
O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo

Jean Baptista*

Tony Boita**

Há quatrocentos anos, entre dezembro de 1609 e o início de 1610, indígenas e jesuítas fundavam as primeiras aglomerações missionais no antigo Paraguai (hoje parte do Brasil, Argentina e do país homônimo). Cento e cinquenta anos mais tarde, a experiência resulta em trinta outras povoações. Na qualidade de alternativa indígena perante a escravidão e o extermínio proposto pelo mundo colonial, algumas missões, como São Miguel, chegaram a reunir sete mil índios. Múltiplas guerras, a expulsão dos jesuítas no século XVIII e a imigração no século XIX, transformaram os povoados em cidades, ruínas, museus, patrimônio da humanidade e, sobretudo, em múltiplas interpretações.

Parte dos intelectuais dedicados à história das missões se focou nos jesuítas e nos conhecimentos ocidentais injetados nas sociedades indígenas. Muitos autores consideraram os nativos meros executores, aculturados ou mestiçados. Como resultado, nasceram classificações excludentes como “missões jesuíticas”, “acervo jesuítico” ou “barroco jesuítico”, como tanto se denominou a vivência e a arte missional. Importaram conceitos anacrônicos ou

* Doutor em História, professor de Cultura Indígena, História da América, Patrimônio Material e Imaterial do curso de História da Fundação Universidade Federal de Rio Grande (FURG), autor dos Dossiês Missões-O Temporal, O Eterno e As Ruínas (Museu das Missões/IBRAM, 2009).

** Graduando de Museologia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e coordenador da Rede de Educadores em Museus de Goiás (REM-Goiás).

exógenos às sociedades indígenas, como “totalitarismo”, “socialismo” ou, mais recentemente, “ocidentalização”. Chegou-se até mesmo a dizer que quem construiu a igreja de São Miguel foi o padre Gian Battista Primoli, assim como 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) sobre as culturas nativas. Em outras palavras, como ocorre na maioria das instituições, ainda se está “longe de harmonizar o Brasil Indígena com o Brasil Colonizado”.¹

A comemoração dos 400 anos de história das missões possibilita que se repense 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. A data foi amplamente comemorada na América Latina, mas, no Brasil, passou bastante tímida. No mês e ano comemorativos, dezembro de 2009, apenas o Iphan e a pós-graduação da PUCRS promoveram o *Seminário Missões 400 Anos: história e memória*. Neste evento, pode-se considerar um conjunto de produções que procuram dar conta não somente da história da Igreja na América, até então considerada protagonista daquela história, mas, sobretudo, da experiência indígena nas missões.

Com o objetivo de propor subsídios para se entender a história missional em dimensões opostas à história excludente, procura-se considerar as representações sobre os povos indígenas em museus brasileiros para em seguida destacar três estudos que estiveram presentes no seminário *Missões 400 anos*: a primeira, de caráter histórico, considera sobre dados documentais provindos do mundo missional e reunidos nos Dossiês Missões, publicado pelo Museu das Missões no ano comemorativo do quarto centenário, onde se procura, por meio da documentação histórica dos séculos XVII, XVIII e XIX, reconhecer a construção e a defesa das missões como propósito indígena; a segunda, de caráter antropológico, vale-se do *Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo, onde se demonstra a relação dos Mbyá-Guaranis com o atual território missional*; a terceira, de caráter indígena, inaugura a participação da produção propriamente indígena sobre o espaço missional, configurando-se, certamente, em um dos estudos mais impactantes sobre a história das missões — trata-se do filme *Duas Aldeias, uma caminhada*. Reserva-se para as

¹ BRUNO, C. *Museologia e Museus: princípios, problemas e métodos*. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1997, p. 44.

considerações finais um conjunto de problemas que estas produções despertam, com destaque para a necessidade de superação da fixação historiográfica nos jesuítas mediante a inclusão do protagonismo indígena, assim como se aponta para o impacto que tal postura provoca nas reflexões históricas e museológicas.

Representações sobre os povos indígenas em museus brasileiros

Representações sobre a memória histórica compõem-se de escolhas. Em São Miguel das Missões não foi diferente. Na antiga exposição do Museu das Missões, as esculturas (entendidas por sacras) são apresentadas aos visitantes por meio de etiquetas onde se leem nomes de entidades da cristandade e pequenos painéis narrativos que abarcam apenas a história da Igreja. Já no sítio onde estão os remanescentes arquitetônicos da missão de São Miguel, placas de identificação distribuídas pelos espaços classificam o cenário a partir de recortes de documentos gerados ao término da experiência missional – os autores eram administradores de impérios europeus dotados de uma visão econômica/ utilitarista, que nutriam uma profunda aversão aos indígenas e jesuítas, contra quem travavam a chamada Guerra Guaranítica. A memória escolhida para representar os espaços missionais, como se percebe, foi aquela que estava diretamente vinculada aos agentes ocidentais.

Tanto pelos desconfortos de se ter um desafeto que o desconhece apresentando sua casa, no caso das placas no sítio, quanto por transmitir um sentido restritamente cristão a um passado histórico, no caso do Museu, o risco que se apresenta é basicamente um: a exclusão do pensamento, da autoria e da interpretação indígena sobre seu próprio patrimônio.

Esta não é apenas uma condição do museu e do sítio das missões. Em verdade, retrata uma condição básica dos povos indígenas em distintas instituições, onde avanços podem ser percebidos, assim como um conjunto de medidas conservadoras ou desprovidas de crítica adequada ainda persistem.

A perspectiva racial e evolucionista de caráter eurocêntrico, marca da história dos museus brasileiros,² é a que caracteriza o tratamento dado aos povos indígenas na produção da memória

² SCHWARCZ, L. K. M. A Era dos Museus de Etnografia no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do XIX. In: FIGUEIREDO, B.; VIDAL, D. G. (orgs.). *Museus: dos gabinetes de curiosidades ao museu moderno*. Brasília/ Belo Horizonte: CNPq/Argumentum, 2005.

no Brasil. De fato, com a descoberta do Novo Mundo, o olhar europeu buscou a visão do edênico e do belo renascentista, em especial para aspectos naturais. Mas o contrário acontecia quando se tratava da observação dos habitantes do novo mundo, sumariamente detraídos em distintos discursos que encaminharam o enquadramento da memória nacional.

Os fundamentos dos primeiros séculos colonizadores culminam em teorias interessadas na classificação de um modelo racial para o Brasil, purificador ou branqueador de seu passado indígena e negro. Bom exemplo disso são as ideias fundadoras do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, concebido em 1838 para “solidificar os mitos de criação”, “constituir uma história da nação, recriar um passado, ordenar os fatos da história brasileira e, acima de tudo, coligir, metodizar e guardar documentos, fatos e nomes para finalmente compor uma história nacional”.³ Também vale apontar que o surgimento de museus inspirados em modelos europeus, a chamada “era dos museus etnográficos”, influenciou importantes instituições. O caso do surgimento do Museu Paulista é emblemático neste sentido. Seu primeiro diretor, o zoólogo Herman von Ihering, detentor de objetos indígenas desde 1893, pregava que “o que vale para os animais e no mundo da natureza vale também para os homens em sua evolução” e defendia publicamente o extermínio dos Kaingang, povo que julgava prejudicial ao progresso do país.⁴ Para os primeiros museus brasileiros, de fato, o melhor era que os índios não mais existissem.

No século XX, a difusão dos museus brasileiros passa a configurar uma nova fase da memória nacional. A criação dessas instituições foi comprometida por vínculos políticos, elitistas e nacionalistas, além de opiniões pessoais dos colaboradores de distintos agentes e da força de Gustavo Barroso e de Getúlio Vargas,⁵ onde a questão indígena foi relegada a uma posição de esquecimento. Data de 1940 a criação do Museu das Missões, oriundo das organizações do Sphan e dos planejamentos de Lúcio Costa, mais interessado em proteger a estatuária missioneira, considerada pelo arquiteto como sobrevivente de um naufrágio, do que reconhecer os povos indígenas que permaneciam na região.

Tímidos esforços marcam o debate museológico internacional no que se refere à superação

³ MACHADO, A. M. A. Cultura, ciência e política: olhares sobre a história da criação dos museus no Brasil. In: FIGUEIREDO, B.; VIDAL, D. G. (orgs.). *Museus:...* *op.cit.*, p. 140.

⁴ SCHWARCZ, L. K. M. A “Era dos Museus de Etnografia” no Brasil: *op.cit.*, p. 129.

⁵ MACHADO, A. M. A. Cultura, ciência e política: ... *op.cit.*, p. 142.

deste não-lugar do índio em museus brasileiros a partir da segunda metade do século XX. Até mesmo a nova museologia ainda carece de especificações de novas problematizações que revigorem o debate voltado à superação do esquecimento indígena. Contudo, os avanços como aqueles propostos em Santiago do Chile em 1972, com conceitos como “museu integral” e “museu-ação”, abriram brechas para a participação de distintas comunidades que não apenas a acadêmica ou as elites em espaços de memória.⁶

Nesse sentido, tornou-se possíveis as primeiras experiências de museus onde os indígenas ganharam participação, assim como uma série de ações em museus convencionais que procuraram dar conta da presença dos povos originários na América. Experiências como o Museu Magüta (1988), Embaixada Da Floresta (1985-1993) e o Centro Cultural *Ambá Arandu* (1992), conforme José Bessa Freire, “familiarizaram os índios com as práticas e os efeitos museográficos”.⁷ Em 2010, o Museu dos Povos Indígenas, contemplado pelo programa *Mais Museus*, de 2008 (IBRAM/MinC), conta com a presença de indígenas da Ilha do Bananal, no Tocantins. Outros museus, como o Museu Amazônico e o Paulista, abriram suas portas para os povos indígenas com suas colaborações para a geração de novas exposições em experiências multivocais sobre o acervo.⁸ Mais recentemente, o Museu Antropológico da UFG mantém-se aberto às lideranças Karajás, com quem estabelece relações dialógicas na construção de exposições e de ações transformadoras, como o processo de registro das Bonecas Karajás a serem promovidas a Patrimônio Imaterial Brasileiro. O Museu das Missões, por sua vez, prepara uma nova exposição onde procura contemplar a leitura indígena sobre seu próprio passado, contando, também, com pesquisas históricas e antropológicas para sua geração.

Ações desse gênero retratam as atuais políticas culturais do Governo Federal, apoiadas em um conjunto jurídico que se compõe basicamente dos seguintes documentos: o artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988 (onde se lê: “Constituem Patrimônio Cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores

⁶ VARINE, H. A respeito da Mesa-Redonda de Santiago. In: ARAÚJO, Marcelo Mattos; BRUNO, M. C. O. (org.). *A memória do pensamento museológico contemporâneo: documentos e depoimentos*. Comitê Brasileiro do ICOM, 1995.

⁷ FREIRE, J. R. B. A descoberta do museu pelos índios. *Terra das Águas* - Revista semestral do Núcleo de Estudos Amazônicos da Universidade de Brasília, ano 1, n.1, sem. 1999.

⁸ Ibid.

de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”), o Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000 (institucionalização do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial - Patrimônio Cultural Brasileiro), o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (viabilização de projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção dos aspectos imateriais do Patrimônio) e o Decreto-Legislativo de março de 2006 (responsável pela aprovação do texto oriundo da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial). Ainda pode-se incluir que, apesar da carência de material didático e raros cursos promovidos aos educadores, a lei 11.645 (obrigatoriedade do ensino de história indígena em sala de aula), modificou instituições como a FURG, onde se incluiu no curso de História novas disciplinas (*Cultura Indígena e Fontes para História Indígena nas Missões*) e se promoveu, junto à PUCRS, o curso para educadores de *História Indígena em Sala de Aula*.

Dossiê Missões

No que se refere ao Museu das Missões, desde 2006 o projeto de requalificação de sua exposição entrou em ação.⁹ No seu conjunto de atividades está a realização de uma pesquisa histórica interessada em identificar a participação indígena na geração dos espaços do sítio e das peças do museu. Os documentos históricos reunidos (produções jesuíticas do período missional, cartas de chefes indígenas geradas durante a aplicação do Tratado de Madri e obras de viajantes do século XIX) procuraram indicar que o patrimônio material produzido naquele contexto superou os modelos impostos por jesuítas, ganhando, em mãos dos artífices indígenas, novas formas, cores, nomes e, por consequência, outros significados imateriais. O resultado, entregue no mesmo ano, foi publicado em 2009 pelo Museu, com orientação da museóloga Isabela Marques e coordenação editorial de Álvaro Marins, em três volumes: *O Temporal: estrutura e sociedade missional*; *O Eterno: crenças e práticas missionais* e *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*.¹⁰

⁹ BAUER, L. Projeto de Requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões. In: PESAVENTO, S. J.; MEIRA, A. (orgs.). *Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das missões*. Porto Alegre: UFRGS, p. 99-106, 2007.

¹⁰ BAPTISTA, J. *O Temporal: sociedades e espaços missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. I); BAPTISTA, J. *O Eterno: crenças e práticas missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. II); BAPTISTA, J.; SANTOS, M. C. *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. III).

O primeiro dossiê, *O Temporal*, procurou reunir documentos históricos que tratassem da construção dos espaços missionais tal qual se vislumbra atualmente nas ruínas remanescentes de São Miguel. A análise de discurso aplicada sobre a documentação demonstrou que a geração de cada setor do complexo urbanístico das missões foi o resultado de uma histórica relação simbólica operada entre missionários e nativos. Enquanto os primeiros compreendiam a geração de tais estruturas como a aplicação de um modelo cartesiano de urbanização, os indígenas parecem aplicar a cada um dos setores do complexo significados distantes daqueles intencionados pela Igreja.

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.

De fato, os espaços missionais receberam dos indígenas outros nomes e relações. A busca de recursos para construção, como de troncos, valeu-se de árvores sagradas, muitas delas coletadas mediante festas, plumas e danças. Embora os congregantes encabeçam as obras, elas foram erguidas a partir de esforços coletivos, recorrente organização de trabalho dos povos indígenas, seguidos de festas onde o cauim, a dança e o canto estiveram sempre presentes. A igreja de São Miguel não foi construída por Primoli, o arquiteto, mas por mais de dez mil indígenas ao longo de dez anos, muitos dos quais morreram em acidentes durante o empreendimento. Cada área era nomeada no idioma nativo, sendo a igreja denominada *Tupã Oga* (casa de Tupã) o que *talvez* mude um pouco seu sentido. A área que hoje está no sítio era apenas uma parte do complexo onde a população não permanecia por mais de seis meses, estando o restante do tempo em suas casas de campo, onde possuíam suas hortas, casas de reza e uma vivência distante dos olhos dos padres.

Enfim, o *Temporal* demonstra que é possível documentar os processos históricos que levaram à construção de cada um dos espaços missionais a partir de interesses e esforços indígenas de múltiplas etnias.¹¹ Tais dados foram levantados para o caso de subsidiar informações sobre a historicidade de cada espaço do sítio e os grupos sociais que os ocuparam.

O segundo dossiê, *O Eterno*, trata basicamente do debate espiritual engendrado na experiência e na contextualização da produção e da devoção missional às peças hoje expostas no Museu das Missões. Tratou-se de identificar as diversas implicações linguísticas que o jogo das traduções e criação de neologismos poderia gerar no corpo da catequese. Bom exemplo desses resultados é uma possível interpretação indígena do Arcanjo São Miguel. Em suas representações pictóricas e esculturais, nota-se o uso de penas avermelhadas para suas asas, fenômeno repetido na plumagem de querubins, anjos e santos. Há algo próximo entre estas plumagens com aquela encontrada em mantos xamânicos, penas essas retiradas de aves migratórias. Tais mantos, líderes espirituais e aves poderiam receber o nome de *Marangatu* – neologismo missional que alcança a significância de “espírito bem aventurado” para os padres e “espírito de líder espiritual desencarnado” para a vernácula Guarani da contemporaneidade. Alterações nas cores e nos nomes que fizeram nascer certo *São Miguel Marangatu*, um líder indígena de elevada espiritualidade concebido especialmente para aquela vivência.

A partir do levantamento documental e da análise linguística, outras significações atribuídas pelos nativos às esculturas sacras podem ser avaliadas. A Virgem Maria, pelos padres chamada de Nossa Mãe, é traduzida em algumas situações como *Ñande Sy*, mãe do Sol (*Kuaray*) e da Lua (*Jasy*), heróis culturais que fundaram a cultura Guarani. Os catecismos dos missionários, gerados de forma bilíngue, insistem em traduzir o demônio ocidental para “curupira”, espírito nefasto da floresta para os nativos e predador no universo dos caçadores e coletoras, não por acaso as maiores vítimas dos *ataques demoníacos* nos casos de edificação jesuítos. Os primeiros missionários ou santos provindos da Companhia de Jesus chegaram a desfrutar de tamanha subversão: os indígenas os chamavam de *Pay*, que significa líder espiritual de comunidades Guarani. As funções originais das entidades ocidentais também sofreram o

¹¹ Cabe apontar que a documentação reunida em *O Temporal* procura superar o reducionismo das culturas americanas praticado pelos missionários ao cunhar a experiência como uma vivência Guarani, reducionismo este 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.

peso da antropofagia. O caso do *Pay* São Inácio é emblemático: embora a Companhia insista em retratá-lo como padroeiro das grávidas, inúmeros relatos indígenas atribuem à entidade distintas intervenções.

Os cultos nativos, por sua vez, passam a ser marcados por uma infinidade de objetos sagrados apresentados pelos missionários, característica típica das manifestações espirituais das missões e até então ausente entre os sul-ameríndios. Assim se nota não apenas no que se refere ao uso das esculturas, mas também de cruzeiros, rosários, cédulas e relíquias sagradas. Nesse sentido, a requisição de objetos mágicos por parte dos nativos é mais frequente na documentação quando se refere ao cultivo e geração de alimentos – não por acaso campo de resultados trabalhosos. Para contornar a fome, por exemplo, os missionários distribuíram sobre os campos uma infinidade de capelas, especialmente a partir do final do século XVII, recheadas de imagens protetoras, caracterizando aqueles espaços como áreas de reza, algumas das quais hoje expostas no Museu das Missões.

Como se percebe, o esforço que os museus possuem em tentar classificar os sujeitos representados nas esculturas missionárias a partir da hagiografia ocidental é vão. Nenhuma das peças corresponde em sua forma a este ou aquele santo, faltando-lhe um pedaço, um gesto, um adorno, uma cor. Ao que tudo indica, os santos nas missões não são santos: são marangatus, divindades indígenas ou outros seres gerados especificamente naquela vivência.

O último dossiê, *As Ruínas*, procura acompanhar o estado das estruturas missionárias tão logo se dê a expulsão jesuítica a partir da segunda metade do século XVIII (a partir de texto gentilmente cedido por Maria Cristina dos Santos) e os desdobramentos daqueles espaços ao longo do século XIX, mas não só. O dossiê acompanha os destinos que o século XIX reservou para as populações indígenas no interior dos povoados. É neste século que se dá um intenso processo de tentativa de extermínio indígena, embora eles jamais tenham deixado de frequentar a região e habitar os espaços onde armazenam esculturas e outros objetos de devoção missionária. Soma-se a isso o processo de arruinamento e a investida de novos personagens, tal qual novos administradores, outros religiosos, caçadores de tesouro, imigrantes alemães e italianos, assim como *gaúchos* e as populações sazonalmente provindas da Argentina, do Uruguai e do Paraguai. Também se acompanha a transformação do material das estruturas missionárias empregado na construção de habitações para as novas levas populacionais. Nasceram cidades sobre algumas ruínas; outras, entretanto, são dominadas pela natureza.

A presença das novas frentes de colonização acentua uma série de problemas para a exposição do Museu das Missões: pois se seu princípio seria contextualizar as peças conforme percebidas pelas populações indígenas no passado missional, o mesmo não se daria no reconhecimento de que em mãos das levas populacionais oitocentistas as peças recebem outras funções e nomeações que até hoje podem ser identificadas na população local? Bom exemplo desta problemática é a reivindicação de alguns católicos pela peça de São Isidro Lavrador, oriundo, conforme a versão recorrente, de casas de antigos agricultores da região e que por este motivo deveria retornar às procissões pró-colheita. Ao assumir sua dimensão de história indígena, o Museu pode arriscar excluir a memória de tantos outros grupos que, ao estabelecerem vínculos com os espaços e suas peças, não tardaram em criar relações que se distinguem em absoluto daquelas que os indígenas e jesuítas conceberam em outros tempos.

Tava Miri

O *Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo* divulgou, entre outros aspectos da sociedade *Mbyá*,¹² a profunda relação das comunidades Guarani contemporâneas com o sítio de São Miguel. Por meio de uma análise a favor dos direitos dos povos originários, o Inventário reforçou a necessidade de reconhecimento do patrimônio missional como indígena. Apropriando-se do conceito de patrimônio, os *Mbyá* passaram a fornecer à equipe de antropólogos informações que levantam a possibilidade de construção de outra história das missões.

O Inventário esclarece que as populações Guarani, ao contrário do que por muito insistiu a historiografia, não se extinguiram da região após a expulsão jesuítica. Pelo contrário. Após a expulsão jesuítica, os Guarani seguem a ocupar as regiões onde estiveram suas antigas aldeias de pedra, como habitam ainda hoje — na aldeia de *Tekoa Koenju*, por exemplo, residem aproximadamente 300 *Mbyá*, criadores de peças artísticas que são vendidas no alpendre do Museu das Missões como alternativa de subsistência à situação precária que a história lhes legou.

¹² FREIRE, B. M. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-guaranis em São Miguel das Missões. In: MEIRA, A.; PESAVENTO, S. J. (orgs.). *Fronteiras do Mundo Ibérico*: op.cit., p. 119-125; SOUZA, J. O. C. et. al. *Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guaranis nas Missões*. IPHAN: Porto Alegre, 2007.

Os Guarani fizeram daquele espaço uma referência fundamental para sua sociedade, criando-lhe dimensões e interpretações particulares que poucos ouvidos ocidentalizados tiveram atenção para ouvir. Em geral, tanto a pesquisadores quanto aos visitantes que passam pelo sítio, a presença indígena vendendo artesanato no alpendre do museu soa como um eco empobrecido, aculturado ou perdido do passado. Como compromisso, o Inventário aposta que toda expressão histórica do sítio e do Museu não pode se ater apenas ao passado indígena, mas, sobretudo, ao seu presente, no esforço de angariar direitos, sensibilidades e recursos para aquelas populações.

Conforme o Inventário, a tradição oral *Mbyá* revela uma íntima ligação com as Missões, identificadas como *Tava Miri*, Aldeias de Pedra. Evidências materiais atestam essas relações, como ocorre com instrumentos musicais e outros objetos de culto, como as cruzes, todos reformulados em seus usos. Contudo, os *Mbyá* possuem uma história própria sobre o surgimento destes instrumentos, não os relacionando com as missões.

Esta dimensão levantada pelo inventário diz respeito diretamente à classificação do acervo das missões. Recentemente, uma música apresentada pelo Coral *Jerojy* da aldeia Alvorecer fala de Jesus sendo morto perante Maria. Intrigados, questionamos sobre quem seria esse Jesus, nome que há muito procuramos identificar nas catequeses coloniais sem jamais encontrar tradução. A resposta dos músicos foi simples e reveladora: Jesus existira sim, e era um Guarani.

O Inventário também revela que Sepé Tiaraju, hoje reivindicado por distintos segmentos sociais não-índios, é concebido numa perspectiva histórica pelos *Mbyá* como um poderoso líder espiritual e militar, de homem que ascendeu à condição de deus imortal. Essa versão entra em choque direto com o que a academia costuma refletir sobre Sepé. Há vários relatos de conflitos entre acadêmicos e indígenas quando o assunto é o líder: para muitos historiadores não mais que um mito, uma invenção histórica, interpretação profundamente ofensiva aos *Mbyá*. Vale sempre lembrar que se, para a França, o esforço de superação dos heróis foi válido a partir da escola dos Annales, para a América Latina e seus distintos setores sociais possivelmente não valha o mesmo.

O inventário também demonstra que, na memória que circunda na Aldeia Alvorecer (*Tekoa Koenju*) e no alpendre do Museu, fala-se do tempo em que os Kesuit, espécie de herói cultural, viveu entre os *Mbyá* para defendê-los das forças europeias. Neste ponto, o Inventário se entrecruza com *Os Dossiês*. Ao passo que já ao tempo dos jesuítas circulavam notícias sobre aparições e sonhos de padres com poderes mágicos e no século XIX a palavra jesuíta provoca

emoção entre os indígenas, conforme experimentado por viajantes, no século XX inúmeros relatos apontam para um entendimento dos jesuítas que os eleva a uma categoria distinta, convertendo-os em indígenas que antes dos europeus aqui já estavam. Este aspecto reforça o fato de que os *jesuítas* representados em peças do museu são entendidos pelos indígenas contemporâneos por outros caminhos que não aqueles que as etiquetas insistem em representar.

Os Guarani de hoje, ainda conforme o inventário, falam do esforço das construções e do quanto os deuses os ajudaram a carregar as pedras que compuseram o povoado de São Miguel e outras *Tavas*. Não se esquecem do tempo de guerras, quando os *Kesuit* foram-se desta terra para seu paraíso distante, quando muitos *Mbyá* morreram e os sobreviventes foram obrigados a deixar as *Tava Miri*. E, sobretudo, lembram permanentemente do conjunto de ações que os foram expulsando de suas antigas cidades, estas que existiriam antes mesmo de os europeus chegarem.

No que se refere ao processo de conversão, os Guarani de hoje refutam toda e qualquer possibilidade de que tenha ocorrido algo parecido. Em verdade, apostam no fato de que os Guarani mantiveram sua forma de viver naqueles espaços, enganando os padres. A todos os Guarani com quem discutimos sobre a imagem de São Miguel Marangatu, nenhum apontou a possibilidade da geração de uma entidade missional ou do surgimento de um ser entre dois mundos, como convencionalmente as interpretações acadêmicas costumariam apontar. Todos afirmaram que os indígenas protegiam-se dos padres simulando a conversão, sendo o verbo “enganar” o mais o empregado. Trata-se de uma tese legítima e que não pode ser depreciada pelas representações sobre as missões.

Os estudos posteriores de José Otávio Catafesto de Souza,¹³ antropólogo que liderou o Inventário Mbyá, ainda revelam que deuses habitam o sítio, assim como os Mbyá concebem que as peças do museu e as ruínas reviverão após séculos de silêncio, quando chegar o fim do mundo. Neste sentido, resta esclarecer um aspecto que tem surgido mediante conversas não formais sobre o destino dos mortos que viveram na *Tava Miri*. Ao que tudo indica, existe um paraíso invisível que paira sobre o sítio, onde, longe das dores da guerra que experimentaram em vida, os missionais alegram-se permanentemente com cantos e danças. Caso proceda a afirmativa, as ruínas não estão desertas. Pelo contrário: elas ainda estão intensamente habitadas.

¹³ SOUZA, J. O. C.; MORINICO, J. C. *Fantasma das brenhas ressurgem nas ruínas: os Mbyá-Guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas*. In: GOLIN, T. (org.). *Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009.

Por fim, o Inventário Mbyá-Guarani configura-se em um poderoso documento para o reconhecimento dos direitos indígenas contemporâneos, assim como atesta a reivindicação Guarani sobre participação na administração do parque e nos ganhos cobrados pelos ingressos. A difusão do conceito de patrimônio em mãos indígenas, enfim, pode ser um interessante caminho para fortalecer suas reivindicações.

Duas aldeias, Uma caminhada

Ao longo dos quatrocentos anos da história das missões, a experiência das missões tem sido pensada sem a inclusão da perspectiva indígena, de suas próprias palavras. Historiadores ou antropólogos interpretaram as falas indígenas em um conjunto de conceitos exógenos à sua sociedade, hierarquizando saberes, classificando-os a partir de nomenclaturas ocidentais como “folclore”, “lenda” ou “mitologia”. Nesse processo, excluía-se o saber indígena de sua própria autoria, reduzindo-o à categoria de interpretável, jamais o promovendo à categoria de agente capaz de discutir e produzir sua própria reflexão do passado.

Com financiamento do Iphan e orientação da ONG Vídeo nas Aldeias, o filme *Duas Aldeias, Uma Caminhada*, de Ariel Ortega (*Kuaray Poty*), cacique Mbya-Guarani de *Tekoa Koenju*, no município de São Miguel, é uma resposta avassaladora aos estudos acadêmicos e à sociedade como um todo. Somada à fala do cineasta, a crítica dos *Mbyá* sobre a história das missões reforça a necessidade de superação da fixação historiográfica nos jesuítas mediante a inclusão do protagonismo indígena na crônica histórica, assim como aponta para o impacto que o pensamento indígena sobre seu próprio passado traz à Museologia e à História.

O filme foca-se no problema central da vivência indígena (que raramente é o tema central dos estudos acadêmicos, mais interessados em mitos ou problemas do passado): a luta pela terra e pela subsistência, categorias comprometidas pelo fim das matas e pelo confinamento em pequenas reservas. Em busca de novas fontes de subsistência, os Guarani de duas aldeias, uma em Porto Alegre, outra em São Miguel, recorrem à venda de artesanato no centro das cidades ou no sítio de São Miguel. Como diz certa Guarani ao longo do filme, “os deuses já sabiam que os brancos destruiriam as matas, por isso nos deram o dom de fazer os bichos [peças de artesanato que representam animais] que os seduzem”.

As lentes de Ariel Ortega focam o comportamento das centenas de crianças que passam pelo sítio, assim como professores, mediadores e turistas em geral. As cenas mostram os Guarani no alpendre do museu assediados por câmeras (todos querem fotografá-los, ainda que sem autorização), enfrentando questionamentos (“você ainda caça?”, “você é o quê? Tupi-Guarani?”, “as penas de aves [no artesanato] são de aves de verdade?”) e sofrendo críticas financeiras (crianças reclamam de um arco-e-flecha custar dez reais, outros acusam os indígenas de serem dependentes de dinheiro). Há, também, depreciações higiênicas (determinado professor de história quando entrevistado por Ariel chega a chamar os índios de sujos). Não poucos visitantes recorrem a visões essencialistas (um dos guias do sítio chega a chamar os Guarani de mais dóceis, o que justificaria sua escravidão pelos padres). Ao término do filme, o autor e os demais *Mbyá* deixam clara sua frustração de retornar para a aldeia sem que tenham vendido boa parte do artesanato, o que representa basicamente a fome, apontando que uma das principais ações contemporâneas relacionada aos indígenas deveria se voltar à sensibilização do público para captação de renda indígena.

Em outro momento do filme, Ariel Ortega transita pelos remanescentes arquitetônicos com um grupo Guarani que narra versões da história das missões. O passado das missões é registrado como um tempo de sofrimento e escravidão, onde se destaca a exploração do trabalho indígena por meio dos padres. Como em outras produções indígenas, há um marco histórico bem definido, o antes e o depois da chegada dos brancos, marco que está antecedido por um tempo de felicidade, sem propriedades e sem fronteiras, e sucedido por tempos de guerra e de aniquilação dos direitos indígenas. Inclui-se também a presença de outros seres que a escrita ocidentalizada considera mera lenda, como uma cobra gigante que viveu na torre da igreja de São Miguel, sempre disposta a devorar crianças.

Mas, acima de tudo, conforme palavras de Ariel, “os guarani foram os protagonistas dessa história”. E eis que o filme demonstra uma intenção profunda em propor uma versão histórica que defenda o protagonismo indígena, exigindo a inclusão de sua versão e de sua participação naquilo que seus antepassados construíram.

Outros marcos, outros tempos, outros personagens, enfim, retratam o imenso abismo que existe entre as interpretações expostas nos espaços de memória sobre as missões e aquelas apresentadas por Ariel e os demais *Mbyá*.

Considerações finais: alternativas para a inclusão do protagonismo indígena

O esforço em incluir o protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo se enquadra num conjunto de políticas públicas que as instituições responsáveis estão empenhadas em levar adiante. *Os Dossiês Missões*, *o Inventário Mbyá-Guarani* e o filme *Duas aldeias, uma caminhada* são exemplos desses esforços – haveria, ainda, dezenas de outros exemplos de ações, como cursos de aprimoramento dos mediadores, cursos de capacitação de professores e constantes oficinas com alunos de escolas da região. Contudo, como ocorre para outros espaços de memória, ainda há muito que se fazer para que o discurso público do Museu e do sítio responda ao desafio nativo que cobra sua inclusão.

A inclusão do protagonismo e da perspectiva indígena em espaços de memória se confronta diretamente com duas questões fundamentais. De um lado, a necessidade de reconhecer nas fontes documentais interpretações, significações, autorias e dados múltiplos que revelam a participação das populações indígenas nos processos que resultaram em produções hoje expostas. De outro, torna-se necessário não apenas consultar as fontes do passado para se problematizar e gerar possíveis interpretações sobre os dados históricos, mas, sobretudo, em incluir a leitura indígena contemporânea nestes mesmos dados. Surge, com isso, um conjunto de problemas e procedimentos metodológicos que podem compor não apenas um novo fôlego para os espaços de memória, mas, em especial, colaborar no redimensionamento mais positivo da condição indígena no Brasil, cumprindo, assim, um dos principais fundamentos da ação museológica, o de comunicar e fomentar informações em defesa da memória dos distintos setores sociais brasileiros ainda concebidos como inferiores. Desta forma um dos caminhos possíveis é a utilização do museu como espaço não formal, democrático e mediador, e assim pode ser constatado um enriquecimento da cadeia operatória do museu, sempre lembrando a necessidade de um profissional que possa fomentar o diálogo de forma positiva, caso seja inviável para a instituição, esta experiência pode-se refletir em ações que envolvam a pesquisa através de fontes históricas e também a ação educativa dos museus que podem auxiliar no debate de sua exposição.

Importante destacar que os estudos aqui analisados não apresentam versões necessariamente coerentes ou complementares. Em verdade, os dados históricos, antropológicos e indígenas interpretam o passado conforme seus próprios procedimentos, o que pode ou não apresentar

complementações. Para os espaços de memória, não se trata de ter que escolher entre esta ou aquela interpretação, mas, sim, em encontrar meios para que as exposições e os demais discursos públicos possam problematizar a vasta variedade interpretativa sobre a experiência indígena, o que só contribuiria na riqueza da difusão das informações e na superação do risco em se legitimar *verdades históricas*.

Não basta, também, apenas ouvir a palavra indígena sobre como cada grupo pretende ser considerado no espaço museológico. A inclusão da perspectiva nativa nos espaços de memória só será possível na medida em que os indígenas sejam entendidos como autores e assinantes da produção. E isso implica em entendê-los como quem não se interpreta, a quem não se aplicam conceitos exóticos (como ocidentalização, mitologia, etc.). Trata-se da necessidade de superar o indígena como objeto de estudo para legitimá-lo como pensador e criador.

O problema da inclusão indígena recai no direito à autoria. Países europeus temem enviar as peças indígenas que possuem em seus acervos para serem expostos na América, uma vez que as cobranças de restituição de distintos povos indígenas estão se alastrando, sobretudo pela América Latina. As instituições nacionais não podem permanecer com o mesmo temor. Reconhecer a autoria indígena, já documentada por historiadores, antropólogos e indígenas, no caso das missões, é o mesmo que tentar superar os séculos de exclusão sofridos por esses povos e propor alternativas para a construção de novas possibilidades igualitárias.

Pois, de fato, o que as produções comprovam é que as missões não foram apenas jesuíticas, nem sequer hoje são compostas de ruínas; foram e são, sobretudo, vivos patrimônios indígenas.