foco o “estímulo e valorização das trajetórias e cotidianos de cultura e memória de grupos minoritários e excluídos socialmente, por meio do destaque dado as lutas e resistências em narrativas colaborativas e representativas a partir de novos lugares de fala” (Pereira, 2020, p. 114). Em síntese, o Programa Pontos de Memória<sup>102</sup> tem como finalidade “a participação dos grupos, coletivos e movimentos sociais no desenvolvimento das práticas de memória em favor das reivindicações sociais por saúde, moradia, educação, cultura e, nesse caso, especialmente, o direito à memória.” (Pereira, 2020, p. 119)

É nesse contexto que a Exposição Cultural Missioneira dialoga com as políticas museológicas brasileiras, por possuir uma vocação ligada à memória das populações silenciadas e invisibilizadas pela historiografia oficial, pelo próprio Museu das Missões e pelo Espetáculo Som e Luz, onde a narrativa é a do colonizador. Assim, após a implantação dos doze Pontos de Memória conhecidos como pilotos/pioneiros<sup>103</sup>, localizados em diferentes regiões do país, e com o objetivo de ampliação do Programa, foi lançado o Edital Prêmio Pontos de Memória<sup>104</sup>, que:

---

2020, p. 114-115). E, em terceiro lugar, em 2007, surgiu outra experiência que antecedeu o Programa Pontos de Memória, qual seja, a atuação da Rede de Museus, Memória e Movimentos Sociais, rede que “articulou-se em torno do tema ‘Museus e Museologia Social’, agentes de memória e militantes sociais que mobilizavam o campo dos museus já com perspectivas dedicadas a uma memória insurgente” (Pereira, 2020, p. 115). A estes exemplos inspiradores da Museologia Social, Mário Chagas (2013), acrescenta ainda, o fato de que todos têm como referências fundamentais a casa e o território.

<sup>102</sup> Para a execução do Programa, o DEMU/IPHAN identificou no Programa Nacional de Segurança com Cidadania (Pronasci), iniciativa desenvolvida pelo Ministério da Justiça como possibilidade de trabalhar para vencer as dificuldades comuns de ambos os programas, bem como, em 2008, foi instituído o Projeto de Cooperação Técnica Internacional firmado entre a Organização dos Estados Ibero-americanos para a Educação, Ciência e Cultura (OEI) e o Ministério da Cultura (MinC) com o título “Desenvolvimento institucional e técnico operacional para a ampliação e consolidação de projetos relacionados à memória social no Brasil”. Dessa forma, o Pronasci nasceu para tentar enfrentar a criminalidade no país, articulando políticas de segurança a ações sociais, as quais tinham o intuito de excluir as causas que conduzem à violência, com o propósito de garantir o ordenamento social e a segurança pública. Já o Prodoc indica, orienta, atualiza e aperfeiçoa instrumentos gerenciais e técnico-operacionais indicados e tem como foco a “ampliação e consolidação de estruturas de apoio cognitivo e metodológico às comunidades que atuam com memória social no Brasil.” (Pereira, 2018, p. 116)

<sup>103</sup> Os 12 pontos pilotos foram: Beiru (Salvador, BA), Brasilândia (São Paulo, SP), Coque (Recife, PE), Estrutural (Brasília, DF), Grande Bom Jardim (Fortaleza, CE), Jacintinho (Maceió, AL), Lomba do Pinheiro (Porto Alegre, RS), Cantagalo Pavão Pavãozinho (Rio de Janeiro, RJ), Terra Firme (Belém, PA), São Pedro (Vitória, ES), Sítio Cercado (Curitiba, PR) e comunidade do Taquaril (Belo Horizonte, MG).

<sup>104</sup> “Este edital está inserido no Programa Pontos de Memória desenvolvido pelo IBRAM, em parceria com o Programa Mais Cultura e Cultura Viva, do Ministério da Cultura, Programa Nacional de Segurança com Cidadania – PRONASCI, do Ministério da Justiça e com a OEI. Além do edital, o programa inclui a realização de oficinas de capacitação, visitas técnicas, visitas de sensibilização, seminários e encontros de integração entre os pontos.” (Monteiro, 2016, p. 127)

“busca reconhecer iniciativas de práticas museais e de processos dedicados à memória social que se identifiquem com a perspectiva da museologia social, da diversidade sociocultural e da sustentabilidade. É voltado para grupos étnico-culturais tais como indígenas, afrodescendentes, ciganos, ribeirinhos, quilombolas, rurais, urbanos, de periferia, cultura litorânea, comunidades brasileiras no exterior, entres outros.” (IBRAM, 2012)

A partir de 2010, os agentes museológicos do Museu das Missões/IBRAM perceberam o crescente interesse da população pela Exposição Cultural Missioneira e, por sua aproximação com o Setor de Pesquisa do Museu (Imagem 56), identificaram

“as fissuras e brechas, ou mesmo o vazio gerado pelas dobras institucionais, [que] desenvolvem projetos de ressignificação do patrimônio cultural articulado com a construção da cidadania e da transferência de tecnologia de valorização e preservação de representações de memória, para setores da sociedade tradicionalmente excluídos dos processos museais.” (Chagas, 2002b, p. 2)

Com esse entendimento, o Programa Pontos de Memória do Ministério da Cultura – MinC foi apontado como uma política que poderia ajudar a fortalecer essa ligação e a “colaboração entre o Museu das Missões, a Coordenação de Museologia Social e Educação do IBRAM (Comuse/IBRAM) e o empreendimento comunitário miguelino” de Valter Braga. (Vivian, 2012, p. 1204)



Imagem 56 - Valter Braga, Candice Ballester, Wanda Durans, Diego Vivian e Muna Durans. Fonte: CD *Essência Missioneira*, 2000-2015.

Através dessa articulação, em maio de 2011, foi realizada a abertura oficial da 9ª Semana Nacional dos Museus<sup>105</sup>, nas dependências da Exposição Cultural Missioneira, “momento em que também foram desenvolvidas atividades educativas com grupos de todas as escolas miguelinas, incluindo visita guiada e oficinas sobre patrimônio cultural” (Vivian, 2013, p. 40) (Imagens 57, 58 e 59). Deste movimento resultou a aprovação do projeto Ponto de Memória Missioneira e sua inscrição para concorrer aos recursos do Edital do Programa Pontos de Memória do IBRAM, lançado em 13 de outubro de 2011, intitulado Prêmio Pontos de Memória, cujo resultado saiu através do Edital 26/2011-IBRAM/MinC (Anexo 1).



Imagem 57 - Valter com alunos no Tabuleiro – passado – presente – futuro. Fonte: Vídeo Essência Missioneira, 2012-2015.



Imagem 58 - Estudantes em atividade escolar. Fonte: Vídeo Essência Missioneira, 2012-2015.



Imagem 59 - Valter com alunos no tatarandê. Fonte: Vídeo Essência Missioneira, 2012-2015.

<sup>105</sup> Em comemoração ao Dia Internacional dos Museus (18 de maio), o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM/MinC), promoveu a 9ª Semana Nacional de Museus com o tema “Museu e Memória”, de 16 a 22 de maio de 2011. A Semana Nacional de Museus tem o propósito de integrar os museus brasileiros e intensificar sua relação com a sociedade.

Para Simone Monteiro (2016), o artifício de buscar financiamentos e fomentos<sup>106</sup> através de Edital para o Programa Pontos de Memória deu maior “credibilidade para a Política Nacional de Museus” e foi também um importante instrumento de “mobilização para que mais agentes viessem a participar e se conectar na rede de trabalho em prol de uma política pública para museus no Brasil.” (Monteiro, 2016, p. 129)

“Os editais são também ferramentas de empoderamento social. Os museus e os profissionais, ao participarem dos editais e serem selecionados, passam a ser reconhecidos e valorizados, alcançam uma visibilidade na comunidade, no meio de trabalho, entre as instituições e de alguma forma lhe é devolvido o poder, que se configura como um poder distribuído entre a rede à qual os museus estão conectados.” (Monteiro, 2016, p. 129)

Vale registrar que, pelo fato de a Exposição Cultural Missioneira não possuir CNPJ, o pleito teve como proponente a Associação Amigos das Missões, que conseqüentemente apoiou essa iniciativa museal. Essa Associação é uma entidade sem fins lucrativos que foi criada em 30 de abril de 1991, no Palácio Piratini em Porto Alegre, com o apoio do Governo Estadual, a Prefeitura Municipal de São Miguel das Missões, o IPHAN e o Projeto Missões 300 anos, o qual contava com a colaboração de profissionais de diversas áreas<sup>107</sup>.

A Associação Amigos das Missões surgiu no mesmo período em que Valter Braga deu início à Exposição Cultural Missioneira, segundo suas recorrentes narrativas: “a vontade de recuperação da história, através da memória”. Foi durante a abertura da rodovia estadual RS-536, que liga a BR-285 ao novo município de São Miguel, em que a retroescavadeira ia abrindo a estrada e saltavam aos olhos da comunidade, não só de Valter Braga, objetos que remetiam ao passado jesuítico, de modo que várias pessoas recolheram para suas residências esses artefatos. (Vivian, 2012; 2013)

Nessa ocasião, alguns moradores e algumas moradoras de São Miguel perceberam as intenções de Valter Braga em salvaguardar as memórias locais e, por essa razão, após recolherem alguns objetos, os deixavam no terreno comprado por Valter Braga para ser a sua residência e que, aos poucos, resultou na Exposição Cultural Missioneira. Um exemplo dessa

---

<sup>106</sup> A partir da gestão de Gilberto Gil, Ministério da Cultura lidou com três empresas públicas que passaram a inserir os museus “em seus projetos de financiamento e criaram editais específicos para o setor como o Edital de Apoio à Cultura – Patrimônio, da Petrobras; o Edital Adoção de Entidades Culturais da Caixa Econômica Federal e o Edital Preservação de Acervos do Banco Nacional de Desenvolvimento Social que, de 2004 a 2013, investiu 42 milhões de reais em projetos de museus, bibliotecas e arquivos.” (Monteiro, 2016, p. 128-129)

<sup>107</sup> Para saber sobre os objetivos que envolveram a criação da Associação Amigos das Missões e as atividades que realiza, acesse: <https://www.missoes-amigos.com.br/institucional.html>.



situação ocorreu quando parte do *Tatarandê* foi encontrado, pois suas peças foram localizadas separadamente, e montadas *a posteriori* de tal forma que este foi o momento fundante, quando se constatou que “a aplicação do processo museológico não está restrita à instituição museu, ele pode anteceder à existência objetiva do museu ou ser aplicado em qualquer contexto social” (Santos, 2002, p. 79). Neste aspecto, é possível evidenciar o envolvimento e comprometimento da comunidade agregados à iniciativa de Valter Braga.



Imagem 60 - Estudantes em visitação ao Ponto de Memória Missioneira. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.



Imagem 61 - Estudantes na opy. Fonte: [https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/11/Missoes2\\_PontodeMemoria.jpg](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/11/Missoes2_PontodeMemoria.jpg)



Imagem 62 - Valter e estudantes na opy. Fonte: Vídeo Essência Missioneira, 2012-2015.

Isto posto, importa lembrar que foi neste contexto que a Exposição Cultural Missioneira integrou o Programa de Pontos de Memória como Ponto de Memória Missioneira, nomenclatura assumida a partir de sua inserção no Programa. Todavia, mesmo antes de sua institucionalização, o Ponto de Memória Missioneira já se utilizava de práticas museais identificadas com a ancestralidade, buscando recuperar, preservar e divulgar valores que fortaleciam a identidade da região e de São Miguel das Missões. Os argumentos utilizados no plano de trabalho que concorreu ao Prêmio Pontos de Memória foram que, embora a base econômica do Município seja a agrícola, a pecuária e o turismo, os resultados gerados por essas atividades não foram dirigidos para a criação de um museu municipal, nem a conquista de uma sala de cinema, tampouco um teatro; e que faltava também um ginásio público esportivo que possibilitasse o acesso ao lazer e a atividades culturais aos jovens e crianças miguelinos, o que os deixava vulneráveis a experiências ligadas ao uso de drogas, álcool e ao cometimento de pequenos delitos. Essa constatação justificou a aplicação de parte dos recursos com os jovens em atividades culturais, promovidas pelo Ponto de Memória Missioneira, tais como as atividades ligadas ao Ritual da Erva-Mate, ao Gaitaço Missioneiro e ao Ritual de Acendimento do Tatarandê (Vivian, 2013), da mesma forma que outras ações foram realizadas junto às escolas da região como mostram as Imagens 60, 61 e 62.

Após a inserção do Ponto de Memória Missioneira no Programa Pontos de Memória, ele também passou a compor a Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), herdeira do legado da Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários (ABREMC), criada em 2004. É demarcatório desse novo estatuto o lugar que o Ponto de Memória Missioneira passou a ocupar nessa rede, a chamada Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social, criada em junho de 2012 (Imagem 63 e Anexo 7), que foi redigida e levada a público no interior do referido Ponto de Memória Missioneira.

Marcele Pereira destaca as inovações no incentivo à autogestão das práticas museológicas na gestão de uma política pública, com práticas em território articuladas por meio de rede:

“Sem romantismo, sabemos das dificuldades desse processo, mas percebemos que a equipe que contribuiu com a consolidação dessa iniciativa que permanece até hoje como âncora nos pressupostos da Museologia Social. De fato, ela não se distanciou da responsabilidade e expectativa gerada junto a comunidades e grupos, em que acompanha e destina recursos técnicos e financeiros para o melhor desenvolvimento dessa experiência.” (Pereira, 2018, p. 257-258)



Imagem 63 - Reunião da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul (REPIM-RS), no Ponto de Memória Missioneira, em agosto 2012. Fonte: Eduino de Matos / redepontors.blogspot.com/2012.

A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) surgiu do interesse de alguns e algumas ativistas, pesquisadores, pesquisadoras, professores, professoras e profissionais engajados no pensamento da Museologia Social e na reflexão “sobre metodologias e teorias aplicadas à prática, além de propor alternativas de superação ao racismo, elitismo, homofobia e outras formas de discriminação por meio de práticas que pusessem em diálogo Memória, Educação, Patrimônio, Museologia Social e Ações Afirmativas” (Baptista & Silva, 2013, p. 9), muitos dos quais também subscreveram a chamada *Carta de Rio Grande*.

Contudo é importante observar que, para o desenvolvimento de um museu, é relevante a sua articulação em rede, onde ocorrem “diferentes possibilidades de agenciamento [...] onde convergem e de onde partem múltiplas e diferentes possibilidades de articulação” (Chagas & Storino, 2020, p. 114). Nesse sentido, Marcele Pereira observa que:

“A partir da articulação em rede, os movimentos são fortalecidos pelas trocas que são promovidas, pelos auxílios mútuos, pela difusão de ideias e projetos que

fomentam as ações e especialmente se fortalecem para buscar sempre o comprometimento dos órgãos públicos com vista a manutenção, fomento e formação técnica.” (Pereira, 2020, p. 125)

Essas questões ocuparam o REPIM-RS em três momentos distintos, a saber: 1) por ocasião da I Reunião da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias, realizada em 24 de julho de 2012, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG); 2) por ocasião do Simpósio Temático História e Comunidades da ANPUH-RS; e 3) por ocasião do GT-Pontos de Memória ocorrido no evento Conexões IBRAM, no Rio Grande do Sul. Esses encontros fundamentaram a *Carta das Missões* de 25 de agosto de 2012 (Anexo 2) e uma publicação de artigos<sup>108</sup> no livro *Práticas comunitárias e educativas em memória e Museologia Social*. (Baptista & Silva, 2013)

Dessa maneira, comunidades plurais que foram silenciadas em muitos outros espaços, escamoteadas pelos grupos hegemônicos, com o intuito de afirmação da identidade local, negra, indígena, incluindo a comunidade LGBT, viram no Programa Pontos de Memória em parceria com o Programa de Extensão Comunidades + Universidades Federais (Comuf) uma alternativa para incorporar territórios, memórias e identidades. Assim, a *Carta das Missões* foi redigida em São Miguel das Missões, na Escola Estadual Padre Antônio Sepp com a participação de 29 representantes de comunidades, intelectuais e ativistas atuantes no campo da Museologia Social do Rio Grande do Sul, além de membros da equipe técnica do Instituto Brasileiros de Museus (IBRAM/MinC) (Imagem 64).

---

<sup>108</sup> “A primeira sessão, Pontos de Memória, é dedicada aos três Pontos de Memória do Rio Grande do Sul, contando com os textos de Claudia Feijó e Márcia Vargas (Ponto de Memória da Lomba do Pinheiro), Diego Vivian (Ponto de Memória Missioneira) e Michele Nóbrega (Ponto de Memória de São Leopoldo) os autores demonstram o alcance da Política Nacional de Museus, bem como os avanços que o Programa de Pontos de Memória (Ibram-MinC-OEI) tem representado para as comunidades; a segunda sessão, *Comunidades Negras*, parte do recorte étnico para evidenciar ações realizadas em prol da afirmação da Memória negra e demonstra a força do movimento negro na geração de estratégias de superação das desigualdades sociais. Giane Vargas Escobar, Hugues de Varine, Tony Boita, Treyce Ellen Goulart, Jean Baptista, Matheus Cruz e Ronaldo Colvero, evidenciam o quanto se pode alimentar a transformação social por meio de estratégias onde, Memória, Museologia Social e Ações Afirmativas estão articuladas. na terceira sessão, *Extensão Universitária e Comunidades*, os autores Jean Baptista, Treyce Ellen Goulart, Tony Boita, Ricardo Ayres, Georgina Nunes e Claudía Feijó procuram demonstrar projetos universitários construídos a partir de consulta às comunidades, bem como fundamentados na presença integral das comunidades nos projetos, estratégias que se constituem na garantia de que os interesses acadêmicos não se sobreponham aos interesses das comunidades rurais, indígenas, quilombolas, LGBT e periféricas.” (Baptista & Silva, 2013, p. 10-11)





Imagem 64 - Reunião da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social (REPIM-RS), na Escola Estadual Antônio Sepp, em agosto 2012. Fonte: Eduino de Matos/redepontosrs.blogspot.com.

Entre outras prerrogativas, a *Carta das Missões* fundamenta a importância da compreensão de “comunidade” como conceito que orienta as ações da Rede. O conceito de “comunidade” está vinculado ao entendimento de luta coletiva em busca da superação das desigualdades, em especial, a partir de premissas interessadas na inclusão social de grupos vulneráveis. Assim, o conceito de comunidade é assim expresso nas *Cartas das Missões*:

“grupo ou grupos de pessoas em situação de vulnerabilidade social unidas por vínculos históricos relacionados a aspectos territoriais, étnicos, culturais e ou de gênero, em especial quando movidas ou organizadas em prol da defesa e promoção do direito à memória e à história, assim como a outros tópicos dos Direitos Humanos e Culturais.” (Anexo 2)

Dito isto, destaco ainda que, em todas as conversas e entrevistas que realizei com Valter Braga, foi recorrente a ênfase dada em que a iniciativa da recuperação da história missioneira foi idealização sua. E que, após a conquista de dois lotes atrás do Patrimônio Cultural da Humanidade, ele deu início à construção de sua residência e das esculturas das divindades, sempre com recursos próprios advindos de seu salário como servidor público municipal. No entanto, os recursos do Prêmio do Programa Pontos de Memória, além de contribuir para implementar o Plano de Trabalho proposto ao IBRAM/MinC, ainda o estimularam a contrair dois pequenos financiamentos para complementar o projeto inicialmente

traçado, conforme apresentarei em seguida.

O primeiro financiamento cobriu a construção do tabuleiro, as esculturas incrustadas na parede que contam a história missioneira – passado, presente e futuro. Com tais recursos, também foi feito o portal de entrada, no topo do qual foi previsto um espaço para o mirante astronômico.

Além de buscar informações, apoio e a participação das instituições, em especial o IBRAM, o IPHAN e a Secretaria Municipal de Turismo, onde é servidor público, Valter Braga solicitou também a participação da comunidade, o que, em suas palavras, corresponde a uma corresponsabilidade da comunidade com o patrimônio construído, em que “estão diretamente relacionados com uma visão de mundo que compreende a participação como elemento fundamental na construção de elos fortes entre as partes envolvidas do trabalho”, ou seja, “partilhar tanto ideias, como ações e resultados, sendo esse trabalho conjunto uma associação das partes unidas por um sentimento comum” (Chagas *et al.*, 2010, p. 4-5), na medida em que:

“desde que a comunidade participe, eles vão ajudar a cuidar e vão ajudar a respirar a história, porque eu entendo assim, não me adianta dizer que o Valter fez isso ou fez aquilo. Não, o bom é compartilhar a sabedoria. Por que Deus deu o que? Deu a sabedoria para ser compartilhada. Aqui tem a participação de alunos do maternal da Escola Criança e Companhia de Santo Ângelo, e eles participaram de todas as etapas. Às vezes eu pensava que eu poderia fazer mais rápido, mas eu assegurava, pensava que seria bom que as pessoas participassem, aí eu ia tocando outra parte da história para que as pessoas participassem, eu as vezes tocava duas, três partes da história, para esperar o agendamento daqueles que já haviam começado a escultura anteriormente.” (Braga, 2017)

Dessa forma, foi a partir de um espaço museal em construção que ocorreu o fortalecimento dessa iniciativa, através de uma reinvenção e reelaboração constatadas na reconstrução histórico-imagética como a realizada através do CD Essência Missioneira 2000-2015. Do ponto de vista de uma análise sociomuseológica constata-se um processo museológico e de reinvenção da identidade missioneira, historicamente subalternizada, que buscou salvaguardar, pesquisar e comunicar outras memórias missioneiras.

Neste sentido, Valter Braga me relatou que a comunidade estava preocupada com o futuro do Ponto de Memória Missioneira, o que para mim era compreensível, uma vez que havia ocorrido o golpe contra o governo democrático da presidente eleita Dilma Rousseff, inclusive,

naquela ocasião, falava-se na possibilidade de extinção do Ministério da Cultura<sup>109</sup>. Em consequência disso, os doadores da comunidade não sentiam segurança com a guarda do acervo do objeto afetivo no “Museu do Valter”, agora atrelado a um Programa de Pontos de Memória do IBRAM/Ministério da Cultura e a Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS).

Outra questão conflitante abordada naquele momento foi a falta de clareza tanto por parte dele quanto da comunidade com relação a sua iniciativa ser particular ou comunitária: “Eu construí tudo com o meu próprio dinheiro, embora a comunidade em alguns momentos tenha me ajudado com material, cimento, tijolo etc.” (Braga, 2017). Valter fez um relato mais detalhado e explicou que existem dois entendimentos, sendo que o IBRAM reconhece como uma iniciativa comunitária, enquanto outras pessoas compreendem como um espaço particular, por ser em um espaço de sua propriedade. Acrescenta ainda que foi reconhecido dessa forma pelo IPHAN, que o autorizou e deu liberdade para fazer o que ele chama de “remontagem da história”.

No decorrer da pesquisa, este assunto foi recorrente e sempre procurei aprofundar essa questão, a dos conflitos existentes na comunidade sobre o fato de o Ponto de Memória Missioneira ser uma ação particular de Valter Braga e/ou comunitária. Valter Braga justificou com o seguinte exemplo: a dificuldade financeira que enfrentava a cada ano para realizar o Ritual do Gaitaço, pois precisava utilizar do próprio salário para alugar a aparelhagem de som. Contudo os artistas se responsabilizavam pelas despesas com hospedagem e alimentação. E, em sua fala, revela que a Secretaria Municipal de Turismo fazia apenas a divulgação, mas nenhum investimento para a realização do evento, com a justificativa de que era um espaço particular. Dessa maneira, segundo suas palavras, quem o apoia é o povo miguelino e algumas pessoas que estão nessas instituições. E continua relatando suas preocupações:

“Eu poderia viver em melhores condições, mas decidi fazer esse empreendimento, aqui está meu sonho, minha vida. Eu sei que um dia Deus vai me chamar, tenho ciência e sei que tenho família. Dizem para mim: tu tens uma história bonita que vais deixar. Mas quem é minha sequência? São quem querem conhecer e aprender a história, os irmãos guarani, os guias de turismo, os visitantes, as instituições que participam e estão lado a lado comigo, são esses que darão a sequência. Agora se vão ter esse campo espiritual e essa mediação da graça no campo de Deus, aí eu já

---

<sup>109</sup> No governo de Michel Temer, o Ministério da Cultura foi extinto e a cultura foi incorporada pelo Ministério da Educação; essa decisão foi revista e o Ministério da Cultura voltou a existir. No dia 2 de janeiro de 2019, Jair Bolsonaro transformou o Ministério da Cultura em uma Secretaria Especial de Cultura (Secult) dentro da estrutura do Ministério da Cidadania, que passou a abrigar também os antigos Ministérios do Esporte e do Desenvolvimento Social. Posteriormente, em 2021, a Secretaria Especial da Cultura do Ministério da Cidadania foi transferida para o Ministério do Turismo.

não sei. Real, real se me perguntassem quem vai me substituir, eu não sei como vai ser. Minha família sabe disso. Nós temos as instituições, a Secretaria de Turismo, o Ministério Público, o IPHAN, o IBRAM. Mas o certo é que a minha história terrena não vai passar em vão.” (Braga, 2017)

Em outro momento, Valter relembra que tanto os professores quanto os colégios municipais tratam o Ponto de Memória Missioneira como “Museu do Valter” e que ele inclusive já havia alertado o Diego Vivian, o diretor do Museu das Missões naquela ocasião e representante legal do IBRAM em São Miguel Arcanjo. Valter ainda acrescentou que os pronunciamentos públicos do IPHAN falavam do “Museu do Valter”:



Imagem 65 - Cerimônia de colocação do galo no pórtico do Ponto de Memória Missioneira. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.

“não era uma retaliação ao projeto da museologia, pois eles enxergam o meu espaço de moradia como um espaço de preservação cultural. Quando eu falo para os alunos do Ponto de Memória, ninguém sabe e não querem reconhecer, porque acham que **foram empurrados de goela abaixo**. Porque não foram consultados em São Miguel, fizeram um encontro da rede de pontos de memória e definiram esse perfil da museologia e fomos agregados. A população tem integração com a equipe técnica do IBRAM, mas eles têm a desconfiança porque reconhecem o atrelamento aos poderes do Governo Federal.” (Braga, 2017; grifos meus).

No entanto, Valter Braga reconhece que suas ideias e ações foram apoiadas desde o início pelo IPHAN, pelo Ministério Público, pelas Universidades, pelos alunos internacionais do Mercosul e por último, a partir de 2011, pelo IBRAM. Da mesma forma, também se sente



reconhecido aos “descendentes”, como é o caso da “pajelança missioneira” que detém essa memória viva, tanto a Aldeia *Koenju* quanto o Centro de Tradições Gaúcha que costumeiramente se fazem presentes.

O vídeo *Essência Missioneira* (2000-2015) mostra diferentes momentos em que suas narrativas remetem a uma determinada recuperação da história. No caso da Imagem 65, evidencia-se a colocação do galo que, segundo as palavras de Valter, simbolizava a proteção, de que aquele lugar estava protegido, sempre em alerta: “o bem contra o mal, era parceiro da ordem que representava a terra, o planeta”, enquanto “a cruz representava a evangelização. Esses três elementos, o galo, a cruz e a ordem obedeciam às determinações do rei” (Braga, 2016). Feita essa breve digressão, é diante do pórtico de entrada do espaço museal que Valter Braga dá início às suas narrativas:



Imagem 66 - Inauguração do pórtico do Ponto de Memória Missioneira. Fonte: CD *Essência Missioneira*, 2000-2015.

“Este pórtico do Ponto de Memória Missioneira (Imagem 66), que é também a entrada de acesso, também está presente a cultura gaúcha que é o gaúcho alcançando o chimarrão para a prenda e, do outro lado, o chimarródromo, que é espaço de recepção. Ali onde tem os ferros do lado direito, vai ser uma escadaria que dá acesso lá para cima e vamos instalar um equipamento que vai mirar os planetas, Marte, Júpiter, Saturno, Plutão, e que isso aponta o resgate que esse povo venerava e entendiam que os astros eram deuses e que eles se revestiam dessas divindades porque dos 30 povos, 7 no Brasil, 8 no Paraguai e 15 na Argentina, somente em São Cosme e Damião no Paraguai existe um expiatório astronômico. Nós queremos

apresentar para os estudantes e visitantes que essa cultura, esse sonho que se viveu nas Missões, que era a veneração aos astros. Por exemplo, esse povo tinha no campo da espiritualidade de se proteger com o Sol que era *Guaraci*, com a lua que era *Jaci*, e as estrelas. Eram Deuses protetores e daí se somam toda a veneração a natureza que esse povo tinha.” (Braga, 2016)

Contudo, em agosto de 2017, Valter me encaminhou uma mensagem via celular, informando que a partir daquele momento o Ponto de Memória Missioneira havia encaminhado um ofício (Anexo 3), solicitando a desvinculação do Programa Pontos de Memória e da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS). No entanto, permaneceria com o logotipo (Imagens 67 e 68) e que a partir daquela data, se denominaria Manancial Missioneiro.



Imagem 67 - Logotipo do Ponto de Memória Missioneira. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.



Imagem 68 - Logotipo do Manancial Missioneiro. Fonte: Ofício Anexo 3.

Diante do exposto, através das reflexões de Hugues de Varine sobre o desenvolvimento comunitário, é possível perceber que, no cotidiano das comunidades, que “tomam em mãos seu destino e que o sistema estabelecido permite, voluntariamente ou não, a conscientização necessária que transforma cada um e todos em parceiros responsáveis pelo desenvolvimento” (Varine, 1987, p. 23), algo que nos remete à bandeira levantada por Eliane Potiguara (2019) em seu poema, quando esta convoca seus filhos e sua ancestralidade indígena a lutarem e trazerem à tona um outro lado da história, qual seja, o daqueles que não são referendados pelo memória do poder, mas têm a seu favor o poder da memória.

Isso também encontra assento na reflexão de Mário Chagas (2013, p. 47), quando fala dos Museus, casas e museus-casas, e aqui ressalto que considero o “Museu do Valter” uma “casa-museu”, já que sua residência foi aos poucos se tornando em espaço cultural, sendo uma “casa-museu” *sui generis*, por ser uma reconstrução ressignificada da *opy*, um espaço sagrado dos *Guarani*, o que torna essa casa musealizada em parte componente de sua própria ancestralidade indígena.

Dessa forma, a casa-museu de Valter Braga é conectora “entre o visível e o invisível”, entre o dentro e o fora, entre o passado e o presente, entre o presente e o futuro. Mas “o que liga também pode desligar”. Contudo, “esse é o germe do mistério que habita nos museus” (Chagas, 2013, p. 47). Tal assertiva remete ao entendimento de que, na contemporaneidade, os museus são “como microcosmos sociais que se fazem e se refazem” e os reconhece como “espaços de relação, e não de acumulação”, de modo a “entender que é na relação que a memória e a criatividade se manifestam, aceitar que o museu é o mundo e que o mundo é o museu.” (Chagas, 2013, p. 47)

Nesse sentido, ao longo de sua vigência, o Programa Pontos de Memória “produziu avanços para o campo dos museus e da memória, especialmente no que se refere ao campo das políticas públicas em museus no Brasil, com ênfase para a participação e protagonismo de grupos e movimentos sociais” (Pereira, 2020, p. 116-117). Assim, o Programa Pontos de Memória, a partir da articulação em rede como apontada no Item 9 da Proposta (Anexo 7) da *Carta de Rede* dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social visa: “estimular processos de institucionalização para os Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social, que garantam autonomia dos processos de gestão, tais como implementação de um estatuto e constituição de personalidade jurídica (identidade legal)”.

Em que pese a mobilização do Instituto Brasileiro de Museus na tentativa de concretizar a institucionalização do Programa Pontos de Memória no âmbito de seu compromisso institucional, diante do golpe contra a presidente eleita Dilma Rousseff, aplicado à democracia brasileira em 2016, o IBRAM descontinuou o programa por meio da Portaria nº 315, publicada no Diário Oficial da União, em 11/09/2017 (Brasil, 2017).

“Após a descontinuidade do programa, por meio da não implementação da Portaria que o institucionaliza, tiveram os seus desdobramentos metodológicos prejudicados e, por isso, buscaram articulações com outras instituições para que suas atividades não fossem completamente encerradas, no entanto, outras foram desarticuladas com as mudanças de atuação e apoio do IBRAM. Este processo também necessita ser objeto de estudos aprofundados e as consequências melhores sistematizadas.” (Pereira, 2020, p. 126)

Nesse sentido, “mediante as descontinuidades e fragilidades institucionais” ocorridas com o Programa Pontos de Memória, apresentarei em seguida o processo de desligamento do Ponto de Memória Missioneira da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do



Rio Grande do Sul (REPIM-RS), que se transformou em Manancial Missioneiro.

## 4.2 O Manancial Missioneiro e as repercussões na comunidade

O processo museológico ocorrido no “Museu do Valter”, como projeto que tem como referencial o Patrimônio Cultural da Humanidade, seu vizinho da quadra diagonal ao fundo do Sítio Arqueológico, me permite inferir e pensar no percurso de seu idealizador que busca formas de se constituir como cidadão capaz de se inserir no mundo, como sujeito histórico, ético, em condições de optar, de decidir e de romper, conforme apresentei no item anterior. Nesse sentido, é possível dialogar com os museus apontados por Mário Chagas para os que:

“não cabem nas gavetas classificatórias: eles podem ser isso e mais aquilo e ainda mais isso e aquilo. O território dos museus – a cada dia isso fica mais claro – não é a afirmação do ‘é’, mas sim o entendimento do ‘e’. É no espaço do ‘e’ que o museu se reinventa, é no espaço do ‘e’ que o museu vira casa e a casa vira museu, é no espaço do ‘e’ que o museu vira *poiesis* e vira práxis. Os museus são práticas propícias para a reflexão. Para além dessa afirmação singela, passível de constatação, talvez seja possível dizer: os museus são bons para pensar, mas também são bons para sentir, intuir e sensibilizar, e são igualmente bons para agir. Os museus são dispositivos políticos de extraordinária importância e são especialmente bons para a construção e o desenvolvimento de discursos e práticas políticas.” (Chagas, 2013, p. 47)

Assim, o desligamento do “Museu do Valter” das políticas públicas do Programa Pontos de Memória, assumidas em 2011, sugere um novo movimento, como abordado por Mário Chagas e Inês Gouveia, que coloca em evidência:

“A potência criativa, a capacidade de invenção e reinvenção dessas experiências e iniciativas, e evidenciam a disposição para driblar e resistir às tentativas de normatização, estandardização e controle perpetradas por determinados setores culturais e acadêmicos. Essas **museologias indisciplinadas** crescem de mãos dadas com a vida, elaboram permanentemente seus saberes e fazeres à luz das transformações sociais que vivenciam como protagonistas, por isso mesmo é no fluxo, no refluxo e no contrafluxo que se nomeiam e renomeiam, se inventam e reinventam, permanentemente.” (Chagas & Gouveia, 2014, p. 16; grifos meus)<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Mario Chagas e Inês Gouveia apontam que esse é o caso do *Manifeste L’Altermuseologie* lançado por Pierre Mayrand em Setúbal (Portugal), em 27 de outubro de 2007. Para os autores, a altermuseologia é “um gesto de cooperação, de resistência, de libertação e solidariedade com o Fórum Social Mundial.” (Chagas & Gouveia, 2014, p. 21)

Em função do exposto, o processo museológico presentificado no “Museu do Valter” envolve uma série de dinâmicas ligadas ao campo da produção simbólica, a qual se manifesta na e pela “reinvenção permanente [das] Museologias [nas] últimas décadas”, como mostra Clovis Britto (2019, p. 107):

“São formas de resistir às tentativas de normatização, mas que também não deixam de se contaminar pelos debates sobre a linguagem de especialidade que caracterizam o campo científico, pelas tensões em torno dos paradigmas, tendências e escolas de pensamento, redefinindo as ‘didáticas da invenção’ nas Museologias.” (Britto, 2019, p. 107)

O Manancial Missioneiro só foi produzido e reconhecido como tal por estar inserido em uma codificação social compartilhada e por fazer parte de uma experiência incomum. Algo que Mario Chagas (2005) denomina de participação museal concreta que ocorre sobretudo em sociedades complexas e contemporâneas. Essa experiência remete àquilo que o referido autor denomina de imaginação museal:

“É com base nessa imaginação que os museus são produzidos, reconhecidos, lidos, inventados e reinventados. A minha sugestão é que a imaginação museal seja compreendida como a capacidade humana de trabalhar com a linguagem dos objetos, das imagens, das formas e das coisas. A imaginação museal é aquilo que propicia a experiência de organização no espaço - seja ele um território ou um desterritório - de uma narrativa que lança mão de imagens, formas e objetos, transformando-os em suportes de discursos, de memórias, de valores, de esquecimentos, de poderes etc., transformando-os em dispositivos mediadores de tempo e pessoas diferentes.” (Chagas, 2005, p. 57)

Assim, em novembro de 2018, a Exposição Cultural Missioneira não era mais Exposição e o Ponto de Memória Missioneira não era mais Ponto de Memória; seu novo estatuto passou a ser o de Manancial Missioneiro.

Quando cheguei no Manancial Missioneiro, em 2018, Valter Braga trabalhava nos detalhes das mãos da escultura *Tupã Sy* (Imagem 69), na simetria dos dedos e de cada unha. Enquanto eu observava aquele movimento, ele falava que existiam muitas divindades que os miguelinos consideravam, que essa era a sexta que estava sendo recuperada, e começou suas narrativas: “Ela é padroeira de alunos, de várias entidades, é venerada de continente a continente. É a mesma Nossa Senhora Aparecida, é a mesma outras nossas senhoras. Ela tem uma reverência e uma impressão, que a mim já se pode perceber, resoluta.” (Braga, 2018)



Imagem 69 - Valter concluindo a escultura da Imaculada Tupã Sy. Fonte: Vania Gondim, 2018.

Para Valter Braga, as divindades e o imaginário eram decorrentes da “vivência de nossos descendentes, porque eles passavam de geração a geração, porque temos que entender, que nenhuma cultura nasceu da estaca zero e seguiu. Não, ela sempre deu sequência a outra, o ser humano foi agregando”. Ele fazia uma pausa para avaliar a proporcionalidade da unha com o dedo de *Tupã Sy*, e seguia sua narrativa: “Você vê... os povos ancestrais veneravam o fogo, e hoje a cultura gaúcha venera o fogo. O ser humano foi adequando a sua cultura e a sua vivência na forma de viver e se expressar” (Braga, 2018). Acompanhar esse momento de esculpura de mãos e unhas de *Tupã Sy* embalado pelas palavras de Valter Braga me levou a inferir “que são essas memórias em movimento que dão sentido ao processo museal.” (Britto, 2019, p. 201)

Em uma de suas narrativas para os visitantes, Valter Braga afirmou como os jesuítas trouxeram em suas embarcações a Nossa Senhora Imaculada da Conceição, e esclareceu o quanto o cristianismo interferiu nos rituais espirituais dos irmãos guarani e apontou a diferença na *Tupã Sy* que ele estava “recuperando para a Humanidade”, com a outra exposta no Museu das Missões. Para ele, a Nossa Senhora Imaculada Conceição “já estava modificada, pois estava calçada, se olhar pelos descendentes, a minha avó por exemplo, afirmava que a *Tupã Sy* não era calçada. Na imagem que estou fazendo ela está descalça, pois quero fazer da forma mais pura da natividade”. E conclui: “pode até ser que a chegada do cristianismo tenha tentado melhorar

o nosso povo, mas o que se percebe é que alterou muito a vivência dos primordiais.” (Braga, 2018)

O projeto de Etno-História e Etno-Museologia realizado com o acervo do Museu das Missões pelos pesquisadores Jean Baptista e Tony Boita demonstra que a Nossa Senhora da Conceição agregou entre os ameríndios de Concepción uma diversidade de nomes: “Mi Madre, Santísima, Mi Señora, Mi Reyna, etc.” (Baptista & Boita, 2020, p. 1029). A diversidade de nomes para a Maria Imaculada se deve a que:

“Uma vez que os povoados missionais contavam com diversas etnias, a Maria ocidental recebe nomes não apenas *Tupi-Guaranis*, mas também de outros povos *Jê* e *Pampeano*. [...] Mediante este exemplo breve, nasce a possibilidade de que a Maria ocidental tenha experimentado consideráveis variantes de conteúdo ao ser traduzida para deidades nativas entre os distintos povos que estiveram nas Missões.” (Baptista, Wichers & Boita, 2019, p. 7)

Os pesquisadores chamam a atenção para as variações de conteúdo a depender dos idiomas nativos, o que inviabiliza conceder unicamente uma representação para a Maria Missional. Também foi constatado na documentação histórica que a Santa Maria que os jesuítas apresentaram aos ameríndios correspondia “à hagiografia ocidental”. No entanto, sua primeira tradução foi como *Tupã Sy*, embora para os jesuítas significasse:

“uma verdadeira heresia: todas as classes de *Sy* ou *Chy* são as consortes do deus que lhe atribui o primeiro nome. Outra associação de Maria deu-se mediante *Ñande Sy*, Nossa Mãe, companheira de *Ñande Ru*, Nosso Pai, o casal progenitor dos Guarani nas etnografias do século XX (Chamorro, 1998, p. 103-106; Cadogan, 1992, p. 119-136). ‘Chamam-na de ‘Nossa Mãe’, garante o jesuíta Montoya, ‘não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas’ ([1639] 1997, p. 167).” (Baptista, Wichers & Boita, 2019, p. 7)

Nas diferentes nomenclaturas de Maria não foram identificadas as “entidades indígenas anteriores ao contato, nem mesmo aquelas trazidas pelos inacianos. O que se vê são entidades geradas no processo missional, representantes de uma moralidade e espiritualidade ali surgidas” (Baptista, Wichers & Boita, 2019, p. 9). É no sentido de aprofundar “a relação entre história, antropologia e museologia” da forma que se faz presente no acervo do Museu das Missões, que Jean Baptista e Tony Boita (2020, p. 1028) analisaram o modo “como campo de mediação entre tradições” se faz presente no interior do referido acervo.



Imagem 70 - Valter Braga e um amigo saúdam Tupã Sy. Fonte: Arquivo pessoal Valter Braga, 2020.

A mediação que Valter Braga utiliza ao evocar a “recuperação dessa divindade” herdeira da tradição cristã, a *Tupã Sy* (ver Imagem 70), como no caso da cruz missioneira, do tatarandê, do anjo São Miguel e do Tabuleiro, tem como finalidade amalgamar e incorporar elementos ligados à identidade missioneira e à espiritualidade das populações que conferem ao Manancial Missioneiro reconhecimento e legitimidade. O que se pode inferir é que o processo museológico do Manancial Missioneiro valoriza a ancestralidade indígena e reforça a importância da significação e ressignificação dessa ancestralidade.

Dessa forma, percebe-se que essa “casa-museu” revela a ancestralidade indígena, em suas narrativas, nas esculturas, nas ressignificações que podem ser evidenciadas como museologias indisciplinadas, como já apontado anteriormente por Mário Chagas e Inês Gouveia: “crescem de mãos dadas com a vida, elaboram permanentemente seus saberes e fazeres à luz das transformações sociais que vivenciam como protagonistas”, dessa maneira, “por isso mesmo é no fluxo, no refluxo e no contrafluxo que se nomeiam e renomeiam, se inventam e reinventam, permanentemente.” (Chagas & Gouveia, 2014, p. 16)

Naquele ano de 2018, Valter Braga havia contraído um novo empréstimo bancário para ampliação do Manancial Missioneiro, devido à necessidade de ampliar o espaço físico com

vistas a uma melhor acomodação do acervo. Por conta disso, naquela ocasião, ele residia na casa de um irmão. No entanto, os deslocamentos cotidianos aumentaram muito e ele temia pela sua saúde, pois seu meio de transporte é uma moto e, nas estações de chuvas, com minuanos e geadas, sentia a saúde vulnerável. Por essa razão, optou pela construção de mais um cômodo que proporcionasse espaço adequado para coabitar com o acervo em melhores condições.

Uma das motivações de minha ida a campo naquele ano de 2018 foi que, apesar de minhas leituras, da reflexão nas entrevistas e nas visitas guiadas, da análise do CD *Essência Missioneira*, eu sentia falta de dialogar com a comunidade. Inicialmente indaguei Valter Braga sobre os doadores do acervo, mas ele argumentou que a maioria morava fora do perímetro urbano, o que dificultaria enormemente o meu acesso, por conta da minha falta de transporte. Diante desse quadro, ele me indicou um casal que fez doações e que morava na mesma rua do Manancial Missioneiro.

Conversei com Erenir Rocha de Matos, de 66 anos de idade, nascida no município de Santo Ângelo e criada em São Miguel de Carazinho, onde estudou, casou e fez concurso para ser professora, em duas escolas diferentes. Ela também contou que, naquele tempo, uma professora ministrava todas as disciplinas, sendo que “A História” era ministrada como “Moral e Cívica”. Quanto à história missioneira, não se falava quase nada, embora fosse bastante curiosa e vivia tentando saber mais sobre o assunto. Isso só foi possível quando, em certa ocasião, ocorreu um treinamento sobre a história das Missões, o que lhe possibilitou levar seus alunos para o sítio arqueológico, que naquela ocasião estava tomado por espinilho, uma árvore que tinha muito espinho, na qual pousavam cigarras que passavam o dia inteiro gritando. Essa situação somente se modificou a partir de 1983, ano em que o sítio passou a ser protegido pelo Programa Patrimônio Cultural da Unesco e conseqüentemente teve manutenção e cuidados permanentes.

Com relação às doações feitas ao Manancial Missioneiro, ela só lembrava de uma balança de pesar alimentos que havia sido de seu sogro; seu marido complementou que, além da balança, doou uma prensa. Marcelino Alves de Matos se apresentou como aposentado da Secretaria de Agricultura Municipal e me disse que Valter fez concurso para o cargo de vigilante da Prefeitura de São Miguel. No entanto esse cargo foi extinto e pelo fato de ser concursado, foi realocado para a Secretaria Municipal de Turismo e lotado no Espetáculo Som e Luz, onde participa da equipe para a realização desse trabalho até os dias atuais. Sobre o “Museu do Valter” compreende que:



“a gente acha que o certo, certo mesmo, era a prefeitura deixá-lo com o salário de funcionário municipal, para cuidar do ‘museu dele’, porque aquilo é muito lindo e é importante para a cidade. Ele deveria dar um jeito e falar com alguém, deveria ser pago para cuidar daquilo lá. Será que o prefeito não vê a importância disso para a cidade de São Miguel? É muito lindo, mais do que o Museu das Missões. Também tem muita gente indo ali e muitos ônibus param por lá.” (Matos, 2018)

No mesmo sentido, Erenir Rocha destaca que: “seria merecido, pois [ela percebe] o amor no resgate da história feito pelo Valter [quando assiste] seu movimento em uma moto simples [também quando] vê ele tirar dinheiro do próprio bolso para dar conta das despesas do seu empreendimento.” (Rocha, 2018)

No dia seguinte fui à casa de Carlos Machado, filho de João Hugo Machado, o primeiro zelador do Sítio Arqueológico e do Museu das Missões. Sua casa fica do outro lado da rua confrontando com a entrada para as ruínas e o Museu das Missões. Então ele me contou que chegou em 1938 com dois anos de idade em São Miguel junto com a sua família. Naquela ocasião, seu pai se mudou para São Miguel, quando foi aberta a frente de trabalho para a estabilização do pórtico fronteiro e da torre da igreja, assim como para a construção<sup>111</sup> do Museu das Missões.

Segundo Carlos Machado, no momento da construção do Museu das Missões havia uma única escultura em São Miguel. No entanto, ficou a cargo de Hugo Machado “ir pescar” pelas capelas, nas casas grandes, onde cumpriam o papel da religiosidade de pessoas que chegaram bem depois da Guerra Guaranítica, nos mais distantes recantos do Rio Grande do Sul. Após esse relato, indaguei sua opinião sobre o Manancial Missioneiro e ele respondeu que Valter Braga teve uma boa ideia, pois onde ele sabia que tinha objeto de valor ia negociar e buscar. Relata também que muitas pessoas iam em busca de benzimentos, de modo que, “se o pessoal vem procurar é porque resolve”. Atualmente, “muita coisa que inventam de uma hora

---

<sup>119</sup> Lucas Mayerhofer, procurava mão de obra para conduzir a construção e Hugo Machado compareceu à abertura da frente de trabalho. Percebeu que o engenheiro tinha dificuldade de lidar com os operários, pois falava alemão e não entendia bem o português. Como a mãe de Hugo era alemã, ele dominava o idioma e, por essa razão, passou a intermediar alguns acordos com os trabalhadores, que culminou com sua contratação como mestre de obras e facilitou a amizade com o engenheiro-arquiteto. A mãe de Carlos era brasileira de origem alemã. Ademais, Hugo Machado teve como missão procurar e recolher imagens sacras que estavam em diferentes lugares na região das Missões. Durante suas muitas ausências, a família, mulher e filhos, cuidavam de toda a organização do Sítio Arqueológico e do Museu das Missões. Ele lembra que para apurar a torre, tiveram que desmontar as pedras, numerando para não ter erro na remontagem. Isso foi feito pelo seu pai e confirma que ainda hoje existe essa numeração nas ruínas. Relatou-me também sobre o material proveniente do colégio de São Luiz Gonzaga que foi utilizado na construção do Museu das Missões. Ao ficar pronto o Museu e a Casa do Zelador, o diretor do IPHAN, Rodrigues de Melo Franco definiu que, a partir de 1940, a família ocupasse a Casa do Zelador. Hugo Machado faleceu em 1983, mas seu filho Carlos, que já era auxiliar contratado desde 1961, ocupou o lugar do pai, ficando até o ano de 2000, momento em que se aposentou pelo IPHAN.



para outra é negócio, só para ganhar dinheiro”. Nesse sentido, é enfático quando afirma que “Valter conserva uma tradição, que é um ponto de memória mesmo”.

No dia seguinte, procurei Emílio Corrêa, pois sabia de sua participação no vídeo *Tava, a casa de pedra*, do Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, bem como em alguns trabalhos acadêmicos (Silveira, 2004; Marchi, 2018; Moraes, 2010; Catafesto & Morinico, 2009). Emílio Corrêa auxiliou no retorno dos *Mbyá-Guarani* à cidade de São Miguel, no final dos anos de 1990, e explicou as suas razões para esta atitude:

“Meu avô se casou com uma índia guarani e a bisavó da minha esposa também era *Guarani* e por isso o apoio aos *Guarani* da região. Meu avô dizia: estão passando os bugres lá, ele não sabia definir o que eram os bugres, né! Que ficavam acampados. E tem gente que dizia que eles haviam abandonado, mas eles ficaram passando na região aqui.” (Desterro, 2011)



Imagem 71 - Dayse Corrêa ministra curso de cerâmica a estudantes de Ijuí. Fonte: Vânia Gondim, 2018.

Emílio Corrêa revela que, em certa ocasião, participou de uma oficina que utilizava a confecção de cerâmica. A partir desse treinamento, ele e sua filha Dayse Corrêa, que é professora na Aldeia *Koenju* – Aldeia Alvorecer, ministraram pequenos cursos para estudantes (ver Imagem 71).

Comentei ainda com Emílio Corrêa que tinha vontade de conhecer o *Borraio – Minhas origens*, desde o ano anterior, pois Valter havia me falado da criação de um Museu do Colono com bastante entusiasmo. Ele me disse para definir o dia e a hora que ele me levaria lá, pois também sabia da existência, mas ainda não conhecia e que seria uma boa oportunidade. Marquei para a semana seguinte.

Em 12 de novembro de 2018, fomos recebidos por Jânio Guasso, o proprietário do *Borraio – Minhas origens* (Imagem 72), que fica localizado no Mato Grande, que, segundo ele, “é uma colônia de pequenas propriedades e todos são amigos e se visitam, é vida de colono mesmo, tudo muito simples, humilde, levamos uma vida tranquila, as pessoas que nos visitam, ficam surpresas com esse modo de vida com portas abertas e sem roubo”.



Imagem 72 - Borraio – Minhas Origens. Fonte: Vânia Gondim, 2018.

Jânio Guasso é descendente de italianos, sua família veio de Santiago-RS e ele nasceu naquele município. Inicialmente, juntou umas peças antigas da família em um galpão pequeno, onde fazia reunião com amigos e familiares. Depois as pessoas observaram que ele estava preservando e fizeram doações, e assim agregou peças da cultura gaúcha, algumas peças indígenas, um pilão, mais umas pedras e alguns artefatos centenários. Jânio Guasso discorreu assim sobre sua iniciativa:



“Já tenho um acervo com mais de 400 peças. Já fiz vários eventos, o primeiro foi a trilha da lua cheia, depois foram feitos vários outros eventos, fizemos o II Encontro da Moda Velha, fizemos uma homenagem às parteiras, a semana missioneira e a Semana dos Museus. Da mesma forma, recebemos tanto grupos grandes, como pequenos, famílias, tanto de dentro do Estado como de outros locais. Temos o maior prazer em receber e contar a nossa história.” (Guasso, 2018)



Imagem 73 - Jânio Guasso alimenta o fogo em Borraio – Minhas Origens. Fonte: Arquivo pessoal de Vânia Gondim, 2018.

Informou que recebeu estímulo para transformar o espaço em um museu para cultivar a memória e citou Diego Vivian e Valter Braga como motivadores para a realização desse museu, com perspectiva para abrir ao turismo:

“Comecei em 2014 com aquele galpão menor, daí inauguramos em 2017 e como veio muita gente, resolvi construir um galpão maior, porque estava muito amontoado as peças, pois aí eu já tinha várias peças, e inauguramos em dezembro de 2017. Aqui era uma sala de ordenha, aí eu fiz uma nova de alvenaria e fiz esse galpão aqui. O Daniel Mascarin fez a planta pra mim, e ele fez a parte do borraio, porque eu tinha vontade de ter um borraio<sup>112</sup> com o fogo no chão (Imagem 73). Daí ele fez o desenho

<sup>112</sup> Borraio é o fogo de chão que fica aceso; mesmo quando se apaga, continua sendo borraio. Guasso disse que aquele está aceso desde que o inauguraram. É uma tradição.

de pau a pique, barreado coberto de tabuinhas e inauguramos no dia 4 de dezembro de 2017, na semana missioneira, e desde então o fogo está aceso.” (Guasso, 2018)

Em julho de 2017, conheci o Dindinho Missioneiro, composto por um caminhão pequeno e uma jardineira com capacidade para transportar em torno de 18 pessoas, que de quinta a domingo transitava pelas ruas de São Miguel, levando os visitantes a um roteiro por alguns espaços da cidade. No entanto, em 2018, não o localizei, o que me levou a indagar o paradeiro daquela iniciativa turística.



Imagem 74 - Dindinho Missioneiro em frente ao sítio arqueológico. Fonte: Arquivo pessoal de Robson Carvalho, 2017.

O Dindinho Missioneiro era comandado por um jovem de nome Robson Benatti de Carvalho, de codinome Binho; embora trabalhasse como professor de Educação Física e tivesse uma academia ativa em pleno centro da cidade, resolveu lidar também com o turismo. O ponto de partida do passeio era a Secretaria Municipal de Turismo, após a saída de turistas do Sítio Arqueológico e do Museu das Missões. O percurso era: o outro lado das ruínas da catedral vista da rua, onde fazia uma parada para uma pequena explanação e para fazer uma foto do grupo (Imagem 74). Depois seguia para o Centro de Tradições Nativistas Sinos de São Miguel, o centro comercial e o apoio logístico, como comércio, farmácias, igrejas, cafés, restaurantes e um intervalo disponibilizado para que os visitantes fizessem um lanche e comprassem lembranças da experiência.

Robson Carvalho levou o grupo para a Fonte Missioneira, mostrou a Casa de Passagem, onde os *Mbyá-Guarani* no decorrer da semana pousam quando vêm da Aldeia

*Koenju* para a venda de seus artefatos artísticos em madeira e palha, no Museu das Missões. Apresentou também a área de lazer dos funcionários públicos, o bairro carente da cidade<sup>113</sup>, uma casa onde é realizado o ritual de benzimento, através de ervas e orações e explicou que caso alguém desejasse fazer uso desse serviço, podia ir à casa do benzedor ou solicitar sua ida ao hotel em que se encontrava instalado. Aqui vale ressaltar que essa atividade chama a atenção de dezenas de visitantes homens e mulheres que chegam à cidade para utilizar esse ritual, pois de acordo com pesquisas realizadas, há cerca de 40 benzedores na pequena São Miguel. Por essa razão, Juliani Borchardt da Silva (2014, p. 12) afirma, em sua dissertação de mestrado, que a prefeitura do município desenvolve um evento denominado “Encontro de Benzedores” (desde o ano de 2006), bem como várias estratégias de promoção turística focadas nessa prática, conforme um estandarte existente em uma das paredes da *opy* do Manancial Missioneiro (Imagem 77). Por fim, o Dindinho Missioneiro chegou ao “Museu do Valter” que, naquele momento, recepcionava turistas que queriam conhecer o espaço, a memória, a história e a identidade missioneira.

Em entrevista, Robson Carvalho (2018) me falou que “logo mais, vamos incluir uma parada em outro ponto que está em reforma, que é o antimonumento ao bandeirante”<sup>114</sup> (Imagem 75), que fica em frente ao cemitério da cidade. E ainda fará uma parada no

---

<sup>113</sup> Matéria do *Repórter Brasil 20 anos*, de 01/12/2000, com o título: *À sombra do passado*, chama a atenção para aqueles que vivem à margem da história missioneira. “Atrás do sítio arqueológico de São Miguel Arcaño, fica um lugar chamado ironicamente de Vila da Alegria. Casas pobres, muitas feitas com dificuldades, gente humilde. Lá vivem muitos descendentes dos guaranis da época das missões que, com o tempo, se misturaram ao branco. Hoje, vivem em uma triste situação de não serem nem brancos, para possuírem as facilidades do colonizador (que se mantêm até hoje), nem índios, e obterem alguns direitos do Estado, como o não pagamento de vários impostos e taxas. São chamados de guaranis invisíveis. Estão em uma espécie de limbo, renegados ao esquecimento, cobertos pelas largas sombras das ruínas da igreja. ‘Os guaranis foram usados e depois expulsos. Conseguiram manter sua identidade cultural, mas ainda não possuem estrutura organizada para defender seus direitos’, desabafa Luís Cláudio Silva. O branco incorporou tudo, até o grito do cacique Sepé Tiaraju: ‘Esta terra tem dono!’ E não só tem dono como a exploração do passado dos Sete Povos e da imagem guarani tem servido muito bem aos brancos. Uma verdadeira festa, na qual quem a organizou foi expulso e é obrigado a assistir de fora. Celebram-se missas pela memória do passado e esquece-se das necessidades do presente” (Sakamoto, 2020). Ao comentar isso com Valter Braga em 2022, ele mencionou que, entre o município de São Miguel das Missões e o de São Luiz Gonzaga, vivem os Picutas, uma comunidade que ele considera mais nativa, vivendo nos “confins”, apartados da cidade.

<sup>114</sup> Antimonumento ao Bandeirante é um monumento do rosto do Borba Gato, que é o expoente do bandeirantismo no Brasil, enterrado em frente ao Cemitério de São Miguel das Missões. “Foi feito em 2007, por João Loureiro. Os bandeirantes eliminaram mais de 300.000 indígenas em ataques, e outros 300.000 levaram para serem escravizados em São Paulo” (Oliveira, 2021). O *Jornal do Comércio* de Porto Alegre traz uma matéria que, entre outras coisas, fala desse antimonumento: “A obra *JAZ* é do artista paulista João Loureiro, selecionado em um edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Sua ideia foi interrogar os modos como são veiculados os discursos sobre a história, em relações mitificadas entre heróis e bandidos. O artista nota, por exemplo, que Sepé Tiaraju está presente em todo o comércio da região como símbolo, mas os indígenas são apartados da convivência social. Foi esse cenário que inspirou o antimonumento. ‘O que eles fizeram por aqui deveria ser classificado como crime contra a humanidade, são grandes processos genocidas’, avalia o autor do antimonumento.” (*Jornal do Comércio*, 11/06/2022)

Observatório Astronômico que se encontra em construção, empreendimento de Carlos Augusto, sócio da Pousada das Missões. No entanto, eu só tive notícias do Dindinho Missioneiro em minhas últimas entrevistas, que detalharei em seguida.



Imagem 75 - Antimonumento ao bandeirante. Fonte: <https://www.saomiguel.rs.gov.br/site/conteudos/2073-monumento-ao-bandeirante#:~:text=MONUMENTO%20ANTI%2DBANDEIRANTE%3A&text=N%C3%A3o%20%C3%A9%20do%20costume%20dos,lendas%20e%20comportamento%20dos%20miguelinos.>

José Roberto Oliveira (2018), sócio da Pousada das Missões, que trabalhou no Ministério do Turismo (2003-2004) e foi vice-prefeito de São Miguel no período de 2005 a 2008, em entrevista me relatou que fez a campanha política de 2004, em vários distritos de São Miguel e que muitas vezes Valter Braga estava junto em suas andanças na busca de votos, que na ocasião era também candidato a vereador, ambos na mesma chapa partidária, situação que eu desconhecia. Quando fui a São Miguel em 2022, ao querer saber de Valter sobre este assunto, ele optou em não fazer nenhum comentário, justificando que não tinha sido uma experiência feliz. Na análise de Juliani Borchardt da Silva (2014 p. 65), a condição de ser parte “do pressuposto de que uma imagem que desejamos dar a nós mesmos a partir de elementos do passado é sempre pré-constituída pelo que somos no momento da evocação”; sendo assim:



“é o indivíduo quem decide que imagem e identidade quer transmitir às outras pessoas, sendo uma decisão que ocorre através de uma escolha na atualidade, a qual varia conforme os interesses (individuais e coletivos) do sujeito, que escolhe lembrar-se de algo em detrimento e esquecimento de outras memórias – não convenientes naquele momento ou identidade escolhida por aquela pessoa ou grupo.” (Silva, 2014, p. 64-65)

Ainda sobre aquela campanha política, em alguns momentos José Roberto foi testemunha da recolha de objetos doados para o “Museu do Valter”, com a justificativa de seu merecimento para essa função, diziam isso, por conta de intrigas existentes com o IPHAN, já comentadas em itens anteriores, como foi o caso da remoção do cemitério, escola, o clube da cidade e várias casas que estavam dentro ou na fronteira do perímetro do Sítio Arqueológico.

A historiadora Juliani Borchardt da Silva desenvolveu pesquisa em sua dissertação de mestrado sobre os *Benzimentos, um estudo sobre a prática em São Miguel das Missões/RS* (2014), e aprofundou sua pesquisa no doutorado, refletindo sobre os benzedores e a construção de suas identidades a partir de memórias e tradições (2021). Em entrevista realizada com Valter Braga em 2013, ele relatou que fez seu primeiro benzimento com um animal após um afogamento. Depois disso, o animal expulsou uma laranja e, a partir daquele momento, a comunidade passou a procurá-lo como benzedor. Assim, como os casos de animais se deram pela falta de assistência veterinária, da mesma forma os humanos procuram os benzimentos pela falta de assistência médica no município. Daí deduzi que a Imagem 76 pode se referir a uma dessas práticas de cura animal.

Em entrevista à historiadora Juliani Silva, em 2013, Valter Braga enfatizou que inicialmente fez forçado pelo pai, porém, em seguida, pelo estímulo tanto do pai quanto do tio que já fazia uso do ritual e lhe repassou os conhecimentos para serem seguidos, isto se dava pela:

“necessidade de solucionar os problemas de saúde, em uma época, onde os recursos médicos eram praticamente inexistentes, potencializa o surgimento e o trabalho de profissionais populares que se colocam a serviço da comunidade na tentativa de cura, sendo compartilhadas entre as pessoas daquela localidade, através de boatos e fama de curas feitas aliadas a fé e religiosidade destas pessoas.” (Silva, 2014, p. 112-114)





Imagem 76 - Homem procura a cura de seu animal. Fonte: CD Essência Missioneira, 2000-2015.

Sobre as purificações realizadas na *opy* do Manancial Missioneiro, José Roberto me disse que, no período em que foi vice-prefeito de São Miguel, acumulou o cargo de Secretário Municipal de Turismo (2004-2008) e coordenou o 1º Encontro Nacional dos Benzedores, em 2006, com benzedoras e benzedores, rezadoras e rezadores e mateiras e mateiros, no qual Valter Braga teve oportunidade de dividir momentos do ritual da purificação com o cacique guarani Mariano Aguirre.

Nessa ocasião, ocorreu palestra sobre a experiência mística de São Miguel das Missões, sobre o uso das plantas medicinais, com a mostra de sementes crioulas, chás caseiros, benzimentos e atividades variadas, como foi o caso da apresentação do projeto de resgate de plantas medicinais. Também foi aberto espaço para benzimentos, bem como momentos para os relatos dos benzedores sobre suas experiências de vida (*Novas Façanhas*, 2008), conforme chamada no cartaz da Imagem 80, dependurado em uma das paredes da *opy* do Manancial Missioneiro. No entanto, “os dados indicam que a prática é realizada quase que exclusivamente para a população miguelina, apesar de todo o esforço para a promoção turística e difusão a nível nacional” (Silva, 2014, p. 150), diferentemente do que foi possível observar o movimento no Manancial Missioneiro.



Imagem 77 - Estandarte na opy do Manancial Missioneiro. Fonte: Vânia Gondim, 2014.

Quando eu quis saber notícias do Dindinho Missioneiro e o porquê de não existir uma linha de ônibus que faça o trecho Porto Alegre – São Miguel – Porto Alegre, José Roberto me falou que as duas situações aconteciam por “falta de consciência, de conhecimento, de educação para o turismo, de quem detém a marca chamada São Miguel – Patrimônio Cultural da Humanidade”, e sua narrativa centra-se no problema fundante no processo turístico, uma vez que:

“o turismo exige volumetria; o mesmo caso do Dindinho é o mesmo caso do ônibus que deveria vir direto de Porto Alegre, havendo volume para isso, se tem; não havendo, não se tem. [...] ou seja, é preciso que se veja o Turismo como um negócio como qualquer, como uma fábrica de sabão; se você produz sabão e não sabe onde vai vender o sabão, muito provavelmente você vai ter um problema seríssimo na tua indústria. No Turismo é a mesma coisa, se não tiver vendedores, se não tiver um projeto de promoção e de divulgação bom, você começa a ter problemas em todas essas infraestruturas.” (Oliveira, 2018)

José Roberto relatou não existir problemas no trecho Porto Alegre a Gramado, e a

razão está em uma volumetria suficiente para manter uma rede de ônibus com horários definidos, uma movimentação tanto interna quanto externa de turistas. E, portanto, é preciso estar atento para essa compreensão, uma vez que o município de São Miguel é pequeno, com cerca de sete mil habitantes em seu conjunto. Dessa forma, somente o endógeno não é suficiente para alimentar uma estrutura de ônibus ou outras estruturas. Assim, é fundamental um processo de promoção e divulgação nacional e internacional, ou mesmo estadual que considera ainda mais barato.

Outro fator considerado por ele é que a responsabilidade da divulgação da marca: “São Miguel das Missões – Patrimônio Cultural da Humanidade”, na verdade deveria ser feita pelo setor público, ou seja, coordenar a ação para colocar a marca no mercado do turismo, e ressalta que cada negócio precisa estar constantemente vendendo o seu produto. Outro ponto que comentei diz respeito ao jargão que escutei em conversas informais durante aqueles dias: “a coisa não é mais bem contemplada, porque o prefeito é da lavoura e não do turismo”, e José Roberto relatou:

“Exatamente. A hegemonia social e econômica, o pico do triângulo, é basicamente agropecuária. Os líderes, os donos das terras, desde 1828, são da elite agropecuária. Por exemplo, aquilo que eu falei antes, entre a decisão de promover as Missões ou de fazer uma estrada para o principal dono de terra daqui quem levará? O dono de terra, exatamente. E mesmo que as estradas dele estejam boas, quando alguém diz: ‘vamos operacionalizar o processo de promoção, de **construir um grande museu** que precisamos para demonstrar ao mundo a grandiosidade do que é a principal experiência do cristianismo na América’, eles não gostam disso, porque por ignorância, pensam que isso é um desdém à sua liderança agropecuária, entende? Então, quer dizer, há um constructo social centenário, ou mult centenário, uma visão luso-brasileira que, também, não quer muito dizer sobre uma experiência, a principal experiência espanhola<sup>115</sup> em território brasileiro.” (Oliveira, 2018; grifos meus)

Na sequência, entrevistei Michael Fabiano de Moraes, que desde 2017 ocupa o cargo de Secretário de Turismo do Município de São Miguel, cuja mãe é descendente de indígenas e cujo pai descende de italianos. Iniciei a nossa entrevista falando sobre o PAC – Programa de Aceleração do Crescimento para as Cidades Históricas, pois eu havia assistido na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul uma palestra com a ex-superintendente do IPHAN/RS, Ana Lúcia Meira, e, em outra ocasião, com representantes da

---

<sup>115</sup> José Roberto Oliveira (2018) destacou o conflito histórico regional, que só aceitava a historiografia a partir da versão luso-brasileira, invisibilizando os povos originários que habitavam na região antes da colonização espanhola. De certa maneira, como forma de dominação e expropriação das terras onde exercem o agronegócio.

Prefeitura de São Miguel, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, sobre um projeto que havia sido aprovado para São Miguel. Então Fabiano relatou:

“É um projeto para as cidades históricas. Então, desde 2013, foi aprovado para o Município de São Miguel em torno de 27 milhões, que era para infraestrutura turística. Dentro desse projeto nós tínhamos, por exemplo, o prédio da Secretaria de Turismo e Cultura, o prédio do IPHAN, melhorias de infraestrutura em torno do Sítio Arqueológico. **A gente necessita muito de um Centro de Cultura, um novo museu.** A administração atual vem buscando a nível federal, juntamente com o IPHAN, o Ministério da Cultura e alguns políticos da região, e no ano passado conseguimos a liberação de recursos no valor de 5 milhões. O IPHAN abriu edital que é para a primeira etapa. O início das obras do PAC ‘Cidades Históricas’.” (Moraes, 2018; grifos meus).

Diante o exposto, Fabiano Moraes afirmou que a “primeira etapa do PAC” abrangerá a revitalização de alguns trechos da pavimentação urbana, duas praças: uma na frente e outra atrás do Sítio Arqueológico, uma antiga igreja e ainda melhorias no estacionamento, que hoje ainda é chão batido, com lama no inverno e poeira no verão, ou seja, investimento e valorização no entorno do Sítio.

Um grande problema apontado foi a estrutura viária que dá acesso às demais cidades pertencentes aos Sete Povos, que estão sempre em condições bastante precárias, de tal maneira que as empresas de ônibus não querem colocar em risco sua frota. Além da precariedade da malha viária, ainda conversamos sobre a incômoda viagem para sair da capital Porto Alegre com destino a São Miguel das Missões.

Em que pese existir um descontentamento com a postura política, tanto em relação ao Estado do Rio Grande do Sul, quanto em relação ao Governo Federal, naquele momento, no entanto, estavam sendo implementadas ações do setor privado: a criação de um parque astronômico; um parque aquático com águas termais e um minimundo com a temática missioneira. Ao que se sabe, será um investimento de uns quinze milhões, para o qual o Município já havia cedido uma área com infraestrutura no terreno próximo ao Hotel Tenondé. Assim Fabiano Moraes concluiu seu depoimento, enfatizando que “será mais um atrativo que vai despertar o interesse de pessoas que venham de longe, não só conhecer o Patrimônio Cultural da Humanidade, mas também para usufruir de outros atrativos”.

Ao final dessa temporada de 2018, ainda anterior à pandemia e um futuro por vir, Valter Braga me repassou uma série de documentos que anexo a este trabalho para uma melhor análise dos fatos relatados:

“Te repasso também o documento da descompatibilização do Ponto de Memória Missioneiro que passamos a identificar por Manancial Missioneiro por tratar do entendimento que a melhor forma de se preservar no contexto do bojo da história e no coração dos descendentes. Tem um limite fora das instituições porque nós sabemos principalmente, que tanto no nível do Estado, do Município e do Federal chega administradores, sai e entram outros, e cada um tem uma forma de ser, forma de pensar e de administrar. E pensamos que para o futuro esse projeto vai perpetuar, pensamos que **a liberdade do povo é a voz mais forte, mais forte e que tenha que predominar.**” (Braga, 2018; grifos meus)

De 2018 até 2021, houve uma interrupção em minhas idas a São Miguel. Em primeiro lugar, porque eu precisava sistematizar as entrevistas e reflexões para cumprir com o andamento da tese e, a partir de março de 2020, em virtude do isolamento social decorrente da Pandemia da Covid-19. No entanto, encontrei, nas páginas virtuais de Valter Braga, um vídeo que correspondia à 13ª Primavera dos Museus, evento sob a coordenação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), que foi realizado no Manancial Missioneiro e Museu das Missões, entre os dias 23 a 29 de setembro de 2019.

A abertura desse evento foi realizada pelo representante do IBRAM – Missões, o então Diretor do Museu, Diego Vivian, em sua fala enfatizou o tema “Dentro dos Museus e os Museus por Dentro”. Lembrou aos presentes a importância do tema para a reflexão principalmente sobre o dever de cada um preservar seu patrimônio, sua cultura, sua história e as memórias. O tema trouxe especialmente a reflexão sobre o que ocorreu em 2018, no Rio de Janeiro, com o incêndio no Museu Nacional.

Dessa forma, enfatizou aos presentes a corresponsabilidade diante do patrimônio, de cada pessoa e instituição, como: o Manancial Missioneiro, a equipe da Prefeitura, os moradores, as diversas entidades parceiras como era o caso naquele momento, o Centro de Tradições Nativistas de São Miguel (CTN), que integravam as celebrações da 13ª Primavera dos Museus que ocorria sempre após os eventos da Semana Farroupilha (ver Imagem 78).

Vale ressaltar que esse evento ocorreu no governo de Jair Bolsonaro e agora faço uma pequena digressão para compreensão do quadro político do país naquele período. Após o golpe contra a presidenta eleita Dilma Rousseff, houve ameaça de extinção do Ministério da Cultura e ocorreram manifestações e ocupações em prédios do Ministério em 21 capitais, de tal forma que o governo golpista de Michel Temer recuou da decisão. Porém, o próximo presidente, de extrema direita autoritária, Jair Messias Bolsonaro extinguiu o Ministério da Cultura, transformando-o primeiro em uma Secretaria Especial de Cultura (Secult), subordinada ao



Ministério da Cidadania e posteriormente subordinado ao Ministério do Turismo<sup>116</sup>, e por último, aconteceu o sumiço dos dados<sup>117</sup> nos *sites* oficiais das ações de governos anteriores, o que impossibilitou explorar de modo mais detalhado o modo como essas mudanças impactaram a região das Missões.



Imagem 78 - Diego Vivian abre a 13ª Primavera dos Museus. Fonte: Liberdade – O Jornal, em 23 setembro 2019.

---

<sup>116</sup> Com o desmantelamento realizado no Ministério da Cultura desse período, o que pode ser observado foi que, “o conjunto de competências e órgãos articulados e dinamizados pelo MinC em parte foram distribuídas para outros Ministérios e outra parte extintos ou descontinuados, conforme interesses do Executivo” (Souza & Brandão, 2021, s/p). Em 2021, a Secretaria Especial da Cultura foi transferida para o Ministério do Turismo, sendo uma de suas funções assessorar “o ministro do Turismo na formulação de políticas, programas, projetos e ações que promovam o Turismo por meio da cultura” (Souza & Brandão, 2021, s/p). Nesse sentido, tem sido um período de grandes conflitos e episódios de sucessivas desarticulações e destruições do que foi construído, desde 2003, durante o governo do Partido dos Trabalhadores, no governo de Gilberto Gil e Juca Ferreira. Vale salientar que a Secretaria Especial de Cultura gerenciou fundações e autarquias históricas, como a Agência Nacional de Cinema (Ancine), o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), a Fundação Biblioteca Nacional (FBN), a Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB), a Fundação Nacional das Artes (Funarte) e a Fundação Cultural Palmares (FCP). Tiveram como gestores, atores globais, acusações de censura, citações nazistas e alusão à ditadura militar, a secretaria segue cada vez menos propositiva e esvaziada (Souza & Brandão, 2021, s/p). Nesse sentido, não dá para desconsiderar, em minha análise, uma leitura nas entrelinhas do quadro político nesse momento histórico conturbado brasileiro.

<sup>117</sup> Diante de impossibilidade de acessar as informações da Primavera dos Museus, na página virtual do IBRAM, ainda assim, através de algumas imagens e cartazes, foi possível identificar os objetivos e as temáticas desenvolvidas nestes eventos. Assim os objetivos: a) promover, divulgar e valorizar os museus brasileiros; b) aumentar o público visitante das instituições; e c) intensificar a relação dos museus com a sociedade. Temas: 1ª PM (2007) – Meio Ambiente, Memória e Vida; 2ª PM (2008) – Museus e o Diálogo Intercultural; 3ª PM (2009) – Museus e Direitos Humanos; 4ª PM (2010) – Museus e Redes Sociais, 5ª PM (2011) – Mulheres, Museus e Memórias; 6ª PM (2012) – A Função Social dos Museus; 7ª PM (2013) – Museus, memória e cultura afro-brasileira; 8ª PM (2014) – Museus Criativos, 9ª PM (2015) – Museus e Memórias Indígenas; 10ª PM (2016) – Museus, Memórias e economia da Cultura; 11ª PM (2017) – Museus e Suas Memórias; 12ª PM (2018) – Celebrando a Educação em Museus; 13ª PM (2019) – Museus por dentro, por dentro dos Museus; 14ª PM (2020) - Museus – Mundo Digital em transformação e, a 15ª PM (2021) – Museu Perdas e Recomeços.

Nas comemorações da Semana Farroupilha de 2021, ainda em período de pandemia do Covid-19, um grupo de cavalarianos reverenciou o Manancial Missioneiro, adentrando o pátio em direção ao acendimento do *Tatarandê* (Imagem 79), antes de seguir a marcha para outras regiões.

Em relação à criação da identidade e do movimento gaúcho no Rio Grande do Sul, importa destacar que, enquanto acontecia a Guerra do Paraguai, em 1868, um grupo de intelectuais e escritores criou, na cidade de Porto Alegre, o Partenon Literário, composto por intelectuais letrados que tentavam “reunir os modelos culturais vigentes na Europa com a visão positivista da oligarquia rio-grandense, através da exaltação da temática regional gaúcha” (Oliven, 1992, p. 71). Esses intelectuais exaltavam temas regionais e passaram a organizar o quadro de comemorações patrióticas, desfiles de cavalarianos, palestras e outros, procurando trazer os novos costumes sem excluir as tradições, usos e costumes existentes.



Imagem 79 - Cavalarianos no Manancial Missioneiro. Fonte: Print de vídeo nas redes sociais de Valter Braga – Set/2021.

Nesta direção, ainda antes da Proclamação da República (1889), Júlio de Castilhos instituiu o dia 20 de setembro como o Dia do Gaúcho para celebrar a Revolução Farroupilha (1835-1845), com o intuito de colocar em evidência o passado como fonte para o presente, que inspirasse e projetasse o futuro. Assim foi que o “tradicionalismo” se expandiu na estrutura do Estado. Com isso, em 1954, foi criado o Instituto de Tradições e Folclore, posteriormente transformado em Fundação. Em 1963, foi oficializada a lei estadual que instituiu a Semana Farroupilha de 14 a 20 de setembro; em 1966, outra lei oficializou o Hino Farroupilha como o



Hino do Rio Grande do Sul. Em 1989, foi oficializada a roupa típica tradicionalista gaúcha, as “pilchas”, como vestimenta de honra do Estado, ficando suas regras e normas a cargo do Movimento Tradicionalista Gaúcho.

Dessa forma, o “tradicionalismo” também foi utilizado pela sociedade civil e foram criados a Estância da Poesia Crioula, a missa crioula, o casamento crioulo, festivais de músicas nativistas, concursos para a escolha da primeira prenda, entre outros (Oliven, 1992). O movimento tradicionalista do Rio Grande do Sul está sempre vigilante e organizado em volta dos bens simbólicos do Estado, procurando manter o controle e a orientação, com intenção de resguardar a identidade cultural gaúcha, ou seja, manter o Rio Grande do Sul distinto do Brasil. No entanto, chama a atenção que existem diferentes maneiras de ser gaúcho que não necessariamente passam pelos Centro de Tradições Gaúchas (CTG). (Gondim, 2020)

No entanto, para o historiador Tau Golin, o “tradicionalismo” no Rio Grande do Sul não passa de uma invenção da modernidade conservadora, ou seja:

“A sociedade rio-grandense (e sua representação cultural) é conservadora e não tradicional. Os elementos da “tradição” reforçam e reificam ontologicamente seu conservadorismo. Ou seja, o movimento cultural tradicionalista e seus sucedâneos não se caracterizam como uma extensão de uma sociedade tradicional, mas da invenção totalizante de um *civismo retrógrado* no interior da sociedade moderna de classes.” (Golin, n. d., p. 2)

Na cidade de São Miguel das Missões, pela passagem da Semana Farroupilha ocorrem, além das celebrações realizadas no Centro de Tradições Nativistas Sinos de São Miguel (CTN), homenagens no Manancial Missioneiro, no Borraio Minhas Origens, entre outros. Da mesma forma, estes são parceiros em eventos do Manancial Missioneiro. Nesse sentido, eis aqui os elementos que constituem esse processo antropofágico que alimenta o “Museu do Valter” e que faz circular por entre o tempo presente, o passado com vistas ao futuro que se vislumbra, quais sejam: a religiosidade indígena e não indígena, a tradição missioneira, a identidade gaúcha que, por meio da história e da Museologia Social, se amalgamam em um *corpus* único, o atual Manancial Missioneiro. Mas, é preciso considerar que esse *corpus* também traz consigo a ideia de resistência cultural por constituir um espaço representativo da pluralidade mística, que compôs a formação regional, “trazendo à luz e expondo aos olhos da humanidade” (Braga, 2018), um centro de memória que dista poucos metros de outro espaço museológico reconhecido como Patrimônio da Humanidade.

Esse movimento de resistência que porta em si a ideia de circularidade cultural (Ginzburg, 2006) e o modo como elementos oriundos de diversas tradições são subsumidos e ressignificados por seu idealizador e que, no caso do Manancial Missioneiro, encontra ressonâncias e dissonâncias na Museologia Social, na história, na memória e naquilo que – de uma forma ou de outra – deliberou-se esquecer e/ou não privilegiar no processo de construção de uma identidade gaúcha, de uma identidade missioneira, de um identidade miguelina etc.

Conforme demonstrei ao longo deste item, tal identidade, para além de um simples movimento de resistência, tem como objetivo a valorização da ancestralidade indígena, a qual pode ser vivenciada em sua dimensão experiencial por meio de várias ações, a exemplo das práticas de purificação realizadas por Valter Braga, na *opy* construída no interior de sua casa-museu, que é, ao mesmo tempo, habitação, espaço sagrado e processo museológico.

### 4.3 Experiências museais em tempos pandêmicos

Inicialmente, importa destacar que grande parte da pesquisa e escrita deste estudo foi realizada em meio à crise sanitária mundial de Covid-19, a pandemia que assolou tanto o continente latino-americano, quanto o mundo. Essa pandemia que, para Leonardo Boff (2020), deixa um evidente sinal de advertência, qual seja, o de repensar o modo de vida e o modo como o ser humano se relaciona com a natureza e o planeta. Nesse sentido, aponta Ailton Krenak em seu livro *O amanhã não está à venda*:

“Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise.” (Krenak, 2020, p. 4)

E, também, que:

“É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. Somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.” (Krenak, 2020, p. 5)

Essas questões se relacionam tanto direta quanto indiretamente com o chamado “bem viver” (Acosta, 2016), e que cada vez mais se faz presente na maioria dos estudos que se ocupam de populações indígenas, como é caso, por exemplo, do estudo aqui em tela. Onde a questão do bem viver atravessa o estudo a partir da constatação de que seu modo de vida e seus objetos encontram-se ameaçados em função da escassez de matéria-prima para sua produção e de áreas de mata para caça e pesca, de modo que, se, por um lado, faltam insumos, por outro, também, falta a “mata” para garantir a manutenção de seu modo de vida, ou seja, o seu bem viver, como já apontado nos vídeos analisados.

Contudo, uma constatação que se fez presente nos vídeos com os quais me ocupo aqui, mas que continuou a me incomodar no decorrer de todo o estudo, apesar de diferentes narrativas da comunidade, dos não indígenas que diziam sempre: “Não se preocupe, que fome eles não passam”. Qual seja: se fome eles não passam... então, como fica seu modo de vida, sua tradição e o modo como se relacionam com a natureza quando, cada vez mais, eles são colocados em espaços que já não servem às elites agrárias e aos interesses do agronegócio?

Nesse sentido, foi necessário retornar a campo para concluir a leitura sociomuseológica das duas ações museais na cidade de São Miguel. Embora neste período de pandemia da Covid-19 eu tenha acompanhado pelo noticiário da televisão e pelas redes sociais o que acontecia por lá, estar lá, como dizem na antropologia, é sempre melhor do que ler e falar sobre, de modo que retomar essas questões três anos depois com aqueles que lá se encontram a conviver com o Museu das Missões fechado e com o Manancial Missioneiro, apesar de aberto, parcialmente comprometido no atendimento aos visitantes, descortina uma realidade que a grande mídia e as redes sociais não deixam transparecer. Daí a importância de terminar este estudo com esse retorno ao campo e a realidade que, anos atrás encontrei por lá, longe dos holofotes da política e da mídia, como quando me ocupei do desligamento do Manancial Missioneiro logo após o *impeachment* da então Presidenta Dilma Rousseff.

O momento atual de crise sanitária ainda apenas parcialmente sob controle devido ao surgimento de tempos em tempos de novas variantes do Covid-19 e o início da estação chuvosa e fria no Rio Grande do Sul representam, de certa forma, mais um empecilho para o retorno a campo. A região de São Miguel é basicamente rasgada por estradas de chão com poucas vias asfaltadas e a cidade tem poucas vias calçadas. Deslocar-se por lá em abril é um grande desafio. O que, no meu caso, envolve ainda, uma outra estratégia para se chegar ao destino, qual seja, contratar um carro de aluguel para me “recolher nos arrabaldes da estrada”. Isto porque o ônibus

que sai de Porto Alegre e segue pela estrada BR-285 deixa o passageiro no entroncamento com a ERS-536, a uma distância de 16 km de São Miguel das Missões.

Aliás, com a pandemia, essa questão de viagem terrestre intermunicipal se agravou ainda mais, dado que nenhuma linha de ônibus vai até São Miguel, assim como nenhuma mais sai de lá para nenhum município de modo que São Miguel encontrava-se, naquela ocasião, aldeada, apesar de, em tempos normais, haver linhas regulares de ônibus e voos para municípios vizinhos a São Miguel. Em conversas informais, a justificativa é que a população, de um modo geral, tem carro próprio, inviabilizando a circulação de um ônibus intermunicipal.

A situação dos estudantes que frequentam escolas em municípios vizinhos, que anteriormente eram usuários de linhas regulares, desde o início da pandemia se resolveu através da Associação dos Estudantes Universitários de São Miguel das Missões, que freta o transporte com os agentes dos serviços de turismo para realizarem o traslado necessário para a conclusão de seus estudos em municípios vizinhos: em Entre-íjuis, a 48 km ou em Santo Ângelo, a 58 km do centro de São Miguel das Missões. Essa constatação aponta um entrave a ser superado na região no contexto pós-pandêmico, qual seja, de se repensar o transporte terrestre em função dessas demandas da população, assim como as necessidades dos serviços de turismo, que é uma das principais fontes de renda do município de São Miguel das Missões.

Ao chegar à cidade, foram recorrentes os relatos sobre o medo, a ansiedade e a expectativa em relação ao futuro. Essas preocupações têm assombrado a todos desde o início da pandemia, em função da ausência e/ou falta de expectativas e perspectivas em relação ao futuro, uma vez que pouco ou nada mudou em termos de políticas e ações estatais que se ocupem com fomentar o turismo na região e/ou garantir renda para aqueles que operam nesse segmento em São Miguel das Missões.

Ao passar pela Secretaria Municipal de Turismo, constatei com a servidora pública Márcia Reck, que acompanha diariamente a evolução da Covid-19, ser constante a curiosidade do turista sobre este assunto – e essa parece ser uma das poucas ações existentes – pois, praticamente nada mais tem sido feito além de acompanhar dados fornecidos por outros órgãos, de modo que, segundo os dados do Censo de 2019, trazidos pela referida servidora, São Miguel das Missões conta hoje com 7.800 habitantes<sup>118</sup>, considerando a população urbana e rural. Até o momento de minha visita em 08/04/2022, haviam sido notificados 1.532 casos registrados de

---

<sup>118</sup> Importante frisar que, no período missional, o auge da população da Redução de São Miguel esteve em torno deste mesmo número. A história registra que, quando a população estava passando de “7.000 almas”, foi o momento da criação da redução São João Baptista, com o intuito de repassar uma parte dessa população e agregar as “novas almas.” (Baptista, 2009)

Covid-19, dos quais 19 implicaram em óbito. Por essa razão, segundo a mesma informante, havia sido fechado o sítio arqueológico nos momentos de pico da pandemia, o primeiro entre 17 de março e 4 de setembro de 2020 e o segundo entre março e abril de 2021. Contudo, isso não explicava por que o Museu das Missões ainda estava fechado.

Encontrei também Carolina Lopes, da Secretaria Municipal de Turismo, com a qual comentei que havia observado algumas diferenças na cidade, entre elas as calçadas que haviam sido construídas, oferecendo conforto e mais segurança aos moradores, moradoras e turistas visitantes, uma vez que seu solo vermelho ao contato com as chuvas ficava escorregadio e enlameado. Ela me informou que essa obra havia sido resultado da liberação de parte do Programa de Aceleração do Crescimento para as Cidades Históricas (PAC)<sup>119</sup>. Contudo, após nosso breve diálogo, Carolina se desculpou informando-me que já estava de saída indo para a Prefeitura, onde teria reunião com a equipe que estava elaborando o projeto de solicitação ao Governo Federal de complementação de recursos desse programa, com a finalidade de dar andamento ao restante proposto anteriormente, uma vez que os recursos ficaram defasados pela demora da liberação, inviabilizando a sua conclusão.

Na mesma tarde fui à casa de Carlos Machado, localizada em frente a saída do Sítio Arqueológico. Adelaide Machado, sua esposa, atendia o comércio (Imagem 80), que fica ao lado da casa e me colocou a par das últimas notícias: no ano anterior, Carlos Machado, no alto de seus 86 anos, havia sido acometido de Covid-19, esteve internado por mais de um mês, porém agora tudo havia sido superado. Foi então que Carlos Machado surgiu sorridente e logo me fez sentar, começando a falar de como foi difícil o período da pandemia, momento em que chegou a duvidar de seu retorno ao convívio familiar.

Entre uma conversa e outra, perguntei-lhe se ainda existiam pessoas em São Miguel que foram seus contemporâneos, ao que me afirmou: do tempo de 1938, quando ele chegou à região com o seu pai, o zelador do Museu das Missões, Hugo Machado, só ele ainda está vivo. Mas também me disse, em tom jocoso, que existem outros moradores antigos e moradoras

---

<sup>119</sup> “O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), iniciado em 2007, foi uma iniciativa do governo federal coordenada pelo Ministério do Planejamento que promoveu a retomada do planejamento e execução de grandes obras de infraestrutura social, urbana, logística e energética do Brasil. Em 2013, de forma até então inédita na história das políticas de preservação, o Ministério do Planejamento autorizou a criação de uma linha destinada exclusivamente aos sítios históricos urbanos protegidos pelo Iphan, dando origem ao PAC Cidades Históricas. Para atender às cidades com R\$ 1,6 bilhão destinado a 425 obras de restauração de edifícios e espaços públicos, em 44 cidades de 20 estados brasileiros. Coube ao Instituto a concepção dessa linha do PAC, que está sendo executado com a cooperação de diversos coexecutores, em especial os municípios, universidades e outras instituições federais, com apoio técnico da Caixa Econômica Federal (CAIXA) e de governos estaduais.” (IPHAN, 2020)

antigas na cidade, porém, estes, somente chegaram à região a partir da década de 1950. Ademais, entre seus relatos do passado, também destacou que as “ruínas foram ‘redescobertas’ pelo ‘finado’ Getúlio Vargas, quando veio a cavalo com um grupo procedente de São Borja. Como missioneiro que era, em 1937, ao assumir o Governo Federal, resolveu promover as ruínas e sua conservação quando criou o SPHAN.” (Machado, 2022)

Embora Carlos Machado tenha se queixado que após a Covid-19 sentiu que a memória não era mais a mesma, não apresentou dificuldade em nossa conversa. Foi uma tarde bastante exitosa.



Imagem 80- Comércio e residência de Carlos e Adelaide Machado. Fonte: Vânia Gondim, 2022.

No dia seguinte, resolvi visitar Emílio Corrêa, outro de meus interlocutores. Descobri com o andar da pesquisa que ele tem terreno ligado à sua residência, com uma variedade de plantas nativas que serve como fonte de estudos tanto para os parentes guarani quanto para biólogos. Dessa maneira, Emílio Corrêa é alguém que é referência para pesquisadores que o procuram, sempre solícito e dando apoio e informações a diversos trabalhos de mestrado e



doutorado. Teve participação nos vídeos de produção dos *Mbyá-Guarani*, na ajuda da intermediação com os diferentes agentes públicos para a conquista da Aldeia *Koenju* para os *Mbyá*. E comigo não foi diferente.

Feita essa breve digressão, importa aqui apontar que, no diálogo, após relatar os temores em relação a Covid-19, revelou que sua família havia perdido um ente querido, o seu cunhado. Após algum tempo de silenciamento e contemplação, aproveitei o ensejo para perguntar-lhe por que o Sítio Arqueológico estava de portas abertas ao público, ao passo que no Museu das Missões havia uma placa afixada à frente de uma das salas informando que estava fechado desde março de 2020 quando iniciara a pandemia (Imagem 81).



Imagem 81 - Informe sobre o fechamento temporário do Museu das Missões. Fonte: Vânia Gondim, 2022.

Emílio Corrêa me levou a uma casa no quarteirão seguinte, do diretor interino do Museu das Missões, que está ocupando este cargo desde 2020, Ariston Correia Filho, conhecido na cidade como “Cabo”, segundo ele mesmo, por ser um homem magro, conforme me colocou



logo no início do nosso diálogo quando indaguei sobre a referida alcunha. Durante o encontro, informou que, desde 1988, havia sido contratado como restaurador do IPHAN, porém foi lotado no IBRAM, no ato de sua criação. Aproveitando o ensejo, Ariston Correia me informou que o Museu das Missões estava fechado<sup>120</sup> desde que começou a pandemia – sem que eu nem mesmo lhe houvesse questionado – e que isso se devia ao fato de que os contratos com a empresa de segurança e a de limpeza acabaram e ainda não houve uma nova licitação. Diante da situação, informou que o Museu das Missões não tinha previsão de retorno. No entanto, afirmou que a manutenção do acervo está sendo realizada.

Com relação aos empreendimentos privados soube, em minhas duas últimas viagens (2017 e 2018), que se encontravam em processo: 1) a criação de um parque astronômico; 2) a criação de um minimundo com a temática missioneira; e 3) a construção do parque aquático termal. Fui informada de que os dois primeiros não obtiveram aportes financeiros para sair do papel, enquanto o último, ao que consta na imprensa, está em construção, e aproveito para mostrar uma síntese<sup>121</sup> publicada no Grupo Sepé de Comunicação, informando que foi perfurado um poço tubular de cerca de 1.100 metros de profundidade e que foi localizada água a uma temperatura de 40.6°C.

Ainda não é possível falar em pós-pandemia, mas com o avanço da vacinação da população em geral (mundial, nacional e regional) a situação na cidade de São Miguel foi melhorando, segundo os relatos de José Roberto Oliveira (2022): “aos poucos os visitantes foram se encorajando, com uma sazonalidade relacionada as notícias gerais, meses de aceleração quando a pandemia se acalmava e diminuindo às más notícias”. Sobre o Museu das Missões destacou o fato de suas “portas cerradas e que os visitantes só conseguirem ver do lado de fora, através das vidraças, veem e tiram as fotos possíveis o que impossibilita um contato mais aproximado com as peças”.

José Roberto continua me atualizando: a iniciativa do Borraio Minhas Origens tem se

---

<sup>120</sup> Não sei se teria uma ligação direta ou indireta aos fatos já relatados, qual seja, mudanças nas políticas culturais do atual governo.

<sup>121</sup> “Foi publicada em Diário Oficial da União a autorização de perfurar 36,45 hectares, localizadas no KM 12 na ERS-53 em São Miguel das Missões. A reivindicação de liberação dessa área já vinha acontecendo há dois anos por um grupo de 17 investidores locais que constituíram uma empresa jurídica e entraram com o pedido para autorização desta perfuração. O grupo quer formar um parque termal com hotel e diversas atrações com o intuito de atrair o turismo. A Prefeitura é parceira buscando viabilizar a liberação para o início dos trabalhos. A autorização foi dada pelo Conselho de Defesa Nacional” (Grupo Sepé de Comunicação, 25/03/2021). Segundo o atual prefeito de São Miguel das Missões, José Roberto, a cidade será a única do país a ter um parque termal com um Patrimônio da Humanidade e estima, segundo o jornal, que sua população poderá dobrar em curto espaço de tempo. A matéria encerra com a afirmação de que, embora esse empreendimento seja de iniciativa privada, os benefícios serão para todo o município, uma vez que a cidade se elevará ainda mais no cenário turístico.

mostrado uma alternativa, por ser no interior do município, no Mato Grande, que é um distrito bem próximo de São Miguel, um lugar aberto, um “museu do colono” que apresenta a migração, especialmente a “italiana” e, se agendado antecipadamente, oferece o serviço de alimentação. Quanto ao Manancial Missioneiro: “as coisas estão super bem, Valter Braga recebe as pessoas muito bem e cada vez mais parece que tem uma aura espiritual superimportante”. Assim, “as coisas estão andando, há uma retomada cautelosa, as férias foram bem boas e o período da Páscoa parece que está bem receptivo” (Oliveira, 2022). Quanto ao restante, complementa José Roberto Oliveira:

“há um projeto que está organizando os apoiadores do tema cultura e turismo, que é o GRANDE PROJETO MISSÕES<sup>122</sup>, onde hoje tem 250 pessoas entre pós-doutores, doutores, mestres, e outros que estão trabalhando desde arqueologia, infraestrutura (como no exemplo de dois acessos asfálticos, São João e São Lourenço, melhoras no aeroporto de Santo Ângelo, que além de voos para Porto Alegre, deverá ter voos para São Paulo. Também está para começar a Ponte internacional de Porto Xavier. Há um conjunto de obras em São Miguel, que também são bem importantes e que merecem ser analisadas. Asfaltos, e outras do PAC.” (Oliveira, 2022)

Cheguei ao Manancial Missioneiro, que dista 150 metros da Pousada das Missões onde me hospedei, ansiosa para saber como haviam vivenciado o período pandêmico, tanto o Valter Braga quanto o Manancial Missioneiro.



Imagem 82 - Rua São Nicolau, ao lado do Ponto de Memória Missioneira, 2017. Fonte: Vânia Gondim.



Imagem 83 - Rua São Nicolau, ao lado do Manancial Missioneiro, 2022. Fonte: Vânia Gondim.

<sup>122</sup> Enquanto eu escrevia este item, escutei em jornal local que, no dia 19 de abril de 2022, foi aprovado pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, por 42 X 1 votos, o Projeto de Lei nº 517/2019. O projeto institui o Programa Estadual de Apoio e Fomento às Atividades de Valorização e Resgate Histórico das Missões Jesuíticas Guarani – PRÓ-MISSÕES, com a finalidade de promover a aplicação de recursos financeiros, decorrentes de incentivos fiscais a contribuintes, em projetos culturais, arqueológicos, de desenvolvimento do turismo, restauração e aquisição de patrimônio histórico, bibliográfico e restauração e ampliação de museus relativos ao tema Missões Jesuíticas Guarani no território do Rio Grande do Sul. (RBS-TV, em 19/04/2022)

Era perceptível a diferença da rua (Imagens 82 e 83): agora havia uma passarela e um meio fio de pedras e uma pequena lombada sinalizando que o meio de transporte teria que diminuir a velocidade para evitar acidentes, certamente aos visitantes no Manancial Missioneiro. Ao virar a esquina, fiquei surpresa ao descobrir que essa passarela foi feita apenas na rua principal, a frente do Manancial continuava desprotegida e embarrada.

Valter me recebeu com entusiasmo e disse que, embora a pandemia não tivesse acabado, muitos já haviam tomado a terceira dose da vacina e pouco a pouco venciam seus medos e retomavam as viagens às Missões. Em nosso encontro também destacou que foi muito impactante o período da pandemia, por conta do sofrimento de acompanhar a partida de muitas pessoas próximas. O impacto também foi econômico, pois grande parte da população da cidade vive exclusivamente do turismo, e que este havia sido suspenso em alguns períodos conforme me relatou Marcia Reck, servidora da Secretaria de Turismo. No entanto, Valter Braga afirma que:

“O importante é saber entender o mundo. Este sofrimento da pandemia não foi por acaso. O ser humano vem fazendo o afronte com a natureza do que Deus criou e busca a destruição da natureza, como a si próprio, não olha o outro como um ser humano, atropela e agora não foi diferente, foi como o caso da Guerra Guaranítica [ele faz analogia da pandemia com a guerra do passado, e continua] o castigo que não passou indiferente aos olhos de Deus naquele mesmo momento, em 1976, que dizimou boa parte de nossos irmãos guarani, mas Lisboa recebeu o terremoto em uma escala de 8 a 9 graus e ocorreu a destruição. O Tratado de Madri nunca foi cumprido, nem por Portugal, nem por Espanha, foi uma guerra vazia. E não é diferente nos dias de hoje, essa pestilência, o ser humano buscava a própria dizimação, eu me preocupo, mas não me abalo, porque tenho a meu favor a espiritualidade e o reino celestial, eu sei que é preciso acontecer isso, para a reflexão da humanidade e enfim ir para o caminho certo. Os desafios de outros países que entraram em confronto, como é o caso agora da Rússia com a Ucrânia, os povos, as culturas uns contra os outros, e para quê?” (Braga, 2022)

Valter Braga também destacou em sua fala que, quando pessoas de outros municípios criavam coragem e se aventuravam a ir a São Miguel, descobriam que o Museu das Missões e o Sítio Arqueológico estavam fechados. Contudo, encontravam o Manancial Missioneiro aberto e neste momento desabafavam dizendo estarem cansados de ficar encurralados dentro de casa, com os filhos e os animais de estimação, de modo que acreditavam estar vivendo um castigo e só de pensar em ir a São Miguel já se aliviavam e afirmavam dizendo: “por isso escolhemos aqui por que encontramos o lugar da espiritualidade, nós caminhamos aqui com tranquilidade”, e queriam ir à *opy* para fazer o “ritual do benzimento”, pedindo proteção e para que a

humanidade se livrasse das pestilências e, agora por último, segundo ele mesmo relata, também pedem pela paz mundial.

Em nossa conversa, afirmei a ele que senti a necessidade desse retorno, primeiro porque tinha muita curiosidade em saber como haviam passado esse período pandêmico, depois de tudo que eu havia colocado e dito na tese e que gostaria de saber também o que ainda não havia sido dito, esquecido. Por fim, destaquei a dúvida a respeito de uma imagem apresentada no vídeo *Essência Missioneira – 2000-2015*, a identificação do casal fotografado na *opy*.

Quando lhe apresentei a Imagem 46, ele me confirmou que eram seus pais. Então Valter me disse que sua mãe se chamava Dorema Maria de Quadros e o seu pai José Rodrigues Braga Primo, e que também se mudaram para São Miguel e acompanharam boa parte do processo do Manancial Missioneiro. Valter Braga seguiu com suas lembranças e me falou de uma passagem que achou curiosa quando seu pai faleceu, o que confirma mais uma vez a sua origem guarani:

“Meu pai era um homem muito calado, sempre sério, silencioso, mas queria ver ele mudar, era quando aparecia algum parente guarani, ele se transformava em outra pessoa. Corria para pegar o fumo de rolo, com o objetivo de abastecer seus cachimbos e já providenciava água quente na chaleira e a erva-mate para a roda de chimarrão. A conversa deles ia longe. Mas o que quero te contar mesmo, foi quando ele faleceu, que apareceram vários *Guarani* em seu velório, então um morador observou que ainda não havia vivenciado algo semelhante, ou seja, algum *Guarani* em velório de um não indígena.” (Braga, 2022)

Ao falar em sua família, foi inevitável a conversa sobre o futuro do Manancial Missioneiro, pois ele não é casado, não tem filhos, os pais já são falecidos e os irmãos moram em outros municípios e não têm interesse. Assim, tem ciência que um dia não terá condições de seguir com o projeto, se lhe ocorrer um incidente ou vir a óbito. Depois dessas revelações, Valter Braga fez algumas conjecturas sobre quem definiria essa situação, dizendo: “a meu ver, serão as instituições – o Ministério Público, o IPHAN, o IBRAM, a Prefeitura Municipal junto com minha família”, pois, em sua concepção, reconhece estar em um espaço da História Cultural da Humanidade – mas não sabe se aquele que assumir o seu legado terá essa relação com a questão da espiritualidade, e isso é o que mais o preocupa em relação ao futuro Manancial Missioneiro. E concluiu essa conversa dizendo: “Feliz é o ser humano que edifica.” (Braga, 2022)

Valter Braga não evidencia o Manancial Missioneiro como um processo museológico comunitário, apesar do mesmo ter sido reconhecido como um Ponto de Memória e integrar a

Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul. Desse modo, embora não seja possível identificarmos essa iniciativa como um museu comunitário, é importante destacar a identificação da comunidade pela ancestralidade que representa e evoca, em relação ao território em que está circunscrito e as relações de pertencimento para com este e as populações que nele residem. Portanto, é possível compreendermos o Manancial Missioneiro não como um museu comunitário, mas como um museu em comunidade e que expressa memórias exiladas de sua comunidade.

Assim, é possível reconhecer o Manancial Missioneiro nos moldes em que Alexandre Gomes (2021, p. 398) analisa o Museu dos *Kanindé*, na possibilidade de apropriar-se “de objetos e memórias”, em “uma poética política das ‘coisas’” que são “prolongamentos das tradições indígenas de contar histórias, de colecionar objetos e de representá-los visualmente” (Clifford, 2009, p. 159). Alexandre Gomes (2021, p. 398), em conformidade com Lux Vidal (2008, p. 3), afirma que essa experiência museal é reconhecida na comunidade como uma “identificação étnica [que] é ressignificada através dos (e nos) objetos, como parte de processos educacionais, de mobilização política e de organização sócio-comunitária”, onde o seu idealizador, curador Valter Braga estrutura a memória em primeira pessoa, apresentando seu ponto de vista em suas narrativas e em suas coleções que, em vez de apresentar a realidade do outro, apresenta e defende a sua própria. Nesse sentido, a comunidade, ao se identificar com o Manancial Missioneiro, segundo Alexandre Gomes (2021, p. 399), apoiado em sua leitura de Lersch e Ocampo (2004, p. 3), diz que ela “se torna um ‘processo coletivo que ganha vida no interior da comunidade’ e “se constitui como um museu ‘da’ comunidade, não é elaborado fora, ‘para’ a comunidade”.

Em outro momento, um visitante comentou que estava surpreso com a quantidade de peças de seu acervo, e ele respondeu que, na última vez que havia feito a contagem, havia um total de 1.272 itens, levando em consideração que cada rocha é contada como uma peça. No entanto, ultimamente ele não teve mais condições de fazer o controle, mas acredita que deve estar em torno de 2.000 peças. Valter explicita que sua maior dificuldade está no fato de ele gerir o Manancial Missioneiro sozinho. Dessa forma, desenvolve suas atividades de trabalho entre o Manancial Missioneiro e a Secretaria de Turismo. Lembrou que, na antiga gestão da Prefeitura, fazia o horário dos dois expedientes diurnos no Manancial e, no final da tarde, ia para a Secretaria de Turismo e ficava lá até o final do Espetáculo Som e Luz, que costumeiramente encerrava em torno das 21 horas. Contudo, hoje isso não é mais assim e ele tem muitas vezes deixado o Manancial de portas abertas ao visitante, enquanto ele está na

Secretaria de Turismo. Entre o expediente da tarde e o noturno, ele fecha o Manancial Missioneiro, passa em casa e retorna para o terceiro expediente. Além disso, evidenciou em sua fala que infelizmente ele não tem como arcar com salário para que alguém o ajude nas atividades nos períodos em que está ausente.

Em nossas conversas em anos anteriores, ele comentava que havia feito o concurso para a Prefeitura, mas nunca havíamos falado da sua trajetória, então ele comentou que passou no concurso para zelador e foi efetivado em 24 de maio de 1990, ou seja, praticamente está fazendo 32 anos de serviço público, quase ao mesmo tempo em que deu início às ações que originaram o Manancial Missioneiro. Sua primeira lotação foi na Secretaria Municipal de Administração, depois na Secretaria de Saúde, em seguida na Assistência Social, depois na Secretaria de Obras, e já faz uns 20 anos que foi transferido para a Secretaria de Turismo, onde permanece até a presente data.

Esses percursos contribuem para que Valter Braga como uma forma de colocar em destaque a sua relação com o passado e com o povo da região, quando rememora sua infância e enfatiza que esses “saberes e muitas coisas que eu vivi na minha infância, por exemplo, os *opy*, eu sabia que eram lugares que as pessoas benziam uns aos outros”, ressurgiram na sua vida e quando passou a conviver com professores de universidades, estudantes e turistas de todos os continentes, estes sempre o estimularam a seguir com suas ideias e planos. Neste momento, também confessou que tinha um certo receio e cautela quando a conversa se dava com historiadores. Então eu quis saber o motivo dessa desconfiança, ao que me relatou que teve dificuldades com alguns, pois “eram pessoas que puxavam muito para a história gaúcha<sup>123</sup>, e eu sabia dos acontecimentos, e percebia que eles não gostavam dos *Guarani*, então, eu tinha o cuidado de não falar que era descendente”.

Em uma de minhas idas à cidade de São Miguel, em julho de 2017, Valter Braga me falou de discordâncias do ponto de vista dele com visitantes sobre os povos originários:

“Em 2007, mais ou menos, fizemos uma apresentação popular com as escolas, pessoas da câmara de vereadores e eu me deparei para dar explicações, e eu fui bem autêntico em apresentar o que eu sabia. Sabe o que me surpreendeu foi perceber o quanto o ser humano distorceu a expressão da fé e quanto alegou alterar a cultura do

---

<sup>123</sup> Valter se refere às discordâncias e embates recorrentes, confirmando as divergências do começo da historiografia gaúcha, quando iniciou no início em 1920, a partir da criação do IHGRS, quando havia uma corrente de defesa historiográfica oficial como sendo lusitana, quando depois da Guerra Guaranítica (1754-1756), a partir de 1801, momento em que portugueses e seus descendentes foram participar do processo da segunda colonização, desconsiderando o passado indígena jesuítico, que em última instância tem um caráter expropriador do território deste povo; já a versão platina inclui este passado.

povo guarani. E como eles conseguiram introduzir a maldade e a rejeição de uma cultura sobre a outra. E eu consegui trancar o pé e mostrar que não era assim a realidade. Inclusive lá tinha padre evangélico e afinal poderia estar quem fosse que seja, mas eu consegui mostrar a rejeição de um ser humano contra o outro. E a razão que muitos olham com indignação para o semelhante, mas eu sempre busquei não por ser a minha ‘descendência’, mas sempre busquei mostrar, inclusive aqui no vídeo/DVD que conseguimos montar, mostrar que o ser humano é cabível e descabível com esses elementos. Certo, pessoal?” (Valter Braga, 2017)

Nessa direção, Valter Braga começou “a remontar a história” e, embora tenha sido criticado inicialmente pela comunidade, na medida em que o tempo passava, ele se fortalecia através da vivência que teve na infância e que aos poucos foi agregando ao aprendizado que adquiriu com outros indígenas, com o trabalho realizado na Secretaria de Turismo, as conversas com diferentes turistas, professores, estudantes, intelectuais, gestores e outros. Dessa forma, aponta três momentos que considera terem sido muito importantes e decisivos para o seu fortalecimento e que levou a que ele fosse aos poucos se estabelecendo como um agente cultural. Primeiro, ele relembra que a comunidade em geral e até mesmo as instituições em aberturas de eventos, quando era convidado a participar, se referiam ao “Museu do Valter”. Depois com o movimento do Gaitaço Missioneiro, estabeleceu encontros musicais no tabuleiro e no pátio daquele espaço e definiram que a data mais adequada seria a da padroeira da música, a Santa Cecília. Naquela ocasião, passaram a chamar esses momentos de “Encontro de Memória” e, mais adiante, quando o IBRAM foi instituído, segundo ele: “o Governo Federal lançou um projeto de incentivo de Museologia Social”:

“Foi um esplendor de glória, porque vieram me orientar e caminhar junto com a preservação, eles me falaram na possibilidade de concorrer ao Edital para ganhar um prêmio, eu tinha todos os documentos, menos o CPNJ, e então, a Associação de Amigos Missioneiros cederam para eu concorrer e foi uma felicidade, e foi aí que eu me firmei, porque a minha proposta era salvar e reconstruir a memória missional dos descendentes. Já tinha a *opy*, o *Tatarandê* e estava remontando a parede de alto-relevo. Ganhamos por estar remontando a história. Dessa conquista, eu informatizei, coloquei parte das aberturas. Fizemos uma parceria com o Museu das Missões e tive cinco estagiários, e isso foi muito importante porque despertou a juventude para a nossa história e os alunos começaram a querer vir para conversar e aprender. Esse prêmio, na verdade, foi uma conquista daqueles que me ajudaram.” (Braga, 2022)

De acordo com Valter Braga, o segundo momento foi quando ele se sentiu reconhecido pela comunidade e instituições: “eu fui muito bem valorizado, pelas instituições públicas, pelo IPHAN, IBRAM, pela Prefeitura Municipal e a Câmara de Vereadores. Eles me valorizaram bastante, eu sempre quis preservar. Recebi o Mérito Cultural da Humanidade em 2013”, através



do Decreto Legislativo nº 836/2013, de 10/12/2013, que lhe concedeu o Troféu do Mérito Cultural de São Miguel, “pela relevante contribuição na prestação de serviços à Cultura e na divulgação da rica história Missioneira, dentro e fora do Estado” (Anexo 9), prêmio entregue na Sessão Solene em comemoração aos 30 anos das Ruínas de São Miguel serem reconhecidas como Patrimônio Cultural da Humanidade.

O terceiro momento, apontado por ele, é quando foi escolhido junto com o cacique *Mbyá-Guarani* Aniceto Gonçalves (Imagem 84), para conduzir, no dia 04 de junho de 2016, no Sítio Arqueológico de São Miguel das Missões, diante das Ruínas e de um considerável público, a tocha olímpica do evento que ocorreu no período de 3 a 21 de agosto daquele ano na cidade do Rio de Janeiro. Segundo suas palavras: “aquilo me deu uma firmeza!”. Na ocasião, se realizou uma fusão simbólica da chama crioula com a chama olímpica, no momento da passagem desta pela cidade de São Miguel das Missões. Isto porque, segundo uma moradora de São Miguel, Roselaine Maria Everling, “há 25 anos a chama crioula do Centro de Tradições Gaúchas permanece acesa”. A Centelha da Chama Crioula marca o ritual de encerramento das festividades da Semana da Pátria e início das comemorações da Semana Farroupilha. A chama é acesa desde 1947 e, conforme acreditam, é o símbolo das tradições gaúchas que remete ao calor, paixão, hospitalidade e coragem. Foi com esse sentimento que a tocha saiu de São Miguel das Missões e seguiu para Santo Ângelo. Depois foi para Ijuí e terminou o dia em Cruz Alta.



Imagem 84 - Valter Braga e o Cacique Aniceto Gonçalves. Fonte: Portal das Missões, 2016.

Retomando o relato de minha visita, no último dia, após comprar a passagem de retorno, resolvi fazer uma caminhada pelos arredores, me sentei pelo lado de fora do Sítio Arqueológico e de longe consegui observar, do lado esquerdo as Ruínas e o Museu das Missões com um funcionário terceirizado de camisa azul, em uma roçadeira aparava o gramado do Sítio e, debaixo do alpendre, uma mulher *Mbyá-Guarani* sentada ao chão, também de camisa azul, à espera de um provável comprador de seus artefatos artísticos que se dirigisse às ruínas (Imagem 85). Do outro lado da rua, tinha alguns bancos espalhados e uns ornamentos de Páscoa (Imagem 86). Fiquei algum tempo pensando em tudo que havia visto, ouvido e descoberto até ali, e no que eu descortinaria até o final desta pesquisa. Depois resolvi adentrar ao sítio, segui caminhando até o portão de entrada do outro lado do ponto em que me encontrava naquele momento.



Imagem 85- Ruínas e Museu das Missões. Fonte: Vânia Gondim, 2022.



Imagem 86 - Ornamentos de Páscoa e bancos no outro lado da rua em frente para o Museu e as Ruínas de São Miguel. Fonte: Vânia Gondim, 2022.

Desloquei-me ao lado do alpendre onde ficam os homens, mulheres e crianças guarani, ainda não havia chegado lá, quando escutei uma voz: “será que hoje a mulher compra alguma coisa?” De imediato, respondi: “hoje a mulher veio preparada e vai comprar”. Todos riram e eu comecei a avaliar as minhas escolhas. Como eu havia visto recentemente os vídeos: *Desterro*, *Duas aldeias e uma caminhada* e *Tava, a casa de pedra*, onde eles reclamavam que os turistas só queriam tirar fotos e nada compravam, como se eles fossem coisas, então, eu não ousei pedir para fazer fotos com eles, porém perguntei se poderia fotografar o material exposto à venda, que prontamente me autorizaram (Imagem 87).

Enquanto eu escolhia o que levar e fotografava o material exposto, perguntei como foi o período em que o Sítio Arqueológico fechou, se tinham sido muitos *Mbyá-Guarani* a pegar

Covid-19? Como foi a vacinação? Se faltou alimentação na aldeia e o que fizeram quando não vieram para cá, durante aquele período crítico da pandemia? Ao que entre risos iam me respondendo que nenhum indígena pegou Covid-19 e que, quando chegou a vacinação em São Miguel, ela foi encaminhada à aldeia para começarem a vacinação por lá. Afirmaram também que, durante a pandemia, não lhes faltou alimentação, pois eles plantam milho, feijão, batata, mandioca e tem muitas árvores frutíferas na aldeia. No período em que o Sítio Arqueológico esteve fechado, cuidavam do roçado, da vida doméstica, da extração da matéria-prima e da confecção de sua arte. Depois de escolher minhas lembrancinhas, um item de cada mesa, que correspondia a cada indígena, um apito, um maracá, uma flauta, um sino da felicidade, um colar em contas brancas e azuis com uma cruz missioneira para me dar sorte nesta escrita que ora desenvolvo. Então, me despedi com um até breve e fui para a pousada.



Imagem 87 - Arte guarani no alpendre do Museu das Missões. Fonte: Vânia Gondim, 2022.

No dia seguinte, após o café da manhã fui ao Manancial Missioneiro me despedir do Valter Braga, pois eu viajaria naquela noite e ele me disse que estaria ocupado com a organização da *via crúcis* que aconteceria no cair da tarde no Sítio Arqueológico. Ao chegar, logo percebi as flores em vários ambientes e perguntei ao Valter se havia algum significado, pois eu havia observado que, desde o início da pandemia, as fotos que eram postadas nas redes sociais sempre tinham uma gamela cheia de flores, ao que Valter Braga, me respondeu:



“A pureza que se viveu no passado, nos primórdios desde a infância fazendo referência à natureza e aos astros. Nós não deixamos de ter as coisas divinas e sagradas, isso nos leva a entender a pureza da vivência primitiva. Era muito comum, pela manhã cuidar do jardim, pegar flores e fazer arranjos para espalhar em lugares diferentes da casa. As casas sempre tinham um arranjo. E, ao receber uma visita, tinha o recado de significar que estava feliz, que agradecia a Deus e, na saída da visita, essas flores eram repassadas de mão em mão, que era uma forma de gratidão e referência. Entendemos que, no tempo missional, as flores participavam dos rituais, cerimoniais. Eu creio que as flores representavam a gratidão, e nós fazemos aqui com nossas visitas do Manancial. As pessoas gostam de fazer foto com arranjo de flores, pois a flor transmite a felicidade, a pureza, momentos especiais e momentos de partida, que é um ato de carinho. Veja como a flor transmite a felicidade, desvia uma mágoa e desabrocha a gratidão, o esplendor de momentos especiais de nossas vidas, ou do ato de partida, na morte é ato de carinho e de agregação de vivência humana que se agrega e se estabelece ali.” (Braga, 2022)



Imagem 88 - Flores sobre gamela no Manancial Missioneiro. Fonte: Vânia Gondim, 2022.

Também relembrou que “a cada 08 de dezembro, para os miguelinos, os tropeiros, os irmãos Mbyá-Guarani e outras pessoas colhem flores e jogam as pétalas em volta da *Tupã Sy*”, que segundo ele, é “a mãe universal de todos os povos. É um ritual no campo da espiritualidade que perdura até os dias atuais em São Miguel”. Nos despedimos diante desta gamela com flores (Imagem 88) e então ele disse: “até breve, com a certeza e a gratidão de que somos possuidores do manancial de saberes e conhecimentos para levar com humildade à humanidade”.

Como diz Ailton Krenak, em suas *Ideias para o fim do mundo*:

“Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente pode cair? Quem disse que a gente já não caiu?” (Krenak, 2019, p. 57)

Ailton Krenak aponta para a ideia de antropoceno que tem forte incidência sobre a nossa existência, que é parte comum do que nos torna humanos. Contudo, ele continua:

“Essa configuração mental é mais do que uma ideologia, é uma construção do imaginário coletivo – várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegar à imagem com a qual nos sentimos identificados. É como se tivéssemos feito um *photoshop* na memória coletiva planetária, entre a tripulação e fica parecendo uma coisa indissociável. É como parar numa memória confortável, agradável de nós próprios, por exemplo, mamando no colo da nossa mãe: uma mãe farta, próspera, amorosa, carinhosa, nos alimentando *forever*. Um dia ela se move e tira o peito de nossa boca. Aí a gente dá uma babada, olha em volta, reclama porque não está vendo o seio da mãe, não está vendo aquele organismo materno alimentando toda a nossa gana de vida, e a gente começa a estremecer, a achar que aquilo não é mesmo o melhor dos mundos, que o mundo está acabando e a gente vai cair em algum lugar. Mas a gente não vai cair em lugar nenhum, de repente o que a mãe fez foi dar uma viradinha para pegar um sol, mas como estávamos tão acostumados, a gente só quer mamar.” (Krenak, 2019, p. 57)

Parafraseando Fernando Pessoa, podemos dizer que reinventar é preciso e retomar a memória e a ancestralidade guarani também. Que as lembranças são o alimento da memória é fato. Que as memórias são reinventadas e recontadas por aqueles que as consomem idem. Nesse ínterim, Valter Braga, ao evocar sua ancestralidade e suas vivências de outros tempos, se regozija num farto banquete de fatos e histórias desconexas que são por eles mediadas a partir da valorização de elementos que interessam a constituição de sua iniciativa e do processo museal que está a levar a cabo.

Tal estratégia reverbera aprendizagens, explora iniciativas existentes e dialoga com outros atores estatais e não estatais que, em diferentes momentos, são arrolados com vistas a encontrar certa ressonância em relação a outras iniciativas existentes que, na esteira do reconhecimento do outro, se reconhece a si como um ator a ser considerado. Tal reconhecimento por parte de si e do outro em relação a este, pois o caminho inverso também é verdadeiro, de modo que, ora sua ligação a uma ou outra rede de atores, ora seu desligamento destas, garantiu-lhe ao longo dos últimos dez anos financiamentos e apoios institucionais diversos ligados ao Programa Ponto de Memória, bem como seu reconhecimento *a posteriori*

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

– e a após seu desligamento – como uma iniciativa autóctone e indisciplinada que escapa da Museologia em si e se assenta nos referenciais da Museologia Social.

## **Algumas Considerações**

Creio nos milagres da ciência e na descoberta de uma profilaxia futura dos erros e violências do presente.

Aprendi que mais vale lutar do que recolher dinheiro fácil.

Antes acreditar do que duvidar.

Cora Coralina (2007, p. 256).



Cai a noite por entre as ruínas nas terras que desde antes do dito “descobrimento” têm donos e donas. As corujas saem dos ninhos com seus olhos brilhantes que refletem a lua e espreitam os que de lá fizeram sua morada. Pela janela do quarto da pousada observo a cena e retomo mentalmente os motivos que me levaram a estar ali. Longe das luzes dos grandes centros urbanos, a noite é mais noite e a escuridão só é quebrada por lampejos da lua por entre as nuvens, pelos olhos das corujas e pelo meu pensamento que, em intensa atividade sináptica, buscou se desembaraçar de toda e qualquer percepção de senso comum e se esforçou para extrair da realidade objetiva elementos relacionados a minha problemática de pesquisa. Desse modo, a presente tese evidenciou, na perspectiva da ancestralidade guarani e no âmbito dos museus e da Museologia, aquilo que Ailton Krenak (2019) designou como ideais para adiar o fim do mundo.

O primeiro elemento desta paisagem que começa a tomar meu pensamento é a escuridão. Escuridão que esconde seus segredos. Somente consegue explorar aquele/a que conhece os seus caminhos, mas que, na falta de total domínio do território, pode optar por contar com a ajuda de um guia, de um preceptor. Este, o segundo elemento, materializado na lua que, por entre as nuvens, de tempos em tempos, ilumina a paisagem, assim como foram os *e-mails* de orientação que, por entre as muitas formas de abordar a temática das missões, me conduziram a explorar o processo museológico que envolve a iniciativa museal de Valter Braga – o atual Manancial Missioneiro – na perspectiva de uma Museologia Indisciplinada. (Britto, 2019)

A partir da visão da Museologia Indisciplinada, o terceiro elemento que me remete aqui aos olhos perscrutadores das corujas, o “Museu do Valter” se constitui em uma narrativa que está fora dos circuitos acadêmicos e que provoca outras interpretações. Em sua gênese guarda uma potente crítica ao pensamento colonial e constitui, portanto, uma crítica popular radical de como o patrimônio e os museus têm sido tratados pelo Estado e como *eles deveriam ser*. Enquanto iniciativa, conduz a um movimento que traz consigo a circularidade cultural, que canibaliza a história e a devora, num regurgitar antropofágico que produz novos mundos com sua ancestralidade, singularidade e sua própria interpretação do que é patrimônio.

Guiada pela lua e pelo olhar perscrutador da Museologia, investiguei os processos museológicos e as perspectivas decoloniais desenvolvidas entre as ruínas de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, Brasil, tendo como referência as memórias ancestrais indígenas realocadas pelo Manancial Missioneiro, que ressoaram no reconhecimento da *Tava* como patrimônio imaterial nacional, bem como no processo de requalificação do Museu das Missões. Por isso, evidenciei experiências que sintetizam as principais transformações na trajetória das

políticas museológicas no Brasil. A tese reverbera como é possível, no meio da escuridão da noite, mas, de céu estrelado, como aquela do cortejo realizado em Nazaré, em Rondônia, no MINOM/2016, surgirem experiências que evidenciam certas fissuras no pensamento museológico, promovendo desobediências epistêmicas e apontando para outras formas de conceber museus e museologias.

Como a coruja que, por entre o breu da noite, traça uma rota de voo certa até sua presa, busquei ao longo dos diferentes capítulos, a escuta das múltiplas vozes que reverberam nesse processo museológico o modo como as/os agentes envolvidas/os transitam no campo museal e o lugar que a cosmologia e cosmogonia guarani ocupam nesse processo. Do mesmo modo, evidenciei como alguns aspectos da ancestralidade indígena foram evocados com vistas a desconstruir o paradigma jesuítico através do protagonismo indígena e de ações pautadas em políticas públicas que descortinam a decolonialidade. Essa coruja, após capturar sua presa, expõe suas entranhas, visibilizando memórias missioneiras que trazem o ponto de vista nativo e da comunidade da região, mas também realocando memórias exiladas (Bruno, 2005) que, nesse processo museológico, mobilizam a ancestralidade indígena e os pressupostos da Museologia Social em prol de sua reinvenção enquanto um lugar dessas memórias: o Manancial Missioneiro.

Em meio às entranhas agora à mostra, pulsa o coração ainda vivo, um coração indígena e missioneiro como o de Valter Braga (2018), para o qual a “a liberdade do povo é a voz mais forte, mais forte, e que tem que predominar”, sabedor de que essas memórias resistem e que, enquanto princípio, continuarão a pulsar na alma das gerações futuras, tornando-se ancestral, assim como a *Tava*. Essas memórias também atravessam a minha trajetória e me colocam em relação com a minha terra, onde uma vez havia as palmeiras de Iracema e hoje há as coxilhas do Rio Grande do Sul. Assim como aprendi a transladar e a respeitar o diferente, a tese resultou de meu encontro com os *Guarani* e com uma outra Museologia, comprometida com o respeito à diferença e à diversidade.

Brevemente, posso dizer que a questão central consistiu na compreensão dos processos museológicos que propiciaram a Exposição Cultural Missioneira, sua vinculação como Ponto de Memória Missioneira e sua desvinculação do Programa Pontos de Memória/IBRAM/MinC e do REPIM-RS, tornando-se o atual Manancial Missioneiro. Esta iniciativa museal está fortemente ligada às ancestralidades indígenas e não indígenas da região das Missões e não se encontra representada, por exemplo, na historiografia oficial e no Museu das Missões.

No decorrer da pesquisa, constatei que há pelo menos duas narrativas que envolvem a

região das Missões e o passado indígena jesuítico missioneiro. Enquanto na primeira se dá destaque aos “feitos civilizatórios” e ao velho continente, ao colonizador, na segunda, são considerados os povos originários que já estavam aqui e/ou que vieram para cá. Uma trajetória que é recontada pelos próprios indígenas nos três vídeos com que me ocupei e que trazem a importância da ancestralidade e do território como pedra de toque de sua identidade, bem como os coloca no lugar de protagonistas, visto que nunca deixaram de estar lá, mesmo quando foram obrigados/as a se deslocar.

Essa constatação tem assento na ideia de empoderamento e no modo como, ao longo dos anos, os indígenas foram se apropriando dos instrumentais dos não indígenas, e passaram a usá-los a seu favor, enquanto instrumento de luta e reconhecimento, sem, todavia, renunciar suas práticas ancestrais. Movimento exemplificado na produção de um pequeno cesto de pão, que coloca em evidência a expropriação da terra, a falta de materiais e o modo como as plantações de eucalipto tem impactado o seu modo de vida e aquilo que não é quantificável, ou seja, o bem viver indígena.

Do ponto de vista de uma leitura sociomuseológica, observei que, com o passar do tempo e com o surgimento de políticas públicas relacionadas aos museus, surgiram iniciativas de ressignificação e requalificação dos acervos, como foi o caso, no Museu das Missões, bem como novas iniciativas museológicas, como é o caso do Manancial Missioneiro. Assim, para contextualizar essas transformações foi necessário apresentar aspectos que envolvem o passado indígena jesuítico e que nutrem entre aquelas/es esquecidas/os pelo Estado, iniciativas pautadas no paradigma de uma Museologia Indisciplinada.

Essa Museologia Indisciplinada foi ganhando força e espaço entre a população da região, levando a um deslocamento narrativo que passa a se ocupar do poder da memória e não mais da memória do poder (Chagas, 2002a). Esse movimento envolveu todo um processo de construção e reconstrução de narrativas, de retomada das religiosidades indígenas e da prática da purificação, bem como a própria concepção e recriação de espaços até então inexistentes, como é o caso da *opy*, do *Tatarandê*, do projeto do Observatório Astronômico e do Tabuleiro onde são evocados o presente, o passado e o futuro do atual Manancial Missioneiro.

Assim como afirmaram Mario Moutinho e Judite Primo (2021), ainda há a preponderância de um olhar eurocêntrico e etnocêntrico nos museus. Portanto, acredito que iniciativas como as de Valter Braga subsistem em forma de resistência e tensionamento. Desse modo, compreender os processos museológicos ali construídos em perspectiva nativa tornou-se uma experiência extremamente rica para mim. Experiência dinâmica e aberta a novas

perspectivas, de modo que o que trago aqui, longe de ser um estudo concluído, é fruto de meu próprio inacabamento, como diria Paulo Freire e Shor (2011).

Após desbravar a noite escura, porém estrelada, tornou-se evidente para mim que as práticas museológicas presentes no processo no atual Manancial Missioneiro envolvem um conjunto de experiências que se ancora em estratégias nativas de resistência, que escapou da tutela do Estado e da própria Academia, que não se enquadraram em categorias fechadas. Trata-se, portanto, da extroversão de memórias e processos que foram exiladas/os.

São narrativas que a todo tempo são recontadas, que exploram outros aspectos desse processo e que incorporam experiências, visando preencher apagamentos e combater silenciamentos. Dessa forma, evidenciam a dinamicidade que as iniciativas museais indígenas possuem enquanto organismo vivo e pulsante, contribuindo para o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade cultural. Neste contexto, a ideia de bem viver, segundo Ailton Krenak (2020b), nomeia uma maneira de ser e evoca uma atividade da produção do mundo e da vida que é feita para proporcionar qualidade para os seres humanos, o que independente de sua origem, cor, raça e credo e que, sobretudo, respeita a diversidade cultural dos povos. Essa concepção se referenda na importância da ancestralidade com a qual se ocupa Eliane Potiguara (2019), reverberando o inacabamento humano, nossa imperfeição, nossa incompletude e a consciência de que, para o bem viver é necessário valorizar o conhecimento do outro, de cada pessoa, seja ela indígena, negra ou branca.

Nesse sentido, considerar essa dimensão do bem viver, nos moldes também apresentados por Alberto Acosta (2016), implica em dar um grande passo em direção a uma mudança de perspectiva que deixa de lado visões antropocêntricas e socio biocêntricas e que, num rasante rasteiro, capta a essência do ser humano e denuncia a “falência e a falácia do desenvolvimento como objetivo das sociedades” (Minom, 2016). E, assim, pouco antes do dia raiar, por entre a noite, resplandece a “memória acesa” desse povo ancestral, sua forma de resistência e sua luta contra o apagamento de seu modo de vida. Essa chama conduziu e conduz processos museológicos para a defesa dos direitos humanos e não humanos e se coloca como uma ação propositiva de ocupação do presente e reinvenção de futuro.

A pesquisa evidenciou que a Museologia Social é uma “prática da museologia de inspiração comunitária” (Primo & Moutinho, 2020, p. 26) e que pode se tornar um “espaço de transformação, de afirmação étnica e identitária para os povos indígenas, de estratégia política pelos seus direitos” (Santos, 2021, p. 41). Também consiste em um espaço de aprendizado e afetação e, por essa razão, aprendi, através dos processos museológicos do Manancial

Missioneiro, a importância de fortalecer a luta pela cultura, pela memória e pelos direitos dos povos originários.

Estas constatações me evocaram uma frase de Gilberto Gil, proferida após sua saída do Ministério da Cultura, ao conclamar a não esquecermos das Missões, com as seguintes palavras: “tem uma coisa que eu não fiz, que eu quis fazer, que eu anunciei que faria no primeiro momento: visitar as Missões. Eu não fui lá. Eu quero que vocês cuidem daquilo lá” (Chagas; Nascimento Júnior, 2009, p. 37). Também me evocaram os versos de Eliane Potiguara, como migrante que sou:

“Ah! Não sei mais continuar esses cânticos  
Porque a mim tudo foi roubo  
Se ainda consigo escrever alguns deles  
Só é fruto mesmo da mágoa que me torna alma  
Da saudade que me mata  
Da tristeza que me invade todo meu universo interno  
Apesar do sorriso na face.” (Potiguara, 2019, p. 36)

Enfim, com a alma tomada de gratidão ao Universo que me permitiu esta pesquisa, agradeço a noite, as corujas e a chama que hoje resplandece em minhas mãos. A lua, eterna parceira nessa caminhada, por entre um universo que para mim era, até há pouco tempo, desconhecido. E, apesar da escuridão do cânone, me aliarei e ampliarei em defesa das Museologias Indisciplinadas, acesas e conscientes de seu próprio inacabamento e de seu poder de resistência e transformação.

## Referências Bibliográficas

- Abreu, R. M. (2007). Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In Lima Filho, M. F., Beltrão, J. F. & Eckert, C. (Orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos* (1ª ed., pp. 262-285). Blumenau: Nova Letra.
- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para ver outros mundos* (Tadeu Breda, Trad.). São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.
- Acosta, A. (2022). A. O Chile reconhece os direitos da natureza. In: *Blog da Editora Elefante*. 24/03/2022 Acedido em 24 de abril de 2022, em <https://elefanteeditora.com.br/o-chile-reconhece-os-direitos-da-natureza>.
- Ahlert, J. (2020). Miniaturas: entre o valor estético e o religioso. In Baptista, J. T., Bauer, L., Boita, T. & Vivian, D. (Orgs.). *Museu das Missões: 80 anos* [versão eletrônica] (1ª ed., pp. 30 -47). Porto Alegre: Museu das Missões. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20das%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf).
- Albuquerque, M. M. (1991). *Atlas Histórico Escolar*. 8ª ed. p. 30. Rio de Janeiro. FAE.
- Alencar, J. (2012). *Iracema*. Biblioteca Nacional. Em, 20 de junho de 2020. <https://domainpublic.files.wordpress.com/2022/01/iracema.pdf>.
- Anderson, B. R.(2008). *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Bottman, D. São Paulo: Companhia.
- Ave-Lallemant, R., & Cabral, T. (1980). *Viagem pela província do Rio Grande do Sul (1858)*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- Baptista, J. (2009a). *O temporal. Dossiê histórico do museu das Missões* (v. 1). São Miguel das Missões: Museu das Missões.
- Baptista, J. (2009b). *O eterno. Dossiê histórico do museu das Missões* (v. 2). São Miguel das Missões: Museu das Missões.
- Baptista, J. & Santos, M. C. S. (2009c). *As Ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*. (v. 3). São Miguel das Missões: Museu das Missões.
- Baptista, J. (2011). Memória nacional e patrimônio indígena: a inserção do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo a partir de políticas públicas contemporâneas. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, pp. 1-11. São Paulo. Acedido em 20 de dezembro de 2019, em <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/3273/Mem%F3ria%20nacional%20e%20patrim%F4nio%20ind%Edgena.pdf?sequence=1>.
- Baptista, J. (2021). Entre o arco e o cesto: notas Queer sobre indígenas heterocentros nos museus e na Museologia. (Vol.61. nº 17 p. 44 – 64). *Cadernos de Sociomuseologia*. Lisboa.

Acedido em 12 de junho de 2022, em <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/7578>.

- Baptista, J. & Boita, T. (2011). O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. In Magalhães, A. M. & Bezerra, R. Z. (Orgs.). *Museus Nacionais e os desafios do contemporâneo* (v. 1, pp. 264-279). Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional. Acedido em 28 de fevereiro de 2021, em <http://repositorio.furg.br/handle/1/3411>.
- Baptista, J. & Silva, C. F. (2013). Prefácio. *Práticas Comunitárias e Educativas em Memória e Museologia Social*. Rio Grande: FURG.
- Baptista, J. & Boita, T. (2019a). Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomusicologia aplicada à imaginária missional. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(1), pp. 189-205. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em <https://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v14n1/1981-8122-bgoeldi-14-1-0189.pdf>.
- Baptista, J. & Boita, T. (2019b). Memórias exiladas no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: uma visita à Igreja e ao cotiguaçu enquanto patrimônio indígena. *Habitus*, 17(1), pp. 151-162. Acedido em 12 de janeiro de 2021, em <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/7108>.
- Baptista, J. T., Wichers, C. A. de M. & Boita, T. W. (2019). Mulheres indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. *Revista Estudos Feministas*, 27(3), pp. 1-14. Acedido em 23 de janeiro de 2021, em [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2019000300214](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2019000300214).
- Baptista, J. & Boita, T. (2020). Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etno-museologia aplicados à imaginária missional. In Baptista, J. T., Bauer, L., Boita, T. & Vivian, D. (Orgs.). *Museu das Missões: 80 anos* [versão eletrônica] (1ª ed., pp. 8-29). Porto Alegre: Museu das Missões. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20da%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20da%20Missoes.pdf).
- Barcelos, A. H. F. (2016). Narrativas materiais: as missões jesuíticas e seu sistema solar patrimonial. (p. 225 – 251). In (Org.) *Quarleri*, Maria Laura Salinas. *Espacios misionales en diálogo con la globalidad*. Iberoamérica. Resistencia, Chaco: ConTexto Libreria.
- Bauer, L. (2006). *O arquiteto e o zelador: patrimônio cultural, história e memória de São Miguel das Missões (1937-1950)*. Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do grau de mestre, orientada por Sandra Jatthy Pesavento. Acedido em 18 de novembro de 2018, em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/11112>.
- Bauer, L. (2007). Projeto de requalificação da exposição permanente do museu das Missões 2004/2006. In Pesavento, S. J. & Goelzer, A. L. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.



- Bauer, L. (2020) O arquiteto e o zelador. Em *Museu das Missões* (1. ed.) (pp. 49-63) Porto Alegre. ePDF. Acedido em 20 de dezembro de 2021, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20das%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf).
- Benjamin, W. (2016) *Origem do drama trágico alemão*. Tradução, apresentação e notas. Rouanet, Sergio Paulo. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Claudete B. (2002). *A imaginária guarani: o acervo do Museu das Missões* Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em História, Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos Orientação: Profª Drª Maria Cristina Bohn Martins; São Leopoldo – RS. Acedido em 18 de novembro de 2018, em <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-2898/a-imaginaria-guarani—o-acervo-do-museu-das-missoes>.
- Boff, L. (2020). *Covid-19 A Mãe Terra contra-ataca a Humanidade: Advertências da pandemia*. São Paulo: Editora Vozes.
- Bourdieu, P. (2007a). A ilusão biográfica. In Ferreira, M. M. & Amado, J. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral* (1ª ed., pp. 183-191). Rio de Janeiro: FGV. Acedido em 07 de setembro de 2017, em [https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/BORDIEU\\_Pierre-A\\_ilusao\\_biografica.pdf](https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/BORDIEU_Pierre-A_ilusao_biografica.pdf).
- Bourdieu, P. (2007b). *O poder Simbólico*. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brasil (2003). *Política Nacional de Museus: memória e cidadania*. Acedido em 07 de junho de 2000. Em [https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/02/politica\\_nacional\\_museus\\_2.pdf](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/02/politica_nacional_museus_2.pdf).
- Brasil (2017). *Diário Oficial da União*, Seção 1, n. 174, publicado em 11 de setembro de 2017, p. 6., institui o Programa Pontos de Memória como política pública do Ibram por meio da Portaria nº 315, de 6 de setembro de 2017. Acedido em 29 de abril de 2019, em <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp>.
- Britto, C. C. (2019). “*Nossa maçã é que come Eva*”: a poética de Manoel de Barros e os lugares epistêmicos das museologias indisciplinadas no Brasil. Orientador: Prof.º Doutor Mário Caneva de Magalhães Moutinho. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Faculdade de Ciências Sociais. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [http://www.museologia-portugal.net/files/upload/doutoramentos/tese\\_clovis\\_britto.pdf](http://www.museologia-portugal.net/files/upload/doutoramentos/tese_clovis_britto.pdf).
- Brum, C. K. (2007). “*Esta terra tem dono*”: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. *O mito de Sepé Tiaraju. ANTHROPOLOGICAS*, 18(2): 215-236. Acedido em 13 de maio de 2017, em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23707/19363>.
- Brum, C. K. (2016). Identidade missioneira? In Quevedo, J. (Org.). *Missões: reflexões e questionamentos* (1ª ed., pp. 31-51). Santa Maria: Caxias.

- Bruno, M. C. O. (1996). Os processos museais e as questões metodológicas: o museu da cidade de Piraju como estudo de caso. *Cadernos de Sociomuseologia*, 9, 35-53. Acedido em 30 de junho de 2021, em <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/292>.
- Bruno, M. C. O. (2005). Arqueologia e antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, 31, 234-247. Acedido em 13 de maio de 2021, em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat31\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat31_m.pdf).
- Bruno, M. C. O. (2020). Museologia: entre abandono e destino. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 9(17), 19-28. Acedido em 08 de março de 2021, em <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/31590/26128>.
- Canclini, N. (1994). O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional (Maurício Santana Dias, Trad.). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 23, 95-115. Acedido em 02 de fevereiro de 2017, em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23_m.pdf).
- Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social (2012) In: *Encontro de Articulação de Redes de Pontos de Memória e Museus Comunitários*, no Auditório do Instituto Brasileiro de Museus, em Brasília – DF. Acedido em 15 de julho de 2021, em [https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/06/Minuta\\_MuseologiaSocial\\_PontosdeMemoria.pdf](https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/06/Minuta_MuseologiaSocial_PontosdeMemoria.pdf).
- Carta de Rio Grande. (2014) In: *Expressa Extensão. Pelotas*, v.19, n.2, p. 169-172. Acedido em 01 de julho de 2020, em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/expressaextensao/article/view/4948/3712>.
- Catafesto de Souza, J., Moraes, C E. N., Pires, D. M., Morinico, J. C. - *Kuaray Nheery & Arnt, M. A. (2007). Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões e CD correspondente*. Porto Alegre: IPHAN.
- Catafesto de Souza, J. O. & Morinico, J. C. P. (2009). Fantasma das brenhas ressurgem nas ruínas: *Mbyá-Guarani* relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In.: Golin, T. (Org.). *História geral do Rio Grande do Sul. Povos indígenas* (1ª ed., v. 5., pp. 301-330). Passo Fundo: Méritos.
- Cavalcante, T. L.V. (2011). Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In.: *História* v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun São Paulo. Acedido em 27 de maio de 2022, em <https://www.scielo.br/j/his/a/j9CyCym5St8xmR4pn9HtcvD/?format=pdf&lang=pt>
- Cavedon N. R. (2005). Fotoetnografia: a união da fotografia com a etnografia no descortinamento dos não ditos organizacionais. In.: *o&s*, v.12, n.35, (pp. 13 - 27). Acedido em 12 de setembro de 2021, em <https://www.scielo.br/j/osoc/a/ZpxxD6TyQ6CyypHvrbPptTn/?lang=pt&format=pdf>.
- Cechin, A. (2017). Sepé, o Tiaraju: reconhecimento da luta pelo Direito à Terra e da cultura indígena. Revista On line- *Instituto Humanistas* |Unisinos de 08 de fevereiro de 2017.

Acedido em 07 de maio de 2022, em <https://www.ihu.unisinos.br/551453-sepe-o-tiarajuv-reconhecimento-da-luta-pelo-direito-a-terra-e-da-cultura-indigena>.

Certeau, M. de. (1982). *A Escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Chagas, M. (2002a). “Memória e Poder: Dois Movimentos”. *Cadernos de Sociomuseologia* (19): 43–81. Acedido em 06 de agosto de 2021, em <https://recil.ensinulusofona.pt/bitstream/10437/3820/1/mem%C3%B3ria.pdf>.

Chagas, M. (2002b). A escola de samba como lição de processo museal. *Caderno Virtual de Turismo*, 2(2), 15-18. Acedido em 26 de maio de 2020, em <https://www.redalyc.org/pdf/1154/115418127003.pdf>.

Chagas, M. (2003). *A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do grau de doutor, orientada por Myrian Sepúlveda dos Santos.

Chagas, M. (2005). Pesquisa museológica. *MAST Colloquia*, Rio de Janeiro, v. 7. Acedido em 31 de março de 2020, em <https://mariochagas.com/producoes-bibliograficas/artigosecapitulos/>.

Chagas, M. (2013). Lugares de reflexão: museus como conectores de culturas, tempos, pessoas e grupos sociais. *Anais da Conferência Internacional do ICOM/DEMIST*, com participação do ICOM/GLASS, ICOM/ICDAD e ICOM/ICFA, Rio de Janeiro, e do VII Encontro Brasileiro de Palácios, Museus-Casas e Casas Históricas, São Paulo. Acedido em 01 de agosto de 2021, em <https://mariochagas.com/producoes-bibliograficas/artigosecapitulos/>.

Chagas, M. (2017). Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. In.: *Revista do Patrimônio*, nº 25, 121-136, Brasília, IPHAN/MinC. Acedido em 20 de junho de 2018, em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat\\_35.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf)

Chagas, M. & Nascimento Júnior, J. (2009). Balanço tropicalista no Ministério da Cultura: entrevista com Gilberto Gil. *Revista MUSAS – Revista Brasileira de Museologia*. Rio de Janeiro: IBRAM, 2009 • No 4. p. 24-37. Acedido em 13 de junho de 2022, em <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/03/musas20120327.pdf>.

Chagas M. de S. & Rocha, E. B. & Pereira, M. & Colnago E.E. & Silva, C. R. R. & Albernaz P. C. & Gouveia, I. & Toledo, Wécio. (2010). Vontade de Memória, Vontade de Museus: a experiência dos Pontos de Memória. *Relatório de Equipe*. Brasília, IBRAM/MinC.

Chagas, M. S. & Storino, C. M. P. (2012). Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos. In Montez, L. B. (Org.). *Viagens e deslocamentos. Questões de identidade e representação em textos, documentos e coleções* (1ª ed., pp. 34-44). Rio de Janeiro: Móbile.

Chagas, M. & Gouveia, I. (2014). Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Museologia Social*. Cadernos Ceom/Centro de Memória do Oeste de Santa

Catarina. Universidade Comunitária da Região de Chapecó Ano 27 – n.41. Chapecó: Unichapecó.

Chagas, M. & Storino, C. (2020). O devir museal do Museu das Missões. In.: *Museu das Missões*. 1. ed. Porto Alegre: ePDF. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20das%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf).

Chuva, M. R. R. (2014). Para descolonizar museus e patrimônio: refletindo sobre a preservação cultural no Brasil. In Magalhães, A. M. & Bezerra, R. Z. (Orgs.) *90 anos de Museu Histórico Nacional em debate (1922-2012)*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional. Acedido em 06 de abril de 2020, em [https://www.academia.edu/8889489/O\\_nascimento\\_da\\_Museologia\\_conflu%C3%Aancia\\_s\\_e\\_tend%C3%Aancias\\_do\\_campo\\_museol%C3%B3gico\\_no\\_Brasil](https://www.academia.edu/8889489/O_nascimento_da_Museologia_conflu%C3%Aancia_s_e_tend%C3%Aancias_do_campo_museol%C3%B3gico_no_Brasil).

Chuva, M. R. R. (2017). *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)* (2ª ed.) Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Costa, L. (1941). A arquitetura dos jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 5, (pp. 105-169).

Costa, L. (2010) *A arquitetura dos jesuítas no Brasil*. ARS, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 127-195. Acedido em 25 de fevereiro de 2021, em <http://www2.eca.usp.br/cap/ars16/v8n16a09.pdf>.

Costa, M. V. da. (2006). *A Revolução Federalista (1893-1895): O Contexto Platino, as Redes, os Discursos e os Projetos Políticos Liberal-Federalistas*. 2006. 290f. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana). Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

Custódio, L. A. B. (2021). São Miguel Arcanjo e Il Gesù: Breve relação. In.: *Arquitextos, arquitetura jesuítica*. Acedido em 24 de janeiro de 2022 em <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/22.257/8302>.

Dias, B. C. (2019). Bem-viver dos povos originários: respeito pela ancestralidade e pelo território. *Associação Brasileira de Saúde Coletiva*. Mesa-redonda “Bem-viver na Perspectiva dos Povos Indígenas e Quilombolas” atividade conjunta dos grupos temáticos “Saúde Indígena e Racismo e Saúde”, proposta ao 8º Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde, realizada no domingo, 29 de setembro, na Tenda Palmira Lopes, no campus da UFPB. 10 de outubro de 2019. Acedido em 14 de maio de 2022, em <https://www.abrasco.org.br/site/eventos/congresso-brasileiro-de-ciencias-sociais-e-humanas-em-saude/bem-viver-povos-originarios/43300/>.

Duarte Cândido, M. M. (2014). *Gestão de museus, um desafio contemporâneo: diagnóstico museológico e planejamento*. 2ª ED. Porto Alegre: Medianiz.

Duarte Cândido, M. M. (2019). Patrimônio e empoderamento dos atores de desenvolvimento local. In Magalhães, F., Costa, L. F., Hernandez, F. & Curcino, Alan. (Orgs.). *Museologia e patrimônio* (1ª ed., v. 1, pp. 179-198). Leiria/Portugal: Instituto Politécnico de Leiria. Acedido em 08 de março de 2020, em

[https://www.academia.edu/41043904/2019\\_Patrim%C3%B4nio\\_e\\_Empoderamento\\_dos\\_Atores\\_de\\_Desenvolvimento\\_Local](https://www.academia.edu/41043904/2019_Patrim%C3%B4nio_e_Empoderamento_dos_Atores_de_Desenvolvimento_Local).

- Espírito Santo, M. F. E. (1999). *O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão: introdução à história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- Fausto, C. (2005) Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos xvi-xx). In: *MANA* 11(2):385-418. Acedido em 04 de outubro de 2021 em <https://www.scielo.br/j/mana/a/9C8CKQxpNVZn3kfvLpGf4q/?lang=pt>.
- Feijó, C., Vivian, D. L., Baptista, J., Almeida, L. O., Boita, T. & Goulart, T. E. (2014). *A Carta das Missões – documento da rede dos pontos de memória e iniciativas comunitárias em memórias e Museologia Social do Rio Grande do Sul* (Repim – RS). *Cadernos do CEOM*, 27(41), 437-443.
- Ferreira, M. S. (2015). De ruínas a museus: os casos do Tempo Museu das Missões e do Museu Amazônico de Arqueologia de Itaipu. *Revista Tempo Amazônico*, 3(1) 80-105. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.academia.edu/33056632/De\\_ru%C3%Adnas\\_a\\_museus\\_os\\_casos\\_do\\_Museu\\_das\\_Miss%C3%B5es\\_e\\_do\\_Museu\\_de\\_Arqueologia\\_de\\_Itaipu](https://www.academia.edu/33056632/De_ru%C3%Adnas_a_museus_os_casos_do_Museu_das_Miss%C3%B5es_e_do_Museu_de_Arqueologia_de_Itaipu).
- Fonseca, M. C. L. (2009). Para além da “pedra e cal”: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In Abreu, R. & Chagas, M. (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos* (2ª ed., pp. 59-79). Rio de Janeiro: Lamparina.
- Franco, S. & Franco G. (2021) Palavra guarani. (Orgs.) Menezes, A. L. T. & Begamaschi, M. A. & Souza, F. S. Prefácio: Richter, S. R. S. *Aprendizagens interculturais e produção de sentidos na educação e na psicologia*. Porto Alegre: CirKula.
- Fraser, N. (2020). *O Velho Está Morrendo e o Novo Não Pode Nascer*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Freire, B. M. (2007). Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões e as possibilidades de diálogo com o presente. In Pesavento, S. J. & Goelzer, A. L. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memórias das Missões* (1ª ed., pp. 119 -125). Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Freire, P. (1959). *Educação e atualidade brasileira* (tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco). Recife.
- Freire, P. (1980). *Conscientização: teoria e prática da libertação – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* (Kátia de Mello e Silva, Trad., 3ª ed.). São Paulo: Moraes.
- Freire, P. (2014). *Pedagogia da esperança. Um reencontro com a pedagogia do oprimido* (21ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Freire, P. (2015). *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 15ª edição, (p. 07 – 251). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do Oprimido* (71. ed. 256 pp.). Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.

- Freire, P. & Shor, I. (2011). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor* (13ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Ginzburg, C. C. (2006): *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Bethânia Amoroso; tradução dos poemas José Paulo Paes ; revisão técnica Hilário Franco Jr. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gobbi, F. S., Baptista, M. M., Printes, R. B. & Cossio, R. R. (2010). Breves aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. *Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: Territorialidade, Interetnicidade, Sobreposições e Direitos Específicos*. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Assembleia Legislativa. Estado do Rio Grande do Sul.
- Golin, (n. d.). *O “estado -marca” e identidade gentilica pilchada*. Acedido em 13 de junho de 2020, em [https://www.academia.edu/29729252/O\\_estado\\_marca\\_e\\_a\\_identidade\\_gent%C3%Adlica\\_a\\_pilchada](https://www.academia.edu/29729252/O_estado_marca_e_a_identidade_gent%C3%Adlica_a_pilchada).
- Golin, T. (2011). A Província Jesuítica do Paraguai, a Guerra Guaranítica e a destruição do espaço jesuítico-missioneiro. Bicentenario de la Independencia Nacional (1811-2011) de la República del Paraguay. In: *Academia* (versão eletrônica, pp. 1-13). Acedido em 03 de julho de 2020, em [https://www.academia.edu/29729756/A\\_Prov%C3%ADncia\\_Jesu%C3%ADtica\\_do\\_Paraguai\\_a\\_Guerra\\_Guaran%C3%ADtica\\_e\\_a\\_destrui%C3%A7%C3%A3o\\_do\\_esp%C3%A7o\\_jesu%C3%ADtico-missioneiro](https://www.academia.edu/29729756/A_Prov%C3%ADncia_Jesu%C3%ADtica_do_Paraguai_a_Guerra_Guaran%C3%ADtica_e_a_destrui%C3%A7%C3%A3o_do_esp%C3%A7o_jesu%C3%ADtico-missioneiro).
- Golin, T. (2012). Os missioneiros: guaranização e indianização na formação dos rio-grandenses. In Zarth, P. A. (Org.). *História do campesinato na fronteira sul* (v. 1, pp. 58-75). Porto Alegre/Chapecó: Letra & Vida/UFFS.
- Golin, T. (2014). *A guerra guaranítica: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN/MinC. Acedido em 12 de junho de 2018, em [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3753385/mod\\_resource/content/1/GON%207ALVES.%20antropologia\\_dos\\_objetos\\_V41.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3753385/mod_resource/content/1/GON%207ALVES.%20antropologia_dos_objetos_V41.pdf).
- Gondim, V. L.(2015a). *Os Mbyá-Guarani e as Ruínas de São Miguel das Missões: memória e tangibilidade*. Dissertação de mestrado. Centro Universitário La Salle – Unilasalle. Canoas: Unilasalle.
- Gondim, V. L. (2015b). *Ruínas de São Miguel Arcanjo: memória, patrimônio e tangibilidade*. Porto Alegre: Cirkula.
- Gondim, V. L. (2019). O Senhor da opy: narrativas míticas, imagética devocional e a construção de uma tradição. II Congreso Internacional *Patrimonio Cultural Intangible*. Identificación, salvaguardia y puesta en valor, una apuesta a la reflexión.

- Gondim, V. L. (2020). A construção de uma identidade missioneira em São Miguel das Missões. (p. 112 – 126). In: Puglieri, T. S. & Marchi, D. De M. & Knack, E. R. J. & Brandt, J. & Wagner, I. & Bachettini, A. L. (Ebook – PDF; 7,97MB) *Estudos interdisciplinares em patrimônio jesuítico-guarani*. Pelotas: UFPel. Acedido em 14 de junho de 2018. Em <http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/6476/6/Estudos%20interdisciplinares%20em%20patrim%C3%B4nio.pdf>
- Gondim, V. L. & Meirelles, M. (2018). Manancial missioneiro: construção de um lugar de memória em São Miguel das Missões. In Fleck, E. C. D. & Rogge, J. H. (Orgs.). *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural* [e-book] (1ª ed., 1081-1120). São Leopoldo: Oikos. Acedido em 20 de dezembro de 2020 em <http://oikoseditora.com.br/files/CompanhiaE-Book.pdf>.
- Gomes, A. O. (2021). Museus e Museologia indígena no Brasil: mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória. (p. 375 – 434. In.: (Orgs.) Primo, J. & Moutinho, M. C. *Teoria e prática da Sociomuseologia*. Lisboa: Departamento de Museologia Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Acedido em 30/04/2022. Em: [http://www.museologia-portugal.net/files/teoriaepratica\\_sociomuseologia2021\\_0.pdf](http://www.museologia-portugal.net/files/teoriaepratica_sociomuseologia2021_0.pdf).
- Guazzelli, C. A. B. (2013). *O horizonte da Província: a república rio-grandense e os caudilhos do Rio da Prata (1835-1845)*. Porto Alegre: Linus.
- Guran, M. (2011). Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica. Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP – Universidade de São Paulo como parte integrante do relatório final de pós-doutorado (2004-2005), efetuado sob a supervisão da Prof. Dra. Sylvia Caiuby Novaes, com apoio do CNPq. In.: *Discursos fotográficos*, Londrina, v.7, n.10, p.77-106, jan./jun. 2011. Em 01/07/2022. Em <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/viewFile/9215/7841>.
- Hobsbawm, E. & Ranger J. T. (Eds). (2015). *A invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante (10ª ed.) São Paulo: Paz e Terra.
- IBRAM (2012). *Instituto Brasileiro de Museus*. Acedido em 20 de dezembro de 2018 em <http://http://www.museus.gov.br/fomento/premio-pontos-de-memoria>.
- IBRAM (2016), Museu das Missões Coleção Museu do Ibram. (Orgs.) Botelho, A. A., Vivian, D. & Bruxel L. Brasília: IBRAM, 2016.
- IPHAN (2007a). *Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões*. Publicação produzida pela equipe executora do INRC junto às comunidades *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul entre os anos de 2004 e 2006. Porto Alegre: Iphan.
- IPHAN (2007b). Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC da Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões. (2004-2006). Porto Alegre: IPHAN/RS.
- IPHAN (2014a). Dossiê. *TAVA – Lugar de Referência para os Guarani*. Acedido em 08 de março de 2018, em



[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie\\_da\\_Tava\\_Lugar\\_de\\_Referencia\\_para\\_o\\_Povo\\_Guarani\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani(1).pdf).

IPHAN (2014b). Parecer nº 667/2014/IPHAN-RS. Porto Alegre. In.: *Iphan*. Acedido em 16 de março de 2021, em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Tava\\_miri\\_parecer\\_DPI.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Tava_miri_parecer_DPI.pdf).

IPHAN (2014c). *Tava, lugar de referência para o povo guarani*. In *Iphan*. Acedido em 04 de novembro de 2019, em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/507>.

IPHAN (2018). Lugar de referência para o povo guarani é reconhecido como patrimônio cultural do MERCOSUL. (11/11/2018) In.: *Iphan Rio Grande do Sul*. Acedido em 30 de janeiro de 2020, em <http://portal.iphan.gov.br/rs/noticias/detalhes/4883/lugar-de-referencia-para-o-povo-guarani-pode-se-tronar-patrimonio-cultural-do-mercosul>.

IPHAN (2019). São Miguel das Missões (RS) recebe ministros da cultura do Mercosul. (11/11/2019). In *Iphan*. Acedido em 20 de abril de 2020, em <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5433/sao-miguel-das-missoes-rs-recebe-ministros-da-cultura-do-mercosul>.

IPHAN PAC. (2020). *Cidades Históricas*. Acedido em 18 de abril de 2020 em <https://www.gov.br/iphan/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pac-cidades-historicas#:~:text=O%20Programa%20de%20Acelera%C3%A7%C3%A3o%20do,log%C3%ADstica%20e%20energ%C3%A9tica%20do%20Brasil>.

Jecupé, K. W. (2001). *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis.

Julião, L. (2009). O Sphan e a cultura museológica no Brasil /The Historical and Artistic National Patrimony Agency and museum culture in Brazil. *Estudos Históricos*, 22(43), 141-161. Acedido em 20 de maio de 2020, em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1550/999>.

Kern, A. A. (1982). *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Kern, A. A. (1994). *Utopias e missões jesuíticas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Loureiro, C. W., Moretti, C. Z., Mota Neto, J. C. & Fleuri, R. M. (2020). *Paulo Freire hoje em Abya Yala*. Porto Alegre: Cirkula.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, A. (2020a). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak A. (2020b). Caminhos para a Cultura do Bem Viver. (Org.) Maia, B. Acedido em 12 de junho de 2020, em [www.culturadobemviver.org](http://www.culturadobemviver.org).

Krenak, A. (2021). Instituir mitologias: audiovisual indígena, um cinema de ação. In.: *Cosmologia da imagem: cinemas de realização indígena / coordenação Duarte, D. R., Romero, R. & Torres, J.* - 1. ed. -- Belo Horizonte, MG: Filmes de Quintal. Em 26 de junho

de 2022, em <https://www.filmesdequintal.org.br/2022/06/20/lancamento-do-livro-cosmologias-da-imagem-cinemas-de-realizacao-indigena/>.

- Krenak, A. & Campos Y. (2021). *Lugares de Origem*. São Paulo: Jandaíra.
- Krenak, A. (2022a). 20/06/2022. Lançamento – Livro *Cosmologias da imagem: cinemas de realização indígena* forumdoc.bh.2021. *Debate com Ailton Krenak, Yxapy (Patrícia Ferreira) e Ruben Caixeta. Mediação: Daniel Ribeiro Duarte e Júnia Torres*. 20/06/2022. Acedido em 24 de julho de 2022, em <https://youtu.be/milAaMfsIYU>.
- Krenak, A. (2022b). Colonialismo segue vivo na forma de pensar patrimônio dos brasileiros. In: Péchy, A. *Amazônia Latitude Review*. (10/06/2022). Acedido em 28 de junho de 2022. Em <https://amazonialatitude.com/2022/06/10/colonialismo-segue-vivo-na-forma-de-pensar-patrimonio-dos-brasileiros-diz-krenak/?fbclid=IwAR3o77RYMqmlUX6xyDTIowTmQGgwmUEaNlazKmkET9IaiCgtV7g1iZo2LBA>.
- Marchi, D. M. (2018). *O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos Jesuítas à Unesco*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas para obtenção do grau de doutor, orientada por Maria Letícia Mazzucchi Ferreira.
- Marchi, M. D. & Ferreira, M. L. M. (2015). Paisagem e patrimônio cultural em imagens: um estudo sobre São Miguel das Missões, Brasil. *Territorios*, 33, 103-122. Acedido em 12 de fevereiro de 2017, em [https://www.academia.edu/31339947/Paisagem\\_e\\_patrim%C3%B4nio\\_cultural\\_em\\_imagens\\_um\\_estudo\\_sobre\\_S%C3%A3o\\_Miguel\\_das\\_Miss%C3%B5es\\_Brasil](https://www.academia.edu/31339947/Paisagem_e_patrim%C3%B4nio_cultural_em_imagens_um_estudo_sobre_S%C3%A3o_Miguel_das_Miss%C3%B5es_Brasil).
- Marchi, D. M. & Ferreira, M. L. M. (2020). O Museu das Missões: os processos do patrimônio e a comunidade envolvente. In Puglieri, T. S., Marchi, D. M., Knack, E. R. J., Brandt, J., Wagner, I. & Bachettini, A. L. (Orgs.). *Estudos interdisciplinares em patrimônio jesuítico-guarani* [Ebook] (1ª ed., pp. 33-50). Pelotas: UFPel. Acedido em 14 de junho de 2018. Em <http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/6476/6/Estudos%20interdisciplinares%20em%20patrim%C3%B4nio.pdf>.
- Magalhães, A. (1997). *E Triunfo?* A questão dos bens culturais no Brasil. 2ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, Fundação Roberto Marinho.
- Meira, A. L. G. (2007). A trajetória do IPHAN nas Missões. In Pesavento, S. J. & Meira, A. L. G. (org.). *Fronteiras do mundo ibérico – patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Meira, A. L. G. (2008). *O patrimônio histórico e artístico nacional no Rio Grande do Sul no século XX: atribuição de valores e critérios de intervenção*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Faculdade de Arquitetura da UFRGS para obtenção do grau de doutor, orientada por Sandra Jatahy Pesavento.
- Meliá, B. (1992). *La lengua guarani. Historia sociedad y literatura*. Madrid: Ed. Mapfre.
- Monteiro, J. M. 1998. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: Cunha, M. C. História dos índios no Brasil. SP: Companhia das Letras.

- Meliá, B. (1991) *El Guarani*: experiência religiosa. Asuncion- Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropologia..
- Mello F. C. de. (2001) *A Ata tape rupy* - seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias *Mbyá e Chiripá Guarani* no Sul do Brasil. Florianópolis, 2001. Dissertação. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Meneses, G. G. L. (2020). Novos olhares sobre a história de abyayala (América Latina): a construção dos “outros”, a colonialidade do ser e a relação com a natureza. (p.47 – 69). In.: (Orgs.) Mortari, C., Wittmann, L. T. *Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos*– Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, (Selo Nyota, Coleção AYA, v. 1) 392 p. Acedido em 30 de março de 2022, em <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2020/12/narrativas-insurgentes.pdf>.
- Mignolo, W. D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34, pp. 287-324. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf).
- Mignolo, W. D. (2018). Museus no horizonte colonial da modernidade. Garimpendo o museu (1992) de Fred Wilson. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 7(13), 309-324. Acedido em 14 de janeiro de 2021, em [https://monoskop.org/images/2/23/Mignolo\\_Walter\\_2011\\_2018\\_Museus\\_no\\_horizonte\\_colonial\\_da\\_modernidade\\_garimpendo\\_o\\_museu\\_1992\\_de\\_Fred\\_Wilson.pdf](https://monoskop.org/images/2/23/Mignolo_Walter_2011_2018_Museus_no_horizonte_colonial_da_modernidade_garimpendo_o_museu_1992_de_Fred_Wilson.pdf).
- Miranda, C. S. (2016). *Revista Rua*, 22(2), 407-424. Acedido em 06 de março de 2021, em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8647942>.
- Monteiro, S. F. (2016). *Política pública para museus no Brasil: o lugar do sistema brasileiro de museus na política nacional de museus*. Tese apresentada à Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias para a obtenção do grau de doutor, orientada por Mario de Souza Chagas.
- Moraes, C. E. N. (2010). *A refiguração da Tava Miri São Miguel na Memória Coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS para a obtenção do grau de mestre, orientada por Cornelia Eckert.
- Moutinho, M. (2014). Entre os museus de Foucault e os museus complexos. *Musa*, 4, (pp. 9-14). Acedido em 05 de agosto de 2020, em <http://www.mariomoutinho.pt/index.php/trabalhos/artigos-categoria/91-2014-entre-os-museus-de-foucault-e-os-museus-complexos>.
- Moutinho, M. & Primo, J. (2021). Acervos coloniais: para uma leitura crítica das heranças. In: *Boletim ICOM Portugal*, Série III, nº17, (pp 91-97). Acedido em 27 de dezembro de 2021 em [https://icom-portugal.org/wp-content/uploads/2022/01/boletim\\_ICOM\\_portugal\\_17\\_dez\\_2021-1.pdf](https://icom-portugal.org/wp-content/uploads/2022/01/boletim_ICOM_portugal_17_dez_2021-1.pdf).

- Nascimento, J. A. M. (2007). *Derrubando florestas, plantando povoados: a intervenção do poder público no processo de apropriação da terra no norte do Rio Grande do Sul*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da PUC-RS para obtenção do grau de Doutor, orientada por René Ernaini Gertz. Acedido em 19 de outubro de 2019, em <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2490/1/388943.pdf>.
- Ndlovu, M. (2017). Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. *Epistemologia do Sul*, 1 (1), 127-144. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/782>.
- Neumann, E. S. (2016). Práticas de escrita indígena nas reduções no século XVIII. In Santos, J. R. Q. *Missões: reflexões e questionamentos* (1ª ed., pp. 123 – 144). Santa Maria: Editora e Gráfica Caxias.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 10, 7-28. Acedido em 30 de novembro de 2018, em <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>.
- Nunes, E. S. (2012). No asfalto não se pesca Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã –GO). Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB
- Oliveira, E. A. (2012). A ruína e a força histórico-destrutiva dos fragmentos em Walter Benjamin. *Cadernos Walter Benjamin*, 9, 28-39. Acedido em 01 de fevereiro de 2020, em [https://www.gewebe.com.br/cadernos\\_vol09.htm](https://www.gewebe.com.br/cadernos_vol09.htm).
- Oliveira, J. R. (2021). Fortalecido irmanamento de São Miguel das Missões com Caravaca de la Cruz, na Espanha In: *Revista Vatican News*. Acedido em 15 de julho de 2021 em [https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2021-09/sao-miguel-das-missoes-irmanamento-caravaca-de-la-cruz-espanha.html?fbclid=IwAR39e2ZFoECgsBoWih4nIVWNIHhWBXISDTgs\\_z8ApJFtaOUrTdCi0iWDuJI](https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2021-09/sao-miguel-das-missoes-irmanamento-caravaca-de-la-cruz-espanha.html?fbclid=IwAR39e2ZFoECgsBoWih4nIVWNIHhWBXISDTgs_z8ApJFtaOUrTdCi0iWDuJI).
- Oliven, R. G. (1992). *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes.
- Olivo, P. (2019). São Miguel das Missões: o atraso, o regresso e o reinício. 13º Seminário Decomomo Brasil (Salvador, 7 a 10 de outubro de 2019). In *Portal Docomomo Brasil*. Acedido em 08 de fevereiro de 2021, em <https://docomomo.org.br/wp-content/uploads/2020/04/110910.pdf>.
- Pereira, I. A. M. C. (2016). A Companhia de Jesus nas fronteiras da América Espanhola. *Dossiê: Fronteiras em perspectivas. Revista História E Diversidade*, (Vol. 8, nº 1, pp. 107–125). Acedido em 01 de fevereiro de 2022. Em <https://periodicos.unemat.br/index.php/historiaediversidade/article/view/1623>.
- Pereira, M. R. N. (2018). *Museologia decolonial: os Pontos de Memória e a insurgência do fazer museal*. Tese apresentada ao Departamento de Museologia da Faculdade de Ciências

Sociais, Educação e Administração da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias para obtenção do grau de doutor, orientada por Mário Caneva Moutinho.

- Pereira, M. R. N. (2020). Política pública de direito à memória: apontamentos sobre a trajetória do Programa Pontos de Memória. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Informação da Universidade de Brasília*, 9(17), 111-128. Acedido em 16 de agosto de 2020, em <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/29714/26138>.
- Pereira, W. S. (2009). *Patrimônio Cultural e nova história indígena nas terras baixas da América do Sul: os Guarani Mbya entre elio, cronos e mnemosine*. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História. Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo: UNISINOS.
- Pesavento, S. J. (2007). Missões, um espaço no tempo: paisagens da memória. In Pesavento, S. J., Goelzer, A. L. (Orgs.). *Fronteiras do mundo ibérico – patrimônio, território e memória das Missões* (1ª ed., pp. 51 - 64). Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Pesavento, S. J. (2009). Ruínas falantes, fonte de imaginação. In Baptista, J. & Santos, M. C. B. *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno* (1ª ed., pp. 11- 15). São Miguel das Missões: Museu das Missões.
- Pommer, A. & Pommer, R. M. G. (2016). Missioneirismo: breve relato histórico de busca de uma identidade regional. In Quevedo, J. (Org.). *Missões: reflexões e questionamentos* (1ª ed., pp. 53 - 70). Santa Maria: Caxias.
- Pommer, R. M. G. (2008). *Missioneirismo: a produção de uma identidade regional*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos para obtenção do grau de doutor, orientada por Maria Cristina Bohn Martins. Acedido em 24 de setembro de 2014, em <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/missioneirismo.pdf>.
- Pommer, R. M. G. (2009). *Missioneirismo – história da produção de uma identidade regional*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- Pontes, A. M. L. (2010). A vivência do morto: a preservação de monumentos histórico-culturais em ruínas. *Londrina Domínios da Imagem*, IV (7), 45-52. Acedido em 01 de fevereiro de 2021, em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/dominiosdaimagem/article/view/23652/17240>.
- Potiguara, E. (2019) *Metade cara, metade máscara*, Rio de Janeiro, RJ — Grumin, 3ª ed. revisada.
- Poty, V. & Christidis, D. (2015). *Os Guarani Mbyá*. Porto Alegre: Wences Design Criativo.
- Prestes, A. L. (1985). A Coluna Prestes: uma proposta de trabalho. (p. 29-59, *Revista Universidade de São Paulo- USP*. São Paulo: USP 1985 n. 118). Acedido em 28 de setembro de 2021, em <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61327/64268>.
- Primo, J. S. & Leite, P. P. (2015). Olhares biográficos em museologia: os desafios da intersubjetividade. *Cadernos de Sociomuseologia*, 5, 129-144. Acedido em 24 de junho de

2018, em  
<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/5204>.

- Primo, J. S., Moutinho, M. & Leite, P. P. (2017). *Heranças globais – memórias locais: os desafios da formação no campo da sociomuseologia*. Seminário Internacional 10 Anos de Cooperação entre Museus: Museologia Ibero-Americana e a Declaração de Salvador. Brasília: Ibermuseus. Acedido em 20 de julho de 2018, em <https://docplayer.com.br/129476227-Herancas-globais-memorias-locais-os-desafios-da-formacao-no-campo-da-sociomuseologia-1-judite-santos-primo-mario-moutinho-pedro-pereira-leite.html>.
- Primo, J. & Moutinho, M. (2020). Referências teóricas da Sociomuseologia. In.: (Editores) Primo, J. & Moutinho, M. *Introdução à Sociomuseologia*. Lisboa: Edições Universitária Lusófona.
- Priosti, O. M. (2010). *Memória, comunidade e hibridação: museologia da liberação e estratégias de resistência*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do grau de doutor, orientada por Josaída de Oliveira Gondar.
- Ramo, A. M. (2020). Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko” Tempo, troca e transformação entre os Guarani. *Revista de Antropologia*. Vol.63, nº 1 (janeiro/abril), pp. 122-142. Acedido em 27 jul de 2022. Em <https://www.jstor.org/stable/27007270>
- Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Museologia e Museologia Social RS*. (2012). Acedido em 08 de abril de 2019, em <http://redepontors.blogspot.com>.
- Rio Grande do Sul. (1923) *Legislação. Secretaria Estadual das Obras Públicas. Relatório da Diretoria de Terras e Colonização*.
- Rodrigues, C. R. (n. d.). *As populações autóctones e a questão de terras no estado Sul-Riograndense na República Velha* (p.146 – 161), Doi - 10.37885/201101997. Temas da Diversidade: Experiências e Práticas de Pesquisa. Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Acedido em 12 de junho de 2020, em <https://s3.amazonaws.com/downloads.editoracientifica.com.br/articles/201101997.pdf>.
- Rosa, H. A. (2009) A Trajetória Histórica da Escola na Comunidade Guarani de Massiambu, Palhoça/SC – Um campo de possibilidades. Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História Cultural, Curso de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Florianópolis.
- Rossato, R. (2018). Práxis. Em Streck, D., Redin R. E. Zirkoski, J. (Orgs.) *Dicionário Paulo Freire* (4<sup>a</sup> ed.) (pp.380-382). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Saint-Hilaire, A. (2002). *Viagem ao Rio Grande do Sul* (Coleção Brasil visto por estrangeiros, Adroaldo Mesquita da Costa, Trad.). Brasília: Senado Federal. Acedido em 26 de janeiro de 2019, em

<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1064/626704.pdf?sequence=4#page=139&zoom=auto,57,578>.

- Santos Jr., R. F. (2019). *Por uma “museologia da libertação: impactos do pensamento de Hugues de Varine no campo museal brasileiro*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Museologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia para obtenção do grau de mestre, orientada por Clovis Carvalho Britto.
- Santos, M. C. T. M. 2002. Processo museológico: critérios de exclusão. *Cadernos de Sociomuseologia*. V. 18 N. 18 Acedido em 13 de maio de 2020. Em <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/362>.
- Santos, S. S. (2021). *Um museu indígena como estratégia interdisciplinar de formação entre os Kanindé no Ceará*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Humanidades como requisito para obtenção do título de mestre na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Redenção – CE, sob a orientação do professor Dr. Roberto Kennedy Gomes Franco. Coorientador: Professor Dr: Rhuan Carlos dos Santos Lopes. Linha de Pesquisa: Trabalho, Desenvolvimento e Migrações. Redenção: UNILAB. Acedido em 01 de maio de 2022, em <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2439>.
- Santos, S. S. Franco, R. K. (2020). A práxis interdisciplinar do Museu Indígena na formação da consciência étnica. (p. 182 -196). In: *Ensaio interdisciplinares em humanidades* [recurso eletrônico]: vol. IV / Organizadores Antônio Vieira da Silva Filho... [et al.]. – Rio de Janeiro, RJ: Autografia. Formato: ePUB. Acedido em 01 de maio de 2022, em <https://mih.unilab.edu.br/postagens/e-books-do-mestrado/>.
- Scherer, L., Botelho L. de L. R., Alves C. A. S. & Schroeder, R. R (2017). O caminho das Missões como produto turístico de integração regional. (v. 5, n.8, p. 49 – 65). *Cenário Revista Interdisciplinar em Turismo e Território*. Acedido em 02 de fevereiro de 2020, em <https://www.uffs.edu.br/campi/cerro-largo/repositorio-ccl/anais-viii-simposio-iberoamericano-de-cooperacao-para-o-desenvolvimento-e-a-integracao-regional/o-caminho-das-missoes-como-produto-turistico-de-integracao-regional>.
- Several, R. S. (1995). *A guerra guaraníca*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- Silva, J. B. (2014). *Benzimento: estudo sobre a prática em São Miguel das Missões (RS)*. Santo Ângelo: FuRI.
- Silva, J. B. (2021) *Benzedores de São Miguel das Missões, RS: a construção de suas identidades a partir de memórias e tradições*. 1ª edição, Cotia, SP: Cajuína.
- Silva, M. B. M. (2019). *O Programa Pontos de Memória no contexto sul-rio-grandense*, Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas. Pelotas – RS: UFPel. Acedido em 13 de março de 2022, em [https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2019/08/SILVA-Mariana-BM\\_.pdf](https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2019/08/SILVA-Mariana-BM_.pdf).



- Silva, W. F. (2009). *Patrimônio a contragosto: a presença de bens culturais na vida cotidiana de São Miguel das Missões/RS*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da Unirio para obtenção do grau de mestre, orientada por Mário de Souza Chagas. Acedido em 07 de setembro de 2015, em [http://www.unirio.br/ppg-pmus/willians\\_fausto\\_silva.pdf](http://www.unirio.br/ppg-pmus/willians_fausto_silva.pdf).
- Silveira, F. A. (2004). *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em Antropologia Social. Porto Alegre. Orientação: Cornelia Eckert. Acedido em 02 de fevereiro de 2022, em <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6880/000448591.pdf;jsessionid=419698270715C31FDE1F2DBDDF85CB91?sequence=1>.
- Souza, I. & Brandão, R. (2021) *Política e cultura no governo Bolsonaro: quais disputas estão em xeque?* Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Acedido em 15 de abril de 2022, em <https://br.boell.org/pt-br/2021/04/01/politica-e-cultura-no-governo-bolsonaro-quais-disputas-estao-em-xeque>.
- Souza, J. O. C. & Morinico, J. C. P. (2009). Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas – mbyá-guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In Boeira, N. & Golin, T. (Coord.). *História geral do Rio Grande do Sul. Povos indígenas* (v. 5, pp. 301-330). Passo Fundo: Méritos.
- Streck, D. R. (2020). Prefácio. Paulo Freire: um pensador conectivo. In: Loureiro, C. W. *et al.* 1. ed. *Paulo Freire hoje em Abya Yala*. Porto Alegre: CirKula.
- Thielke, N. (2019). *A imaginária guarani como dispositivo educativo em museus do Rio Grande do Sul (1903-1993)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do grau de doutor, orientada por Zita Possamai. Acedido em 16 de março de 2021, em <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/202062/001106213.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Thielke, N. & Possamai, Z. (2020). Sentidos em movimento: as esculturas missioneiras e o Museu das Missões. In Baptista, J. T., Bauer, L., Boita, T. & Vivian, D. (Orgs.). *Museu das Missões: 80 anos* [versão eletrônica] (1ª ed., pp. 65 - 80). Porto Alegre: Museu das Missões. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20das%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf).
- Varine, H. (1979). Passado e presente dos museus. In *Os museus no mundo* (1ª ed., pp. 7-21). Rio de Janeiro: SALVAT.
- Varine, H. (1987). *O tempo social: o desenvolvimento comunitário de todos é do interesse de cada um*. Rio de Janeiro: Eça de Queiroz.
- Varine, H. (2000). A nova museologia: ficção ou realidade. In Possamai, Z. & Leal, E. (Orgs.). *Museologia Social*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura.

- Varine, H. (2013a). Apresentação. In Baptista, J. & Silva, C. F. (Orgs.). *Práticas comunitárias e educativas em memória e Museologia Social* (1ª ed., pp. 5 - 7). Rio Grande: EdFURG.
- Varine, H. (2013b). *As Raízes do Futuro: O patrimônio a serviço do desenvolvimento*. Tradução: Horta, M. de L. P. 1ª Reimpressão. Porto Alegre: Medianiz.
- Vivian, D. L. (2012). Ponto de Memória Missioneira: Iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (*Anais eletrônicos*, pp. 1199-1210). XI Encontro Estadual de História da ANPUHS e da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Acedido em 08 de abril de 2018, em [http://www.eeh2012.anpuhs.org.br/resources/anais/18/1346206977\\_ARQUIVO\\_PontodeMemoriaMissioneira\\_apresentacao\\_anpuh\\_FINAL.pdf](http://www.eeh2012.anpuhs.org.br/resources/anais/18/1346206977_ARQUIVO_PontodeMemoriaMissioneira_apresentacao_anpuh_FINAL.pdf).
- Vivian, D. L. (2013). Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (RS) (pp. 33 – 47). In Baptista, J. & Silva (Orgs.). *Práticas Comunitárias e Educativas em Memória e Museologia Social*. Rio Grande: FURG. Rio Grande, EdFURG.
- Vivian, D. (2020) Museu das Missões no século XXI: história oral, pesquisa e comunidade. (p. 117-139). In.: *Museu das Missões*. 1. ed. Porto Alegre: ePDF. Acedido em 20 de dezembro de 2020, em [https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004\\_Museu%20das%20Missoes.pdf](https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf).
- Wilde, G. G. (2015). Entrevista: Bem Viver indígena, muito além do welfare state. In: *Revista IHU On line. Instituto Umanitas Unisinos*. Acedido em 06 de junho de 2022, em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/549586-bem-viver-indigena-muito-alem-do-welfare-state-entrevista-especial-com-guillermo-wilde>.
- Williams, D. (2012). Além da história-pátria: as missões jesuítico-guaranis, o patrimônio da humanidade e outras histórias. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 34, 281-301. Acedido em 27 de setembro, de 2018, em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero%2034.pdf>.
- Zarth, P. A. (2002). *Do arcaico ao moderno: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX*. Ijuí: Unijuí.

## Filmes/vídeos

- Cineasta Mbya. Aldeia Tekoá Ko'enju - São Miguel Das Missões (RS) (2022). Acedido em 10 de junho de 2022, em <https://youtu.be/CxMPHVwcyP0>.
- Oliveira, J.R. (2021) *Anti-Monumento aos Bandeirantes em São Miguel das Missões*. In Facebook. Acedido em 05 de agosto de 2021, em <https://www.facebook.com/joseroberto.deoliveira.13/videos/589148905804443>.
- Ortega, A. D., Ferreira (Keretxu), P., Carelli, V., & Carvalho, E. I. & Sabino, O. (Dir. e Prod.). (2012). (Filme). *Tava, a casa de pedra* [Filme 78 min.]. BR: Vídeo nas Aldeias,

IPHAN/RS. Acedido em 26 de dezembro de 2020, em <https://vimeo.com/ondemand/tavacasadepedra>.

Ortega, A. D., Ferreira (Keretxu), P., Carelli, V., & Carvalho, E. I. (Dir. e Prod.). (2011). *Desterro guarani* [Vídeo 38 min.]. BR: Video nas Aldeias. In Video nas Aldeias. Acedido em 12 de fevereiro de 2020 em <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=104>.

Ortega, A., Beñites, G. & Morinico, J. (Dir. e Prod.). (2008). *Duas aldeias, uma caminhada* [Vídeo 63 min.]. BR: Vídeo nas Aldeias/IPHAN. In Youtube. Acedido em 30 de dezembro de 2020, em <https://youtu.be/R45trSTOPbQ>.

## Imprensa

Grupo Sepé de Comunicação (2021), 25/03/2021 Lautert, Edna. São Miguel das Missões quer implantar Parque de águas termais. Acedido em 30 de março de 2022. Em <https://gruposepe.com.br/index.php?m=noticia&a=detail&id=9888>.

Jornal do Comércio (2022) Ribas, João Vicente. Reportagem Cultural – Viver. A virtualidade nas Missões. Porto Alegre, 11 de junho. Nº 44 Ano 26 Acedido 3m 11 de junho de 2022. Em: <https://www.jornaldocomercio.com/>.

Novas façanhas. Gov.RS. São Miguel das Missões sedia Encontro Nacional de Benzedores. Em 23/04/2008. Acedido em: 20 de junho de 2018. Em <https://estado.rs.gov.br/sao-miguel-das-missoes-sedia-encontro-nacional-de-benedores>.

Pousada das Missões (2016) Tocha Olímpica em São Miguel das Missões. Acedido em 08 de março de 2022. Em <http://www.pousadadasmissoes.com.br/informativos/45-tocha-olimpica-em-sao-miguel-das-missoes>.

Repórter Brasil (2000). Sakamoto L (2000). À sombra do passado. Em 30 de maio de 2021. <https://reporterbrasil.org.br/2000/12/sombra-do-passado/>.

Secretaria da Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo. Publicado (SCJSP) em, 19/04/2021. O Dia do Índio e Direitos Indígenas Acedido em: 06 junho 2022. Em <https://justica.sp.gov.br/index.php/dia-do-indio-e-direitos-indigenas/>.

Secretaria Especial do Esporte (SEE). Ministério da cidadania. (2016) Publicado em 5/07/2016 Fogo crioulo tem encontro histórico com a chama olímpica. Acedido em 08 de março de 2022. Em <http://arquivo.esporte.gov.br/index.php/ultimas-noticias/209-ultimas-noticias/56181-fogo-crioulo-tem-encontro-historico-com-a-chama-olimpica>.

Zero Hora. (2016) Depois do tornado Gaúcha ZH, 01/05/2016 Depois do tornado Espetáculo “Som e Luz” estreia com nova tecnologia em São Miguel das Missões. Acedido em 02 de maio de 2017. Em <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2016/05/espetaculo-som-e-luz-estreia-com-nova-tecnologia-em-sao-miguel-das-missoes-5790699.html>.

## **Fotos**

Braga, V. (Acervo pessoal)

Gondim, V. (Acervo pessoal)

IPHAN/RJ (digital)

*Vherá Poty* (Acervo pessoal)

## **Entrevistas**

Alves, C. A., em abril 2022 (e-mail)

Braga, V., em abril de 2016

Braga, V., em julho e agosto de 2017

Braga, V., em novembro de 2018

Braga, V., em abril de 2022

Carvalho, R. B., em agosto de 2017

Carvalho, R. B., em novembro de 2018

Corrêa, E., em novembro de 2018

Corrêa, E., em abril de 2022

Correia Filho, A., em abril de 2022

Guasso, J., em novembro de 2018

Machado, Carlos, em novembro de 2018

Machado, C., em abril de 2022

Matos, E. R., em novembro de 2018

Matos, M. A., em novembro de 2018

Moraes, M. F., em agosto 2017

Moraes, M. F., em novembro 2018

Oliveira, J. R., em novembro de 2018

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

Oliveira, J. R., em abril de 2022

Reck, M., em abril de 2022

Vivian, D., em novembro de 2018 (e-mail)

Vivian, D., em abril de 2022 (e-mail)

## Glossário

**Ayvu porã** é a bela linguagem (Moraes, 2010, p. 57).

**Baetyo** é uma espécie de pilão de pedra

**Belas palavras** – “A educação do Guarani é uma educação da palavra, porém não é educado para aprender e muito menos memorizar textos, mas para escutar as palavras que receberá do alto, geralmente através do sonho, e poder dizê-las. O Guarani busca a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer (falar); sua valorização e seu prestígio entre os membros de sua comunidade e entre as comunidades vizinhas vêm medida pelo grau de perfeição inclusive a quantidade de cantos e modos de dizer que possui. E como sua sabedoria procede da desenvoltura de sua palavra e esta, por sua vez, da propriedade e intensidade de sua inspiração, é fácil de ver como é essencial para o Guarani a experiência propriamente religiosa, que nem todos conseguirão da mesma forma, porém a que todos, de um modo ou de outro, aspiram.” (Meliá, 1991, p. 36)

**Caá** é a erva mate.

**Camuxi** é a parte rebaixada em círculo do piso da *opy*,

lugar onde Valter Braga ocupa com aquele/a que está recebendo as purificações, através do fogo, da fumaça e da ancestralidade.

**Gamela** é um recipiente para acomodar frutos, flores, entre outras coisas, geralmente de madeira

**Juruá** é o nome que os *Guarani* chamam aos não-indígenas.

**Karai** “são homens e *Kunhã Karai* são mulheres [*Mbyá-Guarani*] sábios, ou sábias que proferem e dominam as ‘belas palavras’ ensinadas pelos heróis criadores. São palavras comuns aos imortais e por isso têm uma grande beleza poética e profundidade filosófica. Os *Karai* e as *Kunhã Karai* cantam-nas para obterem a força dos imortais e por desejarem a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres sobrenaturais acontece por meio dessas pessoas especiais e se dá através dessas “belas palavras”, durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Eles também são responsáveis por realizarem procedimentos terapêuticos e manter a harmonia de uma aldeia *Mbyá*.” (IPHAN, 2014a)

Na pesquisa de Helena Alpini Rosa, o professor entrevistado José Ribamar Freire enfatiza a importância da participação do *Karai* no processo de formação dos professores Guarani: Como grande parte da História indígena não está no papel, mas rola na tradição oral, circula na tradição oral, nós quando vamos discutir o ensino de História em escolas indígenas, chamamos a atenção dos índios acerca da importância daquilo que a gente chama de “livros vivos” que são os velhos. Então a gente estimula os professores indígenas a procurar os velhos e a pesquisar junto com os velhos, entrevistar, etc. Ora, se a gente está dando essa importância para os velhos, para o trabalho deles, nada mais natural do que a gente trazer também esses Karais para participar já do processo de formação. (Rosa, 2009, p. 90)

**Marangatú.** “Do ponto de vista linguístico, a ave guará, as lideranças espirituais guarani e até mesmo anjos e santos são nominados no mundo missional como *marangatu*, palavra traduzida pelos padres por “os bem-aventurados”. Esse neologismo, “não só redimensionava a entidade em questão, mas, sobretudo, localizava-a no contexto das missões enquanto entidade que

representava a tensão entre indígenas e jesuítas, vivos e mortos, deuses e homens.” (Baptista & Boita, 2020, p. 17)

**Mbae'apó** - No Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) da Comunidade *Mbyá-Guarani*, o cachimbo está classificado como um bem cultural, com a denominação de artesanato, *mbae'apó* (o que se faz com as mãos), confeccionado e utilizado nos momentos dos afazeres da vida cotidiana, que pode ser vendido ao consumidor *jurua*, ou seja, aos não-indígenas. (IPHAN, 2007b).

**Mborai**, [que] é um ritual em que os *Mbyá* ‘fortes’ cantam e dançam as canções que receberam nos sonhos ou que passaram para o domínio de todos os cantores. Antes de iniciar [uma] cerimônia, algumas pessoas soltam a fumaça do cachimbo. (IPHAN, 2014a, p. 50)

**Mbyá, Nhandeva e Kaiowá**, no Brasil compõem atualmente os três grandes grupos da língua guarani, integrando a família linguística Tupi-Guarani e o tronco tupi” (Gobbi, Baptista, Printes & Cossio, 2010, p. 19). O termo “*mbyá*” “para designar um subgrupo guarani aparece na literatura histórica apenas na segunda metade do século XIX. A tradução de *mbyá*, pode ser ‘os que habitam as matas’ utilizado para fazer referência aos grupos guarani refugiados nas matas das fronteiras em processo de definição, entre o Brasil, Argentina e Paraguai. Com o incremento da colonização sobre tais refúgios (seja pelo lado paraguaio, seja pelo brasileiro, o século XX é marcado pela dispersão dos grupos *mbyá* pelo sudeste da América do Sul, impossibilitados de permanecer em território contínuo. Ao final da primeira década do século XXI, a população *mbyá-guarani* no Rio Grande do Sul é de aproximadamente 2.000 pessoas, situadas em aproximadamente 35 lugares de ocupação atual.” (Gobbi, Baptista, Printes & Cossio, 2010, p. 21)

**Nhadereko ou nhande rekó** - As crianças, desde pequenas, são orientadas a seguir o *nhadereko* – o modo de vida, de ser, e isso implica em compromissos que se expressam nas relações com os parentes, na vida familiar, religiosa, na subsistência ligada ao plantio e à confecção de artesanato, no uso da língua Guarani *Mbya*. Os compromissos, a linguagem, essencialmente a palavra, são praticados na Casa de Reza – a *Opy*, onde o *Karai* é responsável por conduzir as cerimônias aos integrantes da comunidade, da *Tekoa*, como uma espécie de porta-voz de *Nhanderu* (nosso pai).

**Nhanderu**, segundo a pesquisa de Ana Maria Ramo, “a partir das falas e reflexões de alguns pensadores guarani – em sua maioria anciões e pajés – podemos vislumbrar a existência de uma estratégia para a duração [da vida e do tempo], cuja invenção ou descoberta é remetida a *Nhanderu Tenonde*, principal divindade do cosmos guarani. Tal estratégia tem como ponto nodal a alternância entre tempos (dia/noite e tempo velho/tempo novo – ou *ara yma / ara pyau*) e espaços (*opy / oka* – casa de reza/pátio), operada pelos movimentos de coisas, palavras e pessoas – a troca – que seguem certos padrões estéticos – a linha e o círculo – e que replicam posições relacionais específicas – ‘em frente’ e ‘na frente’: ela expressa a relação entre dois processos de transformação mutuamente implicados: *mbo-jera* (o florescimento) e *aguyje* (a renovação)”. (Ramo, 2020, p.122).

**Nheemongarai** é o ritual de nomeação do povo guarani, “crianças que já começaram a andar e a falar poderão passar pelo ritual e receber o *ñe'ê* (alma-palavra ou nome-alma), enviado por uma ‘divindade’, ao qual estará associado o temperamento da criança e, de certa forma, sua função social, além de sua proteção contra doenças e outros problemas. Trata-se de um ritual complexo que, a exemplo de outras manifestações, articula sentidos que são, simultaneamente, de natureza religiosa, política, moral, psicológica, ecológica etc.”. (IPHAN 2004-2006) *INRC*



*Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, Ficha de Identificação-Celebrações, F20/1.

**Opy** -Para o Cacique Santiago Franco, professor da *Tekoá Yvy Poty* (Aldeia Flor da Terra), localizada no município de Barra do Ribeiro, região metropolitana de Porto Alegre/RS, a é o “espaço espiritual, onde acontecem os rituais, a dança, o canto, a oração, o *nhemongarai*, ritual de *opy* nomeação. Espaço comparado à universidade, pela importância dos saberes que são produzidos.” (Franco & Franco, 2021, p. 22)

**Petyngúá** é o cachimbo sagrados, em cerâmica ou madeira, objetos que não são comercializados, apenas utilizados pelos próprios *Mbyá* em momentos rituais na *opy*” e em outros momentos “à beira do fogo” (IPHAN, 2007b).

**Tatarandê** é como um candieiro ou uma lamparina grande, em que Valter Braga acende o fogo ao chegar um visitante no Manancial Missioneiro, como para dar boas-vindas e começar suas narrativas com este ritual.

**Tava** “é traduzida como aldeia, mas os *mbyás* interpretam que a palavra é feita pela junção de dois outros radicais, o de *ita* (pedra) e o de *ava* (homem, pessoa falante do *Nhe’e Porã*)” ou ainda, como “povoado ou cidade feita de pedras.” (Catafesto de Souza & Morinico, 2009, p. 315)

**Tekoá** A terra em que se mora, a aldeia, a *tekoá* não pode ser qualquer terra. A terra Guarani, que foi habitada, segundo os mitos, pelos “antigos avôs” (...) é uma terra com características específicas. Ela deve propiciar a realização do Nhanderekó – jeito de ser, Guarani em todos os seus aspectos, sejam materiais ou morais. Esta *tekoá* é formada por três espaços físicos indissociáveis: a aldeia propriamente dita (Mello, 2001, p.10)

**Yvy Poty** é uma aldeia localizada no município de Barra do Ribeiro, RS, a 60 km de Porto Alegre e 450 km de São Miguel das Missões.

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

## **Anexos**

## Anexo 1 - Edital nº 26/2011 – Resultado Final do Prêmio Pontos de Memória 2011-IBRAM/MinC

### INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS

Departamento de Difusão, Fomento e Economia dos Museus

### RETIFICAÇÃO

No Edital nº 23 – Lista de Habilitação do Prêmio Pontos de Memória 2011, publicada no D.O.U., no dia 7 de dezembro, seção 3, páginas 20 e 21, a Lista de Habilitação passa a ter seguinte redação:

Lista de Habilitação do Prêmio Pontos de Memória				
Categoria 1 – Ponto de Memória no Brasil				
N.º da Proposta	Nome do Proponente	Nome da proposta	Município	UF
59096	ACURBE - Associação Cultural e Recreativa de Belém	Resgate e preservação da memória dos Imigrantes Pomeranos no estado do Espírito Santo.	Santa Maria de Jetibá	ES
59183	Fundação Brasil Cidadão para a Educação, Cultura, Tecnologia e Meio Ambiente	Memórias da Cultura de Icapui	Fortaleza	CE
59488	Instituto Baobá de Cultura e Arte	Ponto de Memória Museu Ibaô	Campinas	SP
59986	Museu de História e Ciências Naturais	Memórias da Mata Mineira	Além Paraíba	MG
61340	Associação Brasileira de Documentaristas e Curta-metragistas Seção Sergipe	Memória Audiovisual Sergipana	Aracaju	SE
61436	Ludovicus - Instituto Câmara Cascudo	Digitalização e disponibilização do acervo de jornais.	Natal	RN
61551	Associação de Amigos da Biblioteca Pública	Arquivo de lembranças	Ourinhos	SP
61718	Núcleo de Educadores Populares do Sertão	NEPS	Dormentes	PE
61750	Fundação Cultural Cabras de Lampião	Ponto de Memória Cabras de Lampião	Serra Talhada	PE
61909	Centro de Criação Galpão das Artes	Ponto de Memória Galpão das Artes	Limoeiro	PE
61957	Associação Intercultural de Projetos Sociais	Roda Memória - Mestres da Cultura Popular em Londrina	Londrina	PR
62064	Associação dos Proprietários, Artistas e Escolas de Circo do Ceará	Resgate da Memória Circense e Difusão dos Saberes	Fortaleza	CE
62076	Iniciativa de Formação e Observatório Cultural	Histórias de Trabalho na Cultura	São Bernardo do Campo	SP
62103	Associação Cultural Comunitária e Carnavalesca Arca do Axé	Projeto Centro de Memória Arca do Axé	Salvador	BA
62434	Fundação Casa da Cultura	Resgate da História Oral de Patrocínio	Patrocínio	MG
62510	Centro Internacional de Estudos e Pesquisas sobre a Infância	A ludicidade da memória: práticas museais no Horto e na Rocinha	Rio de Janeiro	RJ

Vânia Lima Gondim  
 Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
 em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

62556	Instituto Imersão Latina	Contando Histórias do Pompéu	Belo Horizonte	MG
62639	União dos Moradores de Baiacuí	Ponto de Memória Memorial do Povo de Baiacuí - saberes ancestrais, cultura popular, ofícios e história do povo do Quilombo Baiacuí - Icatú	Icatu	MA
62679	Associação Quilombola da Região de Santa Maria de Guaxenduba	Ponto de Memória Forte de Santa Maria de Guaxenduba	Icatu	MA
62724	Movimento Cultural Penha	Centro de Pesquisa Hedemir Linguitte	São Paulo	SP
62851	Assossiação Taliani d'Ipumirim	O Canto Resgata Cultura e Une Gerações	Ipumirim	SC
62861	Associação Galpão	Preservação da Memória do Grupo Galpão	Belo Horizonte	MG
62897	Casa da Cultura de Paula Cândido	Memórias Vivas	Paula Cândido	MG
62937	FUNDAL - Fundação Antônio Almeida e Silva	A antropologia e a história sóciopolítica do povo ipiraense	Salvador	BA
62998	A Câmara Clara - Instituto de Memória e Imagem	Câmara Clara - Memórias em movimento	Atibaia	SP
63148	Associação Reviva	Manutenção do acervo de memória do Ponto de Cultura Estrela de Ouro	Olinda	PE
63203	Associação Amigos das Missões	Apoio ao Ponto de Memória Missioneira	São Miguel das Missões	RS
63253	Círculo Operário do Cruzeiro	Realizando o Museu Comunitário da Estrutural	Brasília	DF
63360	Associação dos Produtores Rurais Remanescentes do Quilombo de Outeiro	Ponto de Memória, Memorial do Quilombo de Outeiro - memória, saberes e história na construção da identidade de um povo.	Monção	MA

ENEIDA BRAGA ROCHA DE LEMOS  
 Presidente Substituta

Fonte: <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/12/Retificacao-da-Habilitacao-Pontos-de-Memoria.pdf>

## **Anexo 2 - Carta das Missões – Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social no Rio Grande do Sul – REPIM-RS - São Miguel das Missões, 25 de agosto de 2012**

No dia 25 de agosto de 2012 realizou-se o II Encontro da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social do Rio Grande do Sul - REPIM-RS, na Escola Estadual Padre Antônio Sepp, na cidade de São Miguel das Missões – RS. A reunião contou com a participação de 29 representantes de comunidades, entre eles, intelectuais e ativistas atuantes no campo da Museologia Social do Rio Grande do Sul, além de membros da equipe técnica do Instituto Brasileiro de Museus – Ibram/MinC. Como resultado dos principais temas debatidos, produziu-se a *Carta das Missões*, onde se encontram princípios norteadores das atividades da Rede debatidos desde encontros anteriores (I Reunião da REPIM-RS, Seminário História e Comunidades-ANPUHRS e GT Pontos de Memória do Conexões Ibram), em especial no que diz respeito à definição do conceito de comunidades, princípios norteadores sobre o estabelecimento de parcerias e autogestão, funções da REPIM-RS e outras providências.

- Considerando a importância, necessidade de ampliação e manutenção do Programa Pontos de Memória para a realidade do Rio Grande do Sul;
- Reafirmando a importância da articulação em redes e de seu estímulo, em especial da REPIM-RS.
- Pautando-se nos princípios da Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social – Brasília – DF, 2012, onde a autonomia, a descentralização, a diversidade e a cooperação em rede são fundações desta Rede.
- Respeitando os acordos internacionais, em especial o Relatório da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata (2001), que insta as nações conveniadas a maximizar os benefícios da diversidade em todas suas instituições em vista do combate ao racismo, xenofobia ou discriminação correlata;
- Considerando a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989) e a Declaração Universal dos Povos Indígenas, onde se asseguram o direito ao autorreconhecimento e à consulta livre, prévia e informada às comunidades;
- Respeitando as resoluções adotadas na Mesa Redonda de Santiago do Chile, a Convenção da Biodiversidade de 1992 promulgada pelo Decreto nº 2.519/1998, os decretos e leis vigentes no território brasileiro em especial art. 215 e 216 da Constituição Federal, o Estatuto da Igualdade Racial, a Lei 11.340/03 (Lei Maria da Penha), a Legislação Brasileira sobre Pessoas Portadoras de Deficiência, em especial o Decreto Legislativo nº 186, o Decreto nº 6.040, o Decreto nº 5.051, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, a Lei nº 10.741, a Lei do Estado do Rio Grande do Sul 11.872, o Estatuto da Criança e do Adolescente, o Decreto Lei de Diretrizes e Bases da Educação, em especial as leis 10.639/03 e 11.645/08, que, em conjunto, asseguram os direitos à Memória das comunidades indígenas, afro-brasileiras e periféricas;
- Apoiando-se no eixo Setorial Museus Comunitários e Ecomuseus do Plano Nacional Setorial de Museus 2010-2020, em especial os Tema Transversal 01 – Gestão Museal; Tema Transversal 02 – Preservação, Aquisição e Democratização de Acervos; Tema Transversal 03 – Formação e Capacitação; Tema Transversal 04 – Educação e Ação Social; Tema Transversal 05 –

Modernização e Segurança; Tema Transversal 06 – Economia dos Museus; Tema Transversal 07 – Acessibilidade e Sustentabilidade Ambiental; Tema Transversal 08 – Comunicação e Exposições; Tema Transversal 09 – Pesquisa e Inovação. A partir deste conjunto de considerações, estabelecemos os seguintes aspectos norteadores para a Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Museologia Social do Rio Grande do Sul:

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) entende por comunidades grupo ou grupos de pessoas em situação de vulnerabilidade social unidas por vínculos históricos relacionados a aspectos territoriais, étnicos, culturais e/ou de gênero, em especial quando movidas ou organizadas em prol da defesa e promoção do Direito à Memória e à História, assim como a outros tópicos dos Direitos Humanos e Culturais;

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) busca garantir que a relação das comunidades com instituições parceiras (universidades, empresas e órgãos públicos) seja estabelecida mediante um contrato formal que obedeça os seguintes princípios: que as comunidades sejam as protagonistas dos projetos em sua concepção, execução e avaliação; que as parcerias se pautem na superação da vulnerabilidade social, em especial a partir da geração de contrapartidas voltadas ao desenvolvimento sustentável e no compromisso da superação das desigualdades; que os fundos captados em nome das comunidades e de suas vulnerabilidades sejam revertidos para as comunidades, fortalecendo seus espaços de memória e educação com equipamentos e injetando recursos eficientes; que as formações e qualificações fortaleçam as lideranças e a juventude, bem como assessorie as comunidades a produzirem seus próprios projetos e a realizar a prestação de contas; que os bolsistas dos projetos universitários sejam prioritariamente membros das comunidades onde se desenvolvam os projetos, assim como os funcionários a serem contratados; que os bolsistas de projetos universitários sejam selecionados pela comunidade, em especial a partir do Conselho Gestor dos Pontos de Memória; que o Direito à imagem e o Direito à propriedade intelectual sejam norteadores da produção imagética, musical e textual das ações, tanto no que diz respeito à produção infantil quanto aos demais integrantes das comunidades; que a produção acadêmica seja norteada pelos interesses das comunidades, gerando produções que resultem em conquistas das comunidades; que a produção acadêmica textual e audiovisual retorne para a comunidade em versões impressas e digitais; que a produção intelectual sobre a comunidade conte com autores comunitários na qualidade prioritária ou como coautores na produção acadêmica, eventos, congressos, seminários e fóruns; que os objetivos, as metodologias, o orçamento, as justificativas e os demais tópicos dos projetos sejam construídos a partir de interesses da comunidade; que se respeite a Convenção 169 da OIT, não sendo possível realizar qualquer estudo ou intervenção em comunidades sem a sua autorização expressa por meio de documentos audiovisuais, escritos e outras formas de manifestação comunitária; que a ação-pesquisa-ação seja o princípio metodológico das atividades empreendidas em prol da memória comunitária.

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) entende que a gestão dos Pontos de Memória observe os seguintes princípios: que a emancipação e independência da comunidade seja garantida; que o Estatuto e Regimento dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias sejam construídos de forma comunitária, não permitindo integrantes externos na qualidade de votantes, mas, especialmente, como colaboradores externos; que as parcerias e o Estado promovam intercâmbios entre os integrantes dos Pontos de Memória e iniciativas comunitárias em Museologia Social; que se crie mecanismos para superar o assistencialismo interno e externo; que os Pontos de Memória possuam um conselho gestor comunitário, horizontal e formado por lideranças pertencentes à comunidade; que represente e se comunique com os órgãos públicos, redes, movimentos sociais os pontos

positivos e negativos dos seus pontos de memória e iniciativas comunitárias em memória e museologia social que os Pontos de Memória disponibilizem sua produção, resguardado os princípios dos Direitos Autorais.

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) tem por compromisso: estabelecer um conselho horizontal para seu funcionamento, fundamentado na atuação de articuladores capazes de concentrar, promover e fortalecer Pontos de Memória e iniciativas comunitárias em Museologia Social; elaborar um planejamento anual em parceria com as comunidades para atender as demandas de formação dos pontos de memória e iniciativas comunitárias em memória e museologia social; proporcionar formações e qualificações em Memória e Museologia Social; integrar um número cada vez maior de representantes de comunidades e de cada Conselho dos Pontos de Memória; criar um observatório que zele pelos princípios do programa Pontos de Memória, produzindo relatórios públicos sobre as condições de cada ação; divulgar e promover formações visando a difusão do edital de Pontos de Memória, entre outros; criar eventos, seminários, encontros e intercâmbios que assegurem o debate, a troca de informações e as conexões comunitárias.

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) solicita ao Ministério da Cultura a criação de editais específicos com sistema de avaliação adaptado a integrantes e moradores de comunidades, preferencialmente, em locais que possui pontos de memória e iniciativas comunitárias em memória e museologia social, respeitando a singularidade de expressão das comunidades que sofrem exclusão histórica a partir de critérios territoriais, étnicos, culturais e/ou de gênero.

□ A Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS) solicita intervenção do Ministério da Cultura junto ao Ministério da Educação (MEC) para a criação de graduações em Museologia com ênfase em Museologia Social no turno noturno, curso este diretamente interessado na justiça social e na correção das desigualdades sociais por meio do reconhecimento e da defesa da Memória das comunidades.

Participam da criação deste documento

1. Andréia Becker – Memorial da Câmara de Camaquã, Núcleo de Pesquisas Históricas de Camaquã, REMRS (Camaquã)
2. Arthur Boderode Becker – Graduando em Museologia UFRGS (Porto Alegre)
3. Bedati Finokiet – Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS (Santo Angelo)
4. Cláudia Feijó da Silva – Ponto de Memória da Lomba do Pinheiro/Articuladora REPIM-RS (Porto Alegre)
5. Daniela Pioner – Instituto Bruno Segalla (Caxias do Sul)
6. Diego Luiz Vivian – Museu das Missões (Ibram/Minc), Articulador REPIM-RS (São Miguel das Missões)
7. Eduíno de Mattos – Ponto de Memória da Lomba do Pinheiro (Porto Alegre)
8. Emílio L. Dos Costa – Ponto de Memória Missioneira (São Miguel das Missões)
9. Fernanda Brunetta Figueiró – Graduanda em História UFRGS (Porto Alegre)
10. Geanine Vargas Escobar – Museu Treze de Maio (Santa Maria)
11. Hélio B. Silveira - Centro Cultural Esportivo Ferroviário (Porto Alegre)
12. Izolina E. Anhaia – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro (Porto Alegre)



13. Jean Baptista – Universidade Federal do Rio Grande (Rio Grande)
14. José Herter – Artesão e Membro do Ponto de Memória Missioneira ( São Miguel das Missões)
15. Juliana Medeiros – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro (Porto Alegre)
16. Luciane de Oliveira – Rede Jovem pelo Patrimônio Mundial (REJUPAM) / Ponto de Memória Missioneira (São Miguel das Missões)
17. Manuela Garcia – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro, Graduada em Museologia UFRGS (Porto Alegre)
18. Marcelle Pereira – Coordenação de Museologia Social e Educação (Ibram/MinC)
19. Marcia Reck da Silva – Secretária de Cultura e Turismo de São Miguel das Missões (São Miguel das Missões)
20. Marcia Vargas – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro, Rede de Educadores em Museus do RS (Porto Alegre)
21. Marly Cuesta – Pontos de Cultura do RS (Porto Alegre)
22. Ritiéli Pilar – Ponto de Memória Missioneira (São Miguel das Missões)
23. Teresa Dutra – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro (Porto Alegre)
24. Teresinha Beatriz Medeiros – Ponto de Memória Lomba do Pinheiro (Porto Alegre)
25. Tony Boita – Graduando em Museologia UFPel / Articulador da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social (Pelotas)
26. Treyce Ellen Goulart – Universidade Federal de Rio Grande (Rio Grande)
27. Valter Braga – Ponto de Memória Missioneira (São Miguel das Missões)
28. Vera Lucia Dreilich da Silva – Guia Turístico da Associação de Guias Turísticos das Missões
29. Zoé Parisot – Mestranda em turismo comunitário (França)

**Anexo 3 - Ofício em que Valter Braga solicita o desvinculamento do Ponto de Memória Missioneira ao Programa Pontos de Memória do IBRAM, em 11/08/2017.**



ILMO Sr. Diego Luiz Vivian

M.D. Diretor IBRAM-Missões-MINC.

Honra-nos cumprimenta-lo, ao decidirmos a Descompatibilização e Identificação do Ponto de Memória Missioneira.

Temos uma Missão planejada com nossos descendentes Missioneiros, sentimos inseguros ao atrelamento de políticas que vinculam Governos (Federal, Estadual e Municipal) A História é do Povo e as Instituições são fundamentais, mas é preciso entender a descredibilidade que interferem nas doações e devoluções.

Reconhecemos publicamente a dedicação e conquistas, somos soberanos e parceiros protetores da nossa História.

Pedimos:

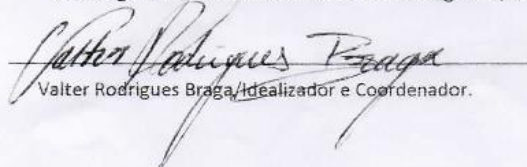
- a) Excluir o Ponto de Memória Missioneira da Rede dos Pontos de Memórias e iniciativas comunitárias – REPIMRS.

- b) Logomarca (MANANCIAL MISSIONEIRO) oficialmente identifica os saberes Missioneiros e suas atividades após esta data.

11/08/2017 (onze de agosto de dois mil e dezessete)

Renovamos nossa estima e considerações democráticas.

São Miguel das Missões RS- Brasil- 11 de agosto /2017.

  
Valter Rodrigues Braga/Idealizador e Coordenador.

Recebido  
15-08-17  
Diego

## **Anexo 4 - Os Povos Indígenas na Constituição Federal de 1988**

### OS ÍNDIOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

Este documento traz os artigos da CF/88 que estão relacionados à situação dos índios brasileiros.

Art. 1.º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de direito e tem como fundamentos:

I - a soberania;

Art. 3.º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

IV - Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4.º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

III - autodeterminação dos povos;

Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações.

Art. 5.º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

LV - Aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e a ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes;

Art. 20. São bens da União: XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

§ 2.º A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do território nacional, e sua ocupação e utilização serão reguladas em lei.

Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre:

XIV - populações indígenas;

Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:

XVI - autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais; Art.

109. Aos juízes federais compete processar e julgar:

XI - a disputa sobre direitos indígenas.

Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público:

V - Defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas;

Art. 174. Como agente normativo e regulador da atividade econômica, o Estado exercerá, na forma da lei, as funções de fiscalização, incentivo e planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado.

§ 3.º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.

§ 4.º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.

Art. 176. As jazidas, em lavra ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta da do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra.

§ 1.º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o caput deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2.º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1.º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - As formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1.º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2.º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

## CAPÍTULO VIII Dos Índios

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

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

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

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

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

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

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3.º e 4.º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

Brasília, 5 de outubro de 1988.

Ulysses Guimarães, Presidente Mauro Benevides, 1.º Vice-Presidente

Fonte:

[http://www.mds.gov.br/webarquivos/legislacao/seguranca\\_alimentar/\\_doc/leis/1988/Lei%20-%20Os%20indios%20na%20Constituicao%20Federal%20de%201988.pdf](http://www.mds.gov.br/webarquivos/legislacao/seguranca_alimentar/_doc/leis/1988/Lei%20-%20Os%20indios%20na%20Constituicao%20Federal%20de%201988.pdf)



**Anexo 5 - Reconhecimento de Valter Braga como Guarani pelos seus parentes guarani**

REGISTRO DE PONTO								
DIA	MÊS	Nº	ENTRADA		SAÍDA			
			ASSINATURA	HORAS	ASSINATURA	HORAS		
17	04	2013	Cipe, che Pa'i Tatarandete, Karai Walter	12h	Calida, stopa petei			
			che agu'je hindeve ha rjivere ñandijana cravasa					
			iehupe ha entemve ñandijava ko renchipe.					
11	04	2013	A memória de nossos antepassados, deve sempre ser revivida, para que sintamos que suas vidas não foram em vão. Obrigado Sr. Valter.					
MANTRA DE SÃO MIGUEL								
3			SÃO MIGUEL	A FRENTE				
			" "	A TRÁS				
			" "	A DIREITA				
			" "	A ESQUERDA				
			" "	A CIMA				
X			" "	A BAIXO				
			SÃO MIGUEL - SÃO MIGUEL ...					
			1	EU SOU O SEU AMOR QUE PROTEGE				
			2	"	"	"	" AQUI	
			3	"	"	"		
19	04	2013	Fim Valter - Duplo de São João Felipe Lucas de Souza e sua esposa Luciana Pereira de Souza (tra-se 19/10). Os índios já tinham em São Miguel e São Felipe que tinham a Deus, e por isso, os índios de São Miguel e São Felipe da Armada de São Miguel - Armada da Iluminação.					

### Anexo 6.1 - Registro de doação espontânea guarani

EXPOSIÇÃO DA CULTURA MISSIONEIRA  
Rua Arnaldo Daher Boays - 514  
expomissoes@bol.com.br

CNPJ \_\_\_\_\_

CATALOGAR

RESGATE DA HISTÓRIA MISSIONEIRA  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS

REGISTRO DE DOAÇÃO ESPONTÂNEA - Nº \_\_\_\_\_

GUARANI  CATIVOS ( ) IMIGRANTES ( )  
REVOLUCIONÁRIOS ( ) TRADICIONALISTAS ( )

DOADO PELO SR.(a):  
**FLORENTINO COSTA LEITE**

DESCRIÇÃO DO OBJETO:  
**FILÃO DE PEDRA - Conforme História, na Redução de S. M. Apucarã  
havia 30 pedras (pilão) de Erva Mate Kaa, ficou no lado da  
debaixo das arcadas e as Camalhões que tinham jogar de-  
to da igreja, usavam p/ colocar os apelos (trabalho) de En-  
SENDO UTILIZADO:  
**para socar milho, feijão e arroz, Erva Mate e  
Cafê de Inhame****

LOCAL ENCONTRADO:  
**Em sua Residência Rua.**

DATA COMPROVADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_  
DATA APROXIMADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_  
RECEBIDA EM: **Dez** **Setembro** **2006**

CONFORME PERFEIÇÃO A QUE SE ENCONTRA, DECLARA A DOAÇÃO O SR.(a):  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

RECEBIDA PELO SR. VALTER RODRIGUES BRAGA.



## Anexo 6.2 - Registro de doação espontânea imigrante

EXPOSIÇÃO DA CULTURA MISSIONEIRA  
Rua Arnaldo D'Ávila - Itajaí - 214  
expomissionaria@brasil.com.br

CNPJ \_\_\_\_\_

CATALOGAR

REGIÃO DA HISTÓRIA MISSIONEIRA  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

REGISTRO DE DOAÇÃO ESPONTÂNEA - Nº \_\_\_\_\_

GUARANTIA ( ) CATIVOS ( ) IMIGRANTES ( )  
REVOLUCIONÁRIOS ( ) TRADICIONALISTAS ( )

DOADO PELO(S) SR(S):  
Arlindo D'Assou  
Sidônia Dechert  
Carlos André D'Assou Flores

DESCRIÇÃO DO OBJETO:  
Desnatadeira Colonial - manual.

SE RÁO UTILIZADO:  
fazenda do Município de Guaiçaba para São Miguel  
pelo família do Sr. Arlindo

LOCAL ENCONTRADO:  
Esquina Urubucari -

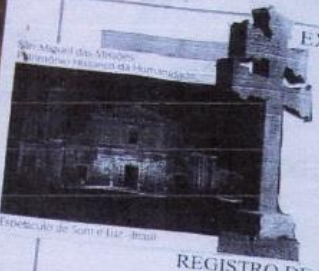
DATA COMPROVADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_  
DATA APROXIMADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_

RECEBIDA EM: Unicetox Sobubus 2014

CONFORME PERFEIÇÃO A QUE SE ENCONTRA, DECLARA A DOAÇÃO O SR(S):  
Carlos André D'Assou Flores  
Arlindo D'Assou  
Sidônia Dechert

RECEBIDA PELO SR. VALTER RODRIGUES BRAGA


### Anexo 6.3 - Registro de doação espontânea revolucionário

**EXPOSIÇÃO DA CULTURA MISSIONEIRA**  
Rua Arnaldo Daer Boays - 514  
expomissoes@bol.com.br

CNPJ \_\_\_\_\_

CATALOGAR \_\_\_\_\_

RESGATE DA HISTÓRIA MISSIONEIRA  
SÃO MIGUEL DAS MISSÕES/RS



REGISTRO DE DOAÇÃO ESPONTÂNEA - Nº \_\_\_\_\_

GUARANI ( )      CATIVOS ( )      IMIGRANTES ( )  
REVOLUCIONÁRIOS (X)      TRADICIONALISTAS ( )

DOADO PELO SR.(a)s:  
*LEOCLIDES DA SILVA CAVALHEIRO*  
*ROSA DE MELLO CAVALHEIRO*

DESCRIÇÃO DO OBJETO:  
*FREIO DO IMPÉRIO - FUNDIDO EM METAL COM O TIMBRE DO BRASÃO NACIONAL EM SUAS ESTRANDEZAS COM HONRARIAS MILITARES*

SENDO UTILIZADO:  
*NOB TRISTES PARA ENCILHAR AVINHAL CAVALARIA ONDE É COLOCADA AS RÊDEAS*

LOCAL ENCONTRADO:  
*ESQUINA DEMENEG NA SERRA SÃO JOSÉ*

DATA COMPROVADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_  
DATA APROXIMADA EXISTÊNCIA: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

RECEBIDA EM: *Quatorze Outubro 2004*

CONFORME PERFEIÇÃO A QUE SE ENCONTRA, DECLARA A DOAÇÃO O SR.(a):  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

RECEBIDA PELO SR. VALTER RODRIGUES BRAGA.

## **Anexo 7 - Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social**

Durante os dias 4, 5 e 6 de junho de 2012 realizou-se o Encontro de Articulação de Redes de Pontos de Memória e Museus Comunitários, no Auditório do Instituto Brasileiro de Museus, em Brasília – DF, com a participação de 32 representantes do campo da Museologia Social das cinco Regiões do País e a equipe técnica do Ibram. O encontro resultou na *Carta da Rede dos Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias em Memória e Museologia Social*, com propostas voltadas para fomento, financiamento e sustentabilidade, qualificação, inventário participativo e articulação em rede. Em plenária, os participantes decidiram que o documento ainda deverá ser debatido em suas comunidades e estados, para ser referendado na IV Teia da Memória, a ser realizada no segundo semestre de 2012.

As propostas subdividem-se em:

### **PRINCÍPIOS PAUTADOS NA AUTONOMIA, DESCENTRALIZAÇÃO, DIVERSIDADE E COOPERAÇÃO EM REDE<sup>1</sup>**

1. Garantir o direito à memória às comunidades, grupos e sujeitos locais historicamente excluídos.
2. Salvar e garantir que os Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social sejam geridas por instâncias participativas, organizadas para esta finalidade, no seio de suas próprias populações.
3. Garantir a autonomia e a descentralização das iniciativas comunitárias de memória, fomentando a cooperação entre as redes estaduais de memória e museologia social.
4. Reconhecer, respeitar e valorizar as diversidades, especificidades e potencialidades das comunidades, priorizando o desenvolvimento local e visando à sustentabilidade.
5. Adotar metodologias de conhecimento sistêmico do território como garantia da relação entre memória social e sustentabilidade.
6. Instituir a formação em rede como parte do processo de articulação das redes estaduais, garantindo uma formação continuada que atenda às reais necessidades de desenvolvimento e sustentabilidade dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.

### **PROPOSTAS PARA A CRIAÇÃO, FUNCIONAMENTO, CONTEÚDO E SUSTENTABILIDADE DAS REDES ESTADUAIS<sup>2</sup>**

1. Criar plataforma virtual colaborativa com mapa da rede, autogerida, preferencialmente em software livre, com a finalidade de armazenar e difundir amplamente, informações sobre a rede, suas ações e formas de participação, com o financiamento do IBRAM e parceiros.
2. Dar visibilidade aos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social de modo a torná-los referência em memória para suas comunidades.

---

<sup>1</sup> Preceitos que nortearão a formação e o funcionamento das redes.

<sup>2</sup> Entendeu-se por “proposta” ações que: 1) acontecerão de forma contínua; 2) caracterizam a rede, seu conteúdo e seus objetivos; 3) requerem apoio/parceria, de agentes que não integram a rede.

3. Incentivar a formatação de conteúdos e garantir a circulação e distribuição dos produtos dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social, com o apoio do IBRAM e parceiros.
4. Divulgar os acervos inventariados e as metodologias de inventário participativo desenvolvidas pelos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social de forma a garantir a sua preservação.
5. Identificar as demandas e necessidades de formação de cada iniciativa de memória e museologia social entre os integrantes das redes estaduais.
6. Mapear as ações desenvolvidas pelas iniciativas de memória e museologia social e as potencialidades dos seus agentes para subsidiar a formação nesses campos do conhecimento.
7. Promover intercâmbio de experiências, atividades e troca de saberes entre os Pontos de Memória e demais iniciativas de memória e museologia social.
8. Valorizar saberes e fazeres locais, priorizando a contratação de moradores da comunidade para postos de trabalho nos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.
9. Estimular processos de institucionalização para os Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social, que garantam autonomia dos processos de gestão, tais como implementação de um estatuto e constituição de personalidade jurídica (identidade legal).
10. Incentivar e promover a formação dos agentes dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social em captação de recursos, elaboração de projetos e gestão da área cultural.
11. Criar banco de dados / espaço de diálogo e compartilhamento de iniciativas de fomento, financiamento e sustentabilidade.
12. Disponibilizar para a rede a produção intelectual dos agentes dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social (banco de projetos).
13. Identificar o potencial de sustentabilidade dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.
14. Divulgar e dar visibilidade aos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social como estratégia de legitimação e prospecção de parcerias.

## **AGENDA<sup>3</sup>**

### **Encontros Presenciais**

1. Criar uma comissão preparatória para cada edição da Teia da Memória, com a participação dos pontos de memória e redes estaduais.
2. Promover, com apoio do IBRAM, Estados, Municípios e Distrito Federal, encontros com o objetivo de criar e pactuar as redes de Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.
3. Realizar encontros estaduais entre as iniciativas de memória e museologia social para concepção e planejamento da formação (qualificação/capacitação) em redes estaduais.
4. Realizar encontros nacionais para promover a troca de experiências e o planejamento das ações entre as redes estaduais.
5. Organizar e promover encontros de formação de multiplicadores, em conjunto com o IBRAM, com a finalidade de trabalhar a mobilização local.



6. Garantir o apoio do IBRAM e parceiros para a realização de visitas de intercâmbio entre Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.

### **Formação**

7. Definir mecanismos de contrapartida que garantam que os agentes formados em rede atuem como multiplicadores.

8. Garantir, com bolsas de estudo, a capacitação de agentes comunitários de memória no desenvolvimento do inventário participativo por meio de seminários, palestras, intercâmbios, cursos de extensão, e outros – presenciais e /ou à distância - a partir de parcerias com instituições de ensino superior, grupos de pesquisas e outras instituições parceiras nas áreas de antropologia, museologia, história, ciência da informação, biblioteconomia, arqueologia, curso de gestão cultural e afins.

---

3 A “agenda” inclui ações que operacionalizam as propostas/proposições podem ser executadas de forma autônoma ou com a participação de agentes externos à rede. Na maior parte, são ações pontuais, não continuadas/contínuas.

+++++

### **Parcerias**

9. Realizar um momento no interior da Teia da Memória para promover articulações interministeriais e estatais, visando à ampliação do Programa dos Pontos de Memória e afins.

10. Captar recursos e estabelecer parcerias, especificamente para o desenvolvimento das ações de formação em rede.

11. Elaborar um instrumento para registrar atividades, necessidades de formação e potencialidades das iniciativas de memória e de museologia social e de seus agentes, a partir da consulta aos sistemas de informação existentes (cadastros estaduais, municipais e federais).

12. Elaborar instrumento para mapear os programas educativos desenvolvidos pelos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.

13. Incentivar a criação de novos programas, propiciando o compartilhamento e o desenvolvimento conjunto das iniciativas dos integrantes das redes.

14. Propor às secretarias estaduais, municipais e distrital de educação, com apoio do Ibram, a inserção nos seus planejamentos pedagógicos dos conteúdos: território, memória e patrimônio, para assegurar à comunidade a apropriação intelectual dos acervos inventariados.

15. Participar do edital de Implantação e Fortalecimento de Sistemas e Redes de Museus do Ibram.

16. Incluir representantes das Redes Estaduais, Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social na organização do calendário anual das secretarias estaduais, municipais e distrital de cultura e sistemas estaduais de museus, bem como na definição das políticas públicas de direito à memória, do IBRAM e das secretarias. Os Pontos de Memória indicarão representantes, nos estados que não tenham Rede formada.

17. Garantir um espaço-sede que assegure a autonomia de atividades dos Pontos de Memória e demais iniciativas comunitárias em memória e museologia social.

Brasília, 06 de junho de 2012.

### **Participaram da construção do documento:**

1. Adriano de Almeida - Ponto de Memória do Grande Bom Jardim (Fortaleza – CE)

2. Alessandra Regina Gama - Ponto de Cultura e Memória Ibaô (Campinas – SP)

3. Alexandre Gomes – Departamento de Antropologia e Museologia UFPE e Rede Cearense de Museus Comunitários (Recife – PE)
4. Antônio Carlos Firmino - Museu Sankofa (Rocinha, Rio de Janeiro - RJ)
5. Caroline Soares - Ponto de Memória da Estrutural (Distrito Federal – DF)
6. Claudia Feijó - Ponto de Memória Museu Comunitário da Lomba do Pinheiro (Porto Alegre-RS)
7. Cláudia Rose Ribeiro – Museu da Maré (Maré, Rio de Janeiro – RJ)
8. Cleunice Maria dos Santos - Ponto de Memória Cabras de Lampião/Museu do Cangaço (Serra Talhada- PE)
9. Deuzani Noleto - Ponto de Memória da Estrutural (Distrito Federal – DF)
10. Edivânia Alves - Ponto de Memória de Terra Firme (Belém-PA)
11. Fernando Almeida – Ponto de Memória Morro da Carapina/Cidade do Futuro (Governador Valadares-MG)
12. João Francisco Bispo de Castro Júnior – Ponto de Memória de São Pedro (São Pedro, Vitória - ES)
13. João Paulo Vieira - Rede Cearense de Museus Comunitários (Fortaleza – CE)
14. Lucienne Figueiredo dos Santos - Sistema Estadual de Museus do (Rio de Janeiro - RJ)
15. Luis Henrique Mioto - Ponto de Memória Roda de Memória (Londrina-PR)
16. Marcelo Rocha - Ponto de Memória - MUPE (Curitiba – PR)
17. Maria da Penha Teixeira de Souza- Escola Viva Olho do Tempo (Paraíba - PB)
18. Maria do Amparo Moura Alencar Rocha - Representante do Estado (Alto Longá - PI)
19. Maria Leinad Vasconelos Carbogim - Rede de iniciativas de memória de Icapuí (Fortaleza – CE)
20. Maria Terezinha Resende Martins – Associação Brasileira de Ecomuseus e Museus Comunitários (ABREMC) e Ecomuseu da Amazônia (Belém-PA)
21. Mônica Silveira (Wayra) - Rede Baiana de Pontos de Memória (Salvador – BA)
22. Paula Gamper – Rede de Saúde e Cultura SCDC/MinC (Mato Grosso do Sul)
23. Raimundo Melo - Articulador Estadual do Rio Grande do Norte (Natal - RN)
24. Roberto Santos - Ponto de Memória do Beiru (Salvador – BA)
25. Rozana Miziara - Brasil Memória em Rede /Museu da Pessoa (São Paulo-SP)
26. Valquíria Cabral - Museu de Favela (Pavão-Pavãozinho e Cantagalo, Rio de Janeiro – RJ)
27. Vanessa Francisca - Ponto de Memória do Coque (Recife – Pernambuco)
28. Viviane Rodrigues – Ponto de Memória Museu de Cultura Periférica (Jacintinho, Maceió – AL)
29. Wani Pereira - Universidade Federal do Rio Grande do Norte e articuladora estadual – (Natal – RN)
30. Wélcio de Toledo - Ponto de Memória da Estrutural e articulador de Movimentos Sociais (Distrito Federal – DF)
31. Wellington Pedro - Ponto de Memória do Taquaril (Belo Horizonte – MG)
32. Yonaré Flávio Barros Articulador de Movimentos Sociais (Distrito Federal – DF)

### **Equipe Ibram:**

1. Alexandre Feitosa

Vânia Lima Gondim  
Manancial Missioneiro: ancestralidade indígena e processos museológicos  
em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil

2. Amanda Oliveira
3. Cícero de Almeida
4. Cinthia Oliveira
5. Eneida Braga
6. José do Nascimento Junior
7. Lavínia Cavalcanti
8. Luciana Palmeira
9. Luiz Renato da Costa
10. Marcelle Pereira
11. Marijara Queiroz
12. Mônica Padilha
13. Nicole Reis
14. Patrícia Albernaz
15. Pedro Turbay
16. Rafaela Medeiros
17. Renata Almendra
18. Rosangela Karine Esteves
19. Rose Miranda
20. Sara Schuabb
21. Taís Valente
22. Valdemar de Assis
23. Vivian Cobucci
24. Yris Lira
25. Gabriel Rodrigues



## **Anexo 8 - Carta de Rio Grande – 18 de maio de 2002**

Na expectativa de renovação dos governos estaduais e federal, em momento eleitoral tão importante, abre-se a perspectiva do debate sobre a implantação de políticas culturais amplas em todo o país, que possibilitem discutir o setor museológico. Nossas instituições de memória, que deveriam ocupar papel estratégico nas políticas culturais, têm buscado garantir a conservação do patrimônio cultural nacional, mesmo sem políticas definidas, sobrevivendo com seus próprios meios ou com os poucos recursos destinados pelo setor público.

Compreendemos que é urgente a implementação de uma política de preservação do patrimônio cultural que valorize a cultura nacional e promova a percepção das diversas identidades culturais existentes no país. Consideramos que os bens e manifestações culturais são suportes fundamentais da memória social e que, portanto, as políticas públicas de preservação devem ser pensadas a partir da ótica da inclusão social, da construção da cidadania, da garantia do acesso aos bens culturais, do conhecimento da própria trajetória histórica, do reconhecimento da diversidade cultural e das múltiplas identidades sociais que formam a nacionalidade brasileira. Neste sentido, durante a assembleia do dia 18 de maio (Dia Internacional dos Museus), no encerramento do 8º Fórum Estadual de Museus (realizado de 13 a 18 de maio de 2002, na cidade de Rio Grande, Rio Grande do Sul), foi aprovada, por todos os cerca de 200 participantes com representações de 12 estados – entidades em nível nacional, estadual e municipal, trabalhadores de museus, representantes de instituições museológicas, técnicos da área do patrimônio e estudantes – a **Carta de Rio Grande**, documento que visa propor aos candidatos a governador dos diversos estados e aos candidatos a presidente, a necessária implantação de uma política para o setor museológico e de patrimônio cultural em níveis estaduais e federal:

### **1. Princípios Orientadores para uma Política Nacional de Patrimônio Cultural e Museus**

1.1 Estabelecimento de políticas na área de patrimônio cultural e museus que visem a democratização do acesso aos bens culturais nacionais e estaduais, buscando a consolidação das políticas públicas no resgate da memória e das identidades locais; II

1.2 Valorização do patrimônio cultural sob a guarda dos museus, compreendendo que estes têm valor estratégico nacional na afirmação das diversas identidades regionais;

1.3 Respeito à diversidade cultural do povo brasileiro frente aos processos de homogeneização decorrentes da globalização;

1.4 Ampliação e garantia do acesso público ao patrimônio cultural nacional, regional e municipal frente a subordinação das políticas públicas, as exigências de auto sustentabilidade do patrimônio cultural e aos processos de apropriação privada das referências da cultura nacional;

1.5 Reconhecimento dos direitos das comunidades organizadas de participar, em conjunto com os técnicos de patrimônio, dos processos de tombamento (discussão, aplicação, fiscalização) e definição do patrimônio a ser preservado;

### **2. Políticas de Gestão e Organização do Setor Museológico**

2.1 Política de reestruturação do setor com a retomada do Sistema Nacional de Museus e dos respectivos Sistemas Estaduais;

2.2 Revitalização do Programa Nacional de Museus;

2.3 Criação de uma legislação que oriente a atuação dos museus em todo país;

2.4 Criação do Cadastro Nacional de Museus, visando registrar a realidade das mais de 2.000 instituições existentes no país;

2.5 Integração de todas as instâncias governamentais à gestão do patrimônio cultural, que passariam a ter responsabilidades pela preservação de nossos bens culturais;

### **3. Políticas de Democratização e Acesso aos Bens Culturais**

3.1 Criação de políticas de apoio à informatização dos museus brasileiros;

3.2 Apoio ao processo de digitalização de informações de caráter científico e museológico existentes nos museus brasileiros;

3.3 Apoio à criação de redes virtuais de informação entre os museus brasileiros, a fim de facilitar a pesquisa, o desenvolvimento dos profissionais de museus e democratizar o acesso ao conhecimento;

### **4. Políticas de Financiamento e Fomento aos Museus Nacionais e Estaduais**

4.1 Criação do Fundo de Apoio ao patrimônio cultural e museus em nível federal e nos estados;

4.2 Criação de Programas de Qualificação de Museus junto ao CNPq e CAPES e Fundações de Amparo à Pesquisa nos estados;

4.3 Criação de políticas de apoio e difusão da produção intelectual e científica dos museus nacionais e estaduais, bem como de seus acervos; III

4.4 Estabelecimento de parcerias entre as diversas esferas do poder público e iniciativa privada, possuidores de bens culturais, com base em critérios técnicos relativos à preservação do patrimônio cultural;

### **5. Políticas de Capacitação e Formação**

5.1 Criação de Programas de Capacitação para técnicos do setor, com a ampliação da oferta de cursos de graduação, pós-graduação, oficinas e cursos de aperfeiçoamento nas diversas áreas de atuação dos museus;

5.2 Inclusão da Educação Patrimonial nos currículos escolares;

5.3 Apoio a realizações de seminários e congressos para divulgação da produção científica e de outros fóruns de discussão;

5.4 Criação de políticas de apoio à publicação da produção intelectual e científica e à difusão da produção editorial na área de museologia.

### **6. Políticas de Aquisição e Gerenciamento de Acervos e Bens Culturais**

6.1 Criação de políticas de aquisição, documentação, pesquisa e conservação dos acervos nos níveis estaduais e nacional;

6.2 Regulamentação do uso do espaço público a fim de melhor ser utilizado pela iniciativa privada;

6.3 Estabelecimento de política de regramento em relação à comercialização dos acervos e coleções privadas, de forma a impedir as transferências ou vendas destes que já pertencem à história de uma comunidade.

**Rio Grande – RS, 18 de maio de 2002**

**Dia Internacional dos Museus**

[1] Documento publicado no Relatório de Gestão do Sistema Estadual de Museus/RS. Estado da Participação Popular . Período de 1999 a 2002, pg. 14. Carta de Rio Grande. (2014) In: Expressa Extensão. Pelotas, v.19, n.2, p. 169-172.

## **Anexo 9 - Decreto 836/2013 Concede Troféu Mérito Cultural de São Miguel das Missões a Valter Rodrigues Braga**

DECRETO LEGISLATIVO Nº 836/2013, de 10 de dezembro de 2013.

Concede o Troféu Mérito Cultural de São Miguel das Missões ao Senhor **VALTER RODRIGUES BRAGA**.

Ver. DIEGO VILLANI, Presidente da Câmara Municipal de Vereadores de São Miguel das Missões - RS.

FAÇO SABER, em cumprimento ao que determina a Lei Orgânica do Município de São Miguel das Missões e o Regimento Interno do Poder Legislativo que a Câmara aprovou e eu promulgo o seguinte:

### DECRETO LEGISLATIVO

Art. 1º É concedido o Troféu Mérito Cultural de São Miguel das Missões ao Senhor **VALTER RODRIGUES BRAGA**, pela relevante contribuição na prestação de serviços à Cultura e na divulgação da nossa rica história Missioneira, dentro e fora do estado.

Art. 2º A entrega do Troféu que concede tal honraria será feita no dia 10 de dezembro do corrente, às 19 horas, na Sessão Solene em comemoração aos 30 anos das Ruínas de São Miguel – Patrimônio Cultural da Humanidade.

Art. 3º Revogadas as disposições em contrário, este Decreto Legislativo entra em vigor na data de sua publicação.

GABINETE DO SENHOR PRESIDENTE DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES, em 10 de dezembro de 2013.

Ver. DIEGO VILLANI  
Presidente

## **Anexo 10 - Missiva de Nazaré – Memória Acesa. XVII Conferência Internacional do MINOM Amazônia/Brasil, 2016**



### **Missiva de Nazaré – Memória Acesa XVII Conferência Internacional do MINOM Amazônia/Brasil, 2016**

Nós, integrantes do MINOM, presentes em Nazaré, Rondônia, entre 3 e 7 de agosto de 2016, repudiando os golpes contra a democracia, os direitos humanos e os direitos da natureza (a Pachamama, Mãe Terra), consideramos que:

a memória acesa constitui uma forma deliberada de (r)existência, isto é, de luta contra o apagamento dos modos de vida que não se enquadram no modelo capitalista e, ao mesmo tempo, de afirmação dos valores humanos, da dignidade e da coesão social, colocando-se como ação propositiva de ocupação do presente e invenção de futuros;

no mundo contemporâneo observa-se o recrudescimento e a multiplicação das formas de violência e fascismo dirigidas contra os povos originários, comunidades ribeirinhas, tradicionais e periféricas urbanas, negros, mulheres, comunidades LGBTTT, imigrantes, migrantes, refugiados, e todos os que não se enquadram no modelo hegemônico;

as evidentes falência e falácia do desenvolvimento como objetivo das sociedades são responsáveis pela destruição de ecossistemas e formas de vida, pelo constante deslocamento forçado de grandes massas populacionais, obrigadas a se submeter a um modo de vida desumano, que igualmente implica o rompimento de seus laços e estruturas sociais e produz fragmentações e vulnerabilidades;

os atuais sistemas políticos representativos e de gestão pública são incapazes de acolher, mediar e atender necessidades e interesses da grande maioria das populações;

os modos de vida das comunidades tradicionais, ribeirinhas, rurais e periféricas urbanas expressam um Bem-Viver em que as múltiplas dimensões da existência estão integradas e promovem a humanização em equilíbrio e harmonia com o ambiente;

a noção de patrimônio carrega um sentido patriarcal e patrimonialista, incapaz de abarcar as múltiplas direções e solidariedades implicadas na produção e comunicação da cultura e que estão dadas as condições para o reconhecimento de uma herança que se constrói e se partilha aqui e agora e que pode ser denominada como fratrimônio.

Assumimos os seguintes compromissos:

1. Promover a produção partilhada de conhecimento com respeito e valorização de diferentes vozes, saberes e epistemologias, garantindo o retorno dos benefícios às comunidades participantes;
2. Combater as diversas formas de silenciamento, apagamento e invisibilização da presença e atuação das mulheres em todos os territórios sociais, políticos e geográficos, afirmando uma perspectiva emancipatória na práxis museológica;

3. Lutar contra a criminalização dos movimentos sociais e contribuir com ações museológicas concretas para a defesa dos direitos humanos e da natureza; atuar a favor da realização de práticas culturais inclusivas, pautadas pela dimensão do afeto e da reciprocidade, traduzidas pelo "dar, receber e retribuir" e que se expressam como fratrimônio, uma herança fraterna construída e partilhada no aqui e agora;
4. Realizar uma museologia empenhada em denunciar e combater todas as formas de extermínio, violência e violações de direitos, como as que afetam as juventudes negras, os povos indígenas, as comunidades ribeirinhas, tradicionais e periféricas urbanas, os imigrantes e refugiados, as mulheres, as comunidades LGBTQTT;
5. Combater todas as formas de racismo e discriminação nas práticas e instituições museológicas, mantendo acesas as chamas das matrizes africanas, afro-brasileiras, indígenas, ciganas, tradicionais, ribeirinhas e periféricas urbanas;
6. Afirmar a emergência de museologias do afeto, realizadas nos encontros e reencontros, vivências e convivências que celebram a potência da vida e se expressam em modos de ser, fazer e conhecer multidimensionais e solidários;
7. Disseminar práticas de cartografia social que reconheçam e incorporem ao pensamento museológico as múltiplas linguagens existentes nos territórios, superando perspectivas dogmáticas que se pretendem universais;
8. Trabalhar para a construção e configuração de instituições e políticas públicas no campo museológico que reconheçam a autonomia e favoreçam a autogestão pelas comunidades em sua multiplicidade;
9. Atuar a favor de uma escola em movimento que contemple as especificidades e o pleno diálogo entre os saberes dos povos dos campos, das florestas, das águas e das periferias urbanas, na perspectiva de uma outra sociedade, em que a luta pela terra e pelo território manifeste-se como (r)existência e alcance dimensões materiais e imateriais, vinculando-se à memória, ao fratrimônio e à cultura;
10. Trabalhar a favor da consolidação de redes de solidariedade e celebração que favoreçam a apropriação da Museologia Social pelas diversas comunidades e que contribuam com a disseminação de mídias livres e políticas de comunicação contra-hegemônicas;
11. Promover espaços de encontro e convivência que contribuam para a formação no âmbito da Museologia Social ou Sociomuseologia, em consonância com os princípios aqui enunciados;
12. Contribuir para a reflexão e o fortalecimento das práticas de turismo crítico e social, com respeito à autonomia e autodeterminação das comunidades, ancoradas na Memória Acesa e coerentes com a realização do Bem-Viver;
13. Reafirmar os pressupostos emanados das Declarações de Santiago do Chile (1972), Quebec e Oaxaca (1984), do Rio (2013) e Havana (2014);
14. Por último, e não menos importante, fora Temer!

Porto Velho, Nazaré, Rio Madeira, 07 de agosto de 2016.