

**Os marangatu e as divindades missionais:
um problema de classificação do acervo
do Museu das Missões**

Jean Baptista*

RESUMO

O presente estudo procura apresentar as principais preocupações originadas pela pesquisa histórica realizada para o projeto de Requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões (São Miguel-Rio Grande do Sul), particularmente no que se refere à atual classificação da imaginária sacra (restritamente centrada na hagiografia ocidental) em contraste com seus possíveis significados aos tempos missionais em virtude da participação indígena. Para tal, recorre-se ao cruzamento e análise de dados estéticos (formas e cores), linguísticos, etnológicos e histórico-documentais, demonstrando o quanto as classificações contemporâneas distanciam-se de seus significados históricos. Trata-se, portanto, de uma proposta de reflexão sobre a classificação das obras em questão tendo em vista sua dimensão histórica e a devida inclusão das populações indígenas num espaço museológico que aspira fugir de perspectivas etnocêntricas.

PALAVRAS-CHAVE

Patrimônio, história indígena, Museu das Missões.

ABSTRACT

The Marangatu and the as misions sacred imagery: the problem of classification of the Museu das Missões's Collection

This study has the objective of presenting the main concerns originated by the historic research carried out by the project of Re-qualification of the Permanent Exhibition of the Museu das Missões (São Miguel-Rio Grande do Sul). More specifically it deals with the current classification of sacred imagery (exclusively focused on western hagiography) in contrast with its possible meanings to the mission times in virtue of Indian participation. For such a thing we need to analyze the esthetic (forms and colors), linguistic, ethnological and documental-historic data, demonstrating how much the contemporary classifications distance themselves from historic meanings. Here we have a proposal for reflection on the classification of the pieces in question not forgetting their historic dimension and the necessary inclusion of the Indian population in a museum space that wishes to stay far away from ethnocentric perspectives.

KEYWORDS

Heritage, indian history, Museu das Missões.

Classificar uma imagem é o mesmo que lhe atribuir um sentido. No Museu das Missões em São Miguel, Rio Grande do Sul, não se dá de forma diferente: as esculturas sacras ali são apresentadas aos visitantes por meio de etiquetas onde podem ser lidos os nomes das santidades – Virgens, Arcanjos e outras entidades sagradas da cristandade são devidamente intituladas conforme a hagiografia ocidental. Contudo, tal classificação pode ser arbitrária, na medida em que transmite um sentido restritamente cristão a um passado histórico que contou com outras influências, especialmente a indígena, tão capaz de formular outras estéticas quanto outras classificações.

O projeto de requalificação do Museu das Missões contou com uma pesquisa histórica que procurou avaliar a influência indígena na geração dessas obras. Apostou que, embora inspirada por modelos ocidentais, tal influência deve ter se dado de forma intensa.¹ Dessa forma, ao atribuir um sentido restritamente cristão àquelas produções se incorre na possibilidade de desprezar possíveis sentidos atribuídos no processo histórico referido, quando, então, essas obras desfrutaram de outras perspectivas de produção e devoção. O que se quer indicar com isso, a partir das preocupações norteadoras da exposição do museu,² é que a imaginária produzida no contexto missional transcendeu aos modelos impostos por missionários jesuítas, ganhando, em mãos dos artífices indígenas, novas *formas, cores, nomes* e, por conseqüência, outros *significados*.

* Doutor em história, professor substituto de História da América na Fundação Universidade Federal de Rio Grande (Furg), professor de América Latina e América do Norte no curso de Relações Internacionais da ESPM de Porto Alegre, consultor para o projeto de Requalificação do Museu das Missões-Iphan em 2006 e autor da tese *Fome, peste e guerra: dinâmicas dos povoados missionais em tempos de crise (1610–1750)* (PUC-RS-2007).

Formas e cores

Distintos estudos procuram apontar o quanto as formas dessas produções relacionam-se com percepções indígenas. O Inventário da Imaginária Missioneira³ é um bom exemplo disso: nele se pode encontrar peças onde se torna clara uma interação de formas ocidentais com aquelas ameríndias, tal qual distintos São Miguel Arcanjo dotados de cocares emplumados. Da mesma forma, figuras femininas de olhos amendoados e cabelos negros lisos são recorrentes, apontando a existência de Virgens indígenas. Contudo, a análise da forma, embora revele uma predileção dos artífices em converter os personagens ocidentais em personagens indígenas, deixa a desejar quando se procura aprofundar maiores reflexões acerca dos possíveis significados atribuídos a cada um desses personagens.

Para melhor entender a forma de tais peças, torna-se necessário, em primeiro lugar, delimitar o cenário de sua produção. Aos tempos missionais, eram os artífices indígenas presentes nas oficinas os responsáveis por tal produção. Membros seletos da organização máxima daqueles espaços, as congregações, estes artistas recebiam dos missionários modelos de santos a serem seguidos em suas obras. Tal fato aponta para um conjunto de aspectos a serem pensados, mas demonstra especialmente que a produção da imaginária sacra não pode ser tomada como o resultado de uma religiosidade geral dos povoados, mas, sim, de uma linguagem discursiva pertencente a um grupo de indígenas alinhados ao projeto missional.

Quanto ao restante da população missional, as formas dessas imagens parecem pouco importar. Bons exemplos disso estão espalhados na documentação, onde as funções de cada representação hagiográfica são profundamente desprezadas pelos nativos. O caso das imagens de São Ignácio é emblemático. Ao passo que os jesuítas procuraram difundir que o fundador da Companhia era o padroeiro das grávidas numa campanha diária pelos povoados, nem sempre as mães ou outros indígenas parecem distinguir a imagem apresentada como sendo propriamente do santo. Certa feita, um padre entrega por engano a imagem de São Alonso, mártir do Caaró, a uma das grávidas solicitante do auxílio do fundador da Companhia. Ela sequer percebe o engano, mas mesmo assim o parto sai sem maiores dificuldades.⁴ Como se percebe, a essa nativa como em outros casos da documentação, pouco importa a forma da imagem que lhe é apresentada.

Mais esclarecimentos sobre a classificação dessas peças em tempos missionais podem ser vislumbrados a partir de uma análise das cores empregadas pelos indígenas em suas confecções. Uma vez que a maioria dessa imaginária já perdeu sua coloração original, fica difícil inferir sobre suas possíveis tonalidades aos tempos missionais. Todavia, boas pistas sobre a coloração das peças encontram-se no Museu de Santiago, Paraguai, também um antigo povoado missional. Ali pode ser apreciado um conjunto de pinturas executadas por mãos nativas a partir de orientação jesuítica no interior da experiência missional. O que poderia ser apenas mais uma obra das “talentosas imitações” indígenas – conforme ótica dos padres de então e de historiadores tradicionais⁵ – pode guardar detalhes em muito contrários a tal tese. Boa parte dos santos, querubins (Fig. 1), anjos e arcanjos possuem em suas asas e adornos sucessivas plumas avermelhadas, mesmo tom da atmosfera celestial ali representada. Este é o caso de São Miguel: dotado de grandes asas vermelhas e armado com uma espada resplandecente, ele esmaga o corpo de um demônio às portas do inferno (Fig. 2).

Longe de ser mera distração nativa – faltaram-lhe as típicas cores alvas da Glória ocidental –, esse *desvio* estético parece revelar significativos aspectos da experiência missional. Deveria ser apenas mais uma representação das divindades cristãs devidamente alinhadas aos modelos dos quais partiam, mas talvez já esteja profundamente contaminada pela experiência missional; e o que poderia ser evidência da supressão das crenças nativas mediante aquelas de origem cristã (uma aculturação), parece ser o resultado de um interessante confronto estético onde a inclusão, transformação ou produção de divindades foi marca expressiva.⁶

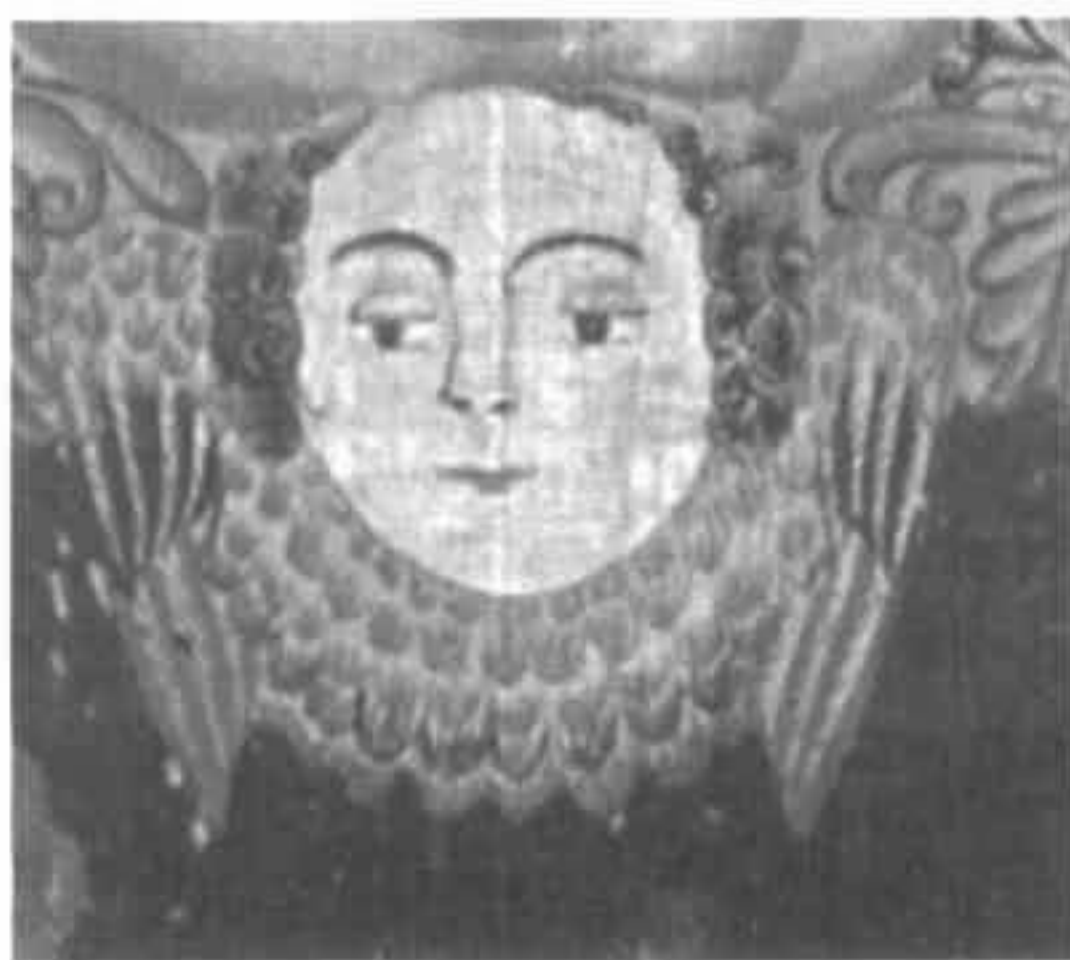


Figura 1: Querubim com colar emplumado



Figura 2: São Miguel Marangatu

Novos nomes

Tal confronto transcende às cores: parece mesmo ter alcançado proporções conflituosas quando o assunto era o nome de cada santidade. Em outros termos, a devoção às imagens sacras e sua difusão entre os ameríndios se vincula de forma direta a um problema lingüístico. Essa postura apóia-se num fato: o idioma falado nos povoados, especialmente entre jesuítas e congregantes, não se tratou de uma implantação dos vocábulos ocidentais – longe disso. Sobretudo em seu primeiro século de existência, a catequese, as missas, confissões e o diálogo cotidiano são absolutamente praticados em idiomas nativos. Naturalmente, há a presença do latim e do espanhol, mas a difusão do primeiro foi bastante irrisória enquanto o segundo correspondia muito mais a necessidades de comunicação externa do que propriamente interna. Obviamente, os padres deram asas a suas associações lingüísticas e produziram novos verbetes – os neologismos – mas estes também são fundamentados em idiomas nativos e certamente contaram com a participação ativa dos indígenas em suas elaborações. Da mesma forma, nada impediu traduções dos verbetes oriundos da fala dos padres e dos nativos, gerando, não raro, severas confusões ou mal-entendidos em níveis variados. Todavia, foi nesse esforço em prol do contato, vivamente interessado em garantir o sucesso do empreendimento missional e sua viabilidade colonial, onde uma proposta – e não uma imposição unilateral – de um novo modo de vida pode ser debatido e permanentemente construído, gerando, assim, uma pastoral (aqui entendida enquanto uma proposta de vida alinhada ao contexto colonial) específica daquele processo.

Dentre todas as línguas nativas presentes nos povoados (pois, de fato, vários foram os grupos ali inseridos), foi a dos Guaraní a escolhida para gerar esse *falar* missional. A predominância do idioma guaraní naquela experiência se dá por uma situação percebida logo no início da colonização em terras paraguaias. Enquanto frei Ocaña por ali passa, ainda em 1600, nota algo impressionante: “Em toda esta terra (...) há muitas nações de índios em grande multidão e de diferentes costumes”. Mas ressalta em seguida: “a nação principal é a dos guaranis” e “sua língua é como se fosse a geral, porque se fala em mais de duas mil léguas que vai desde o Brasil até Sana Marta”.⁷ De fato, o idioma Guarani predomina no espaço paraguaio de então, apresenta considerável profusão entre os demais grupos – resultantes ou não da *guara-*

nização – e não é estranho a distintos grupos étnicos que ocupam os espaços missionais e menos ainda aos colonizadores. Por isso mesmo, em pouco tempo esse idioma já é considerado a língua usual da colônia hispânica sulina.

Nos povoados em questão, mediante maioria tão evidente, os missionais recorrem a uma estratégia bastante utilizada em outros contextos coloniais, simples e lógica, mas bastante difícil de se perpetuar: gerar uma língua específica para suprir as necessidades missionais, facilitando, assim, os caminhos da comunicação e integração entre os jesuítas e nativos. Em parte, esse intento parece ser alcançado. No povoado de Yapeyú, apesar de contar com diversas etnias (em especial os chamados Pampianos, como Charrua, Guenoa e Yaró), “todos se entendam através da comum, a guarani”, diz o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, especialmente ativo nos povoados nos anos de 1628-1640.⁸ “Em todas as reduções”, garante o padre Sepp no final do século XVII, mesmo com “outras nações” indígenas, “há uma só língua, o Guarani”.⁹ Resulta, disso, uma curiosa e constante produção de um conjunto lingüístico somente ali utilizável, construído a partir das relações diárias e por isso mesmo por ela permanentemente transformada.

Não se sabe ao certo o quanto tal esforço pode ter custado aos nativos, mas para os missionários, certamente, não foi nada fácil. A começar, quando os religiosos partem às matas em busca de fiéis não o vão já dominando o idioma, mas sim “entrando na língua”, como diz o padre Romero ainda na década de 1630.¹⁰ O padre Sepp, da mesma forma, garante: “diariamente vou aprendendo um pouco mais da língua indígena”.¹¹ É a prática de campo, chame-se assim, portanto, o motor de seus estudos lingüísticos. Quem supera a barreira se torna fundamental ao bom andamento da Companhia no Paraguai. Certa feita, o padre Diego de Boroa é chamado para estimular os índios do Colégio de Assunción, então dando mostras de um profundo desgaste já nos anos de 1630. Ao contrário de seus antecessores, o padre resolve aplicar a doutrina em guarani à platéia mista (índios, espanhóis e mestiços). O sucesso é imenso: “deu a acudir tanta gente e todos se maravilharam crescendo muito o concurso dali por diante”.¹² Predicar em guarani, enfim, só vem a facilitar o acesso dos padres aos nativos e coloniais.

Contudo, entre todos missionários, é Ruiz de Montoya quem parece ter mais empenho no aprendizado lingüístico. Parte desse limenho mestiço uma obra vasta e bastante elogiada pelos superiores e colegas: “O padre Antô-

nio [Montoya] fez um arte e vocabulário da língua guarani e, segundo me escrevem os padres, parece que Nosso Senhor há se comunicado naquelas línguas, conforme a facilidade, brevidade e excelência com que ele a fala” – admira-se um provincial.¹³ Impressão semelhante causa outro catecismo Jê do mesmo autor, gerado a partir do auxílio de um intérprete, do qual infelizmente não há notícias de ter sobrevivido uma cópia sequer.¹⁴ Vale acrescentar: não se pode delimitar com quais grupos Montoya manteve contato para elaborar esses estudos, muito embora seguramente trate dos resultados de suas múltiplas experiências com grupos coloniais distintos. Em função disso, falta, ainda, um estudo avaliativo sobre as prováveis influências Jê no seu catecismo guarani.

A julgar pelas necessidades, a criação de uma língua especificamente missional atende não apenas a uma demanda de comunicação entre jesuítas e nativos, mas também a uma tentativa de desintegração da diversidade étnica por parte dos primeiros. Reduzir as possibilidades lingüísticas seria fundamental no esforço de construção de uma religião e identidade específica dos povoados. Nos termos do antropólogo e lingüista Bartomeu Melià, a língua dos povoados em questão fazia parte de uma estratégia de “unificação das formas dialetais” não apenas daquele guarani, mas também daquele praticado pelas demais etnias. Contudo, ainda conforme Melià, essa unificação implica na perda de particularidades, mas não deixa de oferecer variantes originárias tanto pelo contato interétnico quanto pelo passar do tempo. “A língua guarani dos jesuítas não se estruturou em um só dia em um só lugar e, apesar da tendência do missioneiro a uma língua *estandar*, nunca desapareceram as formas dialetais”.¹⁵

O método lingüístico de tradução empregado pelos jesuítas obedece à lógica da *semelhança*.¹⁶ Os padres buscavam um cruzamento entre as palavras bíblicas e aquelas de aparências análogas nos idiomas nativos, quando não, mediante a falta, geravam novos verbetes – os *neologismos*. Dependentes da colaboração, aceitação ou rejeição dos grupos, assim como da fluência de cada missionário nos idiomas nativos – das lutas simbólicas, enfim –, as movimentações semânticas operadas geram confusões, ressignificações e, se aposta aqui, até mesmo apropriações capazes de fortalecer ou pôr em crise as percepções espirituais de ambos os lados. Colabora-se, assim, com a geração de verbetes dotados de significados específicos ao processo mis-

sional. Tratou-se de uma tarefa complexa, da qual o padre Sepp se orgulha dos resultados: os índios “nem podiam imaginar como sua língua, bárbara, inculta e tão difícil de pronunciar, pudesse ser apta para levar à cena episódios da vida dos santos e muito menos de exprimir harmonias musicais”.¹⁷ O equilíbrio, entretanto, nem sempre é fato. Assim se nota quando se avaliam as denominações empregadas às entidades do universo cristão, sobretudo no caso da Virgem Maria, Cristo e dos próprios missionários.

Maria, Cristo e Jesuítas: outros significados missionais

Há de se duvidar que a Santa Maria em circulação nos povoados missionais corresponda a sua hagiografia cristã, tal qual demonstram as polêmicas entre os religiosos daqueles tempos.¹⁸ Sua tradução primeira, *Tupã Sy*,¹⁹ conforme o *Tesouro de la lengua Guarani*²⁰ e o *Catecismo* de Montoya,²¹ já remete a 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 daquela cultura conforme os Guarani contemporâneos estudados por distintos antropólogos.²² “Chamam-na de ‘Nossa Mãe’”, garante Montoya sobre os indígenas, “não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas”.²³ Assim, ao menos, um grupo de índias parece deixar claro quando explicam o motivo das oferendas postas aos pés da imagem da santa: “Agradecidas, padre, a Nossa Mãe, trazemos as primícias de nossas chácaras”. Intrigado, o padre quer saber o motivo de tanta devoção: “Como não servir a uma Senhora que com tanta liberalidade se deu e rogou seu filho Santíssimo?”, teriam explicado as índias.²⁴ Uma das pinturas do Museu de Santiago acaba por reforçar a relação de *Ñande Sy* com a Virgem Maria (Fig. 3): ao passo que Maria e Jesus se encontram cercados por anjos de asas vermelhas, ao fundo está representado uma intrigante flor, provavelmente a flor do maracujá (*Melià*, em comunicação pessoal), justamente a flor associada nas narrativas míticas a *Ñande Sy* e seu filho, *Kuaray*, os raios de sol entre os Guarani contemporâneos.²⁵



Figura 3: Maria e menino Jesus (ao fundo, possíveis flores de maracujá)

A associação da Maria bíblica a esposas de deuses, de imediato, parece evidente, uma vez que ela também fora progenitora de um filho divino. Mas tal fato se deu numa única ocasião intermediada por um anjo, sem envolver contatos físicos, conforme a narrativa bíblica. Atribuir o sufixo *Sy* ou *Chi* a Maria ampliava as possibilidades desses encontros e dos filhos oriundos deles, como *Jasy*, a lua, fatos óbvios o suficiente para não causar a mínima preocupação aos nativos, profundamente heréticos aos homens da igreja colonial que parecem ter feito de tudo para manter tais traduções em sigilo.

Na prática diária, os missionários se admiram com a versatilidade nominal da santa entre os ameríndios de Concepción – “onde há diversas parcialidades” –, então chamada de “Mi Madre, Santíssima, Mi Señora, Mi Reyna etc”.²⁶ Considerando as traduções operadas pelo missionário ao gerar o registro histórico referido, vale especular quantas variantes de conteúdo poderiam ocorrer a cada uma dessas denominações ao serem empregadas nos idiomas nativos. Com isso, percebe-se a inviabilidade de atribuir apenas uma representação à Maria missional, ainda que seja *Nande Sy*, assim como se torna visível a falta de amarras aos sentidos a ela atribuídos. Certamente, tal situação é tolerada pelos jesuítas mediante o fato de pregarem diversas facetas da mesma (Concepção, Guadalupe, Carmo etc). Contudo, como se percebe mediante as variações de suas denominações e funções, as caracterizações da Maria missional são, por si só, capazes de liquidar toda e qualquer orientação restritamente cristã em solo missional.

Nande Sy, *Tupã Sy*, ou qualquer outra entidade feminina das narrativas guarani, são, sobretudo, mães de alguém. Conforme relatos dos informantes de antropólogos do século XX, um desses filhos divinos parece ter chamado a atenção dos padres: *Kuaray*, os raios de Sol entre os Guarani, o herói cultural responsável pelos ensinamentos do bom modo de viver aos homens e pelo combate aos jaguares originários. Subiu ao céu após a conclusão de sua missão sem conhecer a morte, pois, enfim, alcançara o estado de *aguije*, a sabedoria plena – um grande xamã, propriamente.²⁷ Será este o Cristo missional justamente representado pela Companhia de Jesus por meio de um grande sol? Um *curto-circuito* parece ocorrer neste campo. Num *Catecismo guarani* do século XVIII pergunta-se ao catecúmeno: “Quantas naturezas possui Jesus Cristo?”. A resposta, desconcerta: “Duas, padre, uma divina, a outra *Karaí*”.²⁸ *Karaí*, justamente, é a forma de denominar homens como

Kuaray, como bem sabia Montoya em seu *Tesouro*: “Caarai: vocábulo com que honram a seus feiticeiros universalmente, e assim o aplicam aos espanhóis e mui impropriamente ao nome Cristão e coisas benditas”.²⁹ Cristo, assim, senão é entendido enquanto *Kuaray* ou um herói cultural, o é, ao menos, um feiticeiro.

A possibilidade de transformação semântica de terminologias cristãs por meio da tradução fundamentada na semelhança chegou até mesmo a atingir os missionários. De fato, desde o início da experiência convencionou-se chamá-los de *Pay*. Para alguns, talvez esta denominação nada mais remetesse ao seu significado paternal, absolutamente adequado à relação filial estabelecida com os reduzidos – em tempo: os missionários se referem aos seus tutelados como *Ray*, filho propriamente.³⁰ Todavia, outras possibilidades não escapam a Montoya: “Pai = padre: é palavra de respeito, e com ela nomeiam seus velhos, feiticeiros e gente grave”, diz em seu *Tesouro*.³¹ Conforme as necessidades explicativas, seguia-se a denominação *Pay* alguns acréscimos. *Pay Abaré*, por exemplo, é uma construção confortável, aparentemente preferida pelos primeiros missionários, designando homens elevados que transcenderam a carne ao se tornarem castos, aspecto admirado pelas comunidades da época.³² *Pai Guaçu*, literalmente o “grande xamã” ou “xamã maior a todos”, é o termo empregado para designar o padre provincial,³³ superior dos curas de cada povoado, justificando, talvez, o motivo de tanta disposição dos nativos em recepcioná-los com festividades em eventuais visitas.³⁴

A propósito, a presença missionária entre os Guarani passou a integrar as narrativas nativas. Inúmeros são os relatos fornecidos a antropólogos que asseguram a existência de uma entidade denominada *Kechuíta*, um ser divino lotado num mágico além-mar e diretamente vinculado à história de diversos grupos indígenas contemporâneos.³⁵ Ao que parece, um bom número de jesuítas realmente alcançou em vida o reconhecimento de importantes aspectos das lideranças espirituais autóctones sem se importar com possibilidades xamânicas ou heréticas de tal situação. Esse parece ser o caso de Montoya: os índios “tomaram tão bem [o seu sermão] que deixando totalmente os dos feiticeiros falsos, seguiram o verdadeiro”. *Ele*, é claro.³⁶ Tal aspecto atinge diretamente a classificação da imaginária sacra que representa jesuítas no Museu de São Miguel, tal qual São Lourenço Mártir e São Luis Gonzaga,

em outros tempos entendidos enquanto um gênero de entidade que as atuais classificações estão longe de alcançar seu sentido.

Naturalmente, as possíveis *subversões* dos nomes santos cristãos não passaram despercebidas aos olhos dos padres. O melhor, bem sabiam, era não traduzir, mantendo a

grafia e pronúncia original, facilitando, assim, a introdução de um conjunto de divindades naquelas sociedades. Contudo, não era fácil denominar as entidades cristãs de forma estanque. Nesses casos, assim como nas denominações dos anjos e outros nomes santos, vai-lhes sempre o acréscimo *marangatu* – a documentação missionária está repleta desse acréscimo. Possível neologismo missional, tal palavra parece ter se difundido enquanto sinônimo de sagrado e, por conseqüência, representou a detenção daquilo que veio a ser considerado pelos missionais enquanto elemento *tradicional* do modo de viver nos povoados.

Quando se alcança o século XX, entre os Guarani *marangatu* designa os espíritos bem-aventurados que alcançaram a plenitude xamânica sem precisar conhecer a morte, assim como aqueles que possuem poderes de ir e vir da morada dos deuses e, com isso, trazer as benesses necessárias para a cura e outros problemas de ordem terrena ou espiritual.³⁷ Designa também aves migratórias como o guará (Fig. 4), ave, essa, da qual eram retiradas as plumas para a confecção de mantos xamânicos (Fig. 5) entre indígenas coloniais. Possivelmente é por meio dessa associação com as aves enquanto seres mágicos que caia tão bem o acréscimo *marangatu* aos anjos em tempos coloniais. “Que coisas são os anjos?”, pergunta o catecismo de Montoya, “Mbae marangatú eté”, “São espíritos soberanos verdadeiros”, diria a resposta.³⁸ É dessa forma que nomes de seres alados da Glória ocidental não chegam a ser traduzidos, ganhando o significativo acréscimo *marangatu*.



Figura 4: Guará de Albert



Figura 5: manto xamânico tupinambá

São Miguel Marangatu

“São Miguel Marangatu” é uma das formas de designar o arcanjo nos estudos do padre Montoya.³⁹ É, também, o provável nome histórico da Missão onde hoje está sediado o Museu de São Miguel. Este personagem, surgido em pleno contato, aparece em distintos registros documentais que revelam a amplitude de sua circulação nos povoados missionais. Comuns são os sonhos dos congregantes onde ele surge armado para afugentar demônios ansiosos pelas almas dos indígenas na documentação da primeira metade do século XVII.⁴⁰ Mediante a notícia do Tratado de Madrid, os caciques de São Miguel valem-se dessa criatura para questionar as novas normativas: foi “Tupã [quem] enviou São Miguel marangatu aos nossos ancestrais a esta pobre terra em que estamos”⁴¹ – procuram, com isso, atribuir uma legitimação dos usos daquela terra por meio de uma argumentação histórica. São Miguel Marangatu também está vinculado à história das guerras contra os inimigos coloniais, conforme sugerem as esculturas onde ele aparece pisoteando um demônio com volumosas barbas.⁴² Ao que parece, o caráter guerreiro do Arcanjo contribuiu para sua notável difusão entre os missionais, afetando diretamente a construção de um conceito de história intimamente vinculado às narrativas sobre guerras missionais.

Tais indicações podem levar a crer que as representações sacras produzidas em solo missional são evidências de uma introdução ou subversão ao xamanismo das entidades ocidentais. Contudo, não parece viável investir na sobrevivência de um xamanismo pré-colonial ou uma resistência indígena aos modelos surgidos no mundo colonial. Ao que parece, trata-se muito mais de um esforço de união de saberes ou reordenações de um universo caótico oriundo do processo de conquista, tão violento quanto as novas necessidades que se abriam e as transformações estruturais que exigiam de todos os envolvidos. Dessa forma, a imaginária em questão parece indicar muito mais um processo conflituoso ocorrido entre categorias religiosas que marcaram intensos debates no interior da experiência missional do que propriamente um harmônico alinhamento catequético. Nesses debates, a hagiografia ocidental foi apenas o ponto de partida em conjunto com as narrativas mitológicas indígenas, unindo importantes concepções indígenas e católicas em um único propósito para ganhar novas dimensões nas relações operadas no interior da experiência.⁴³

Com isso, pode-se indicar que as entidades apresentadas pelos missionários, tais como santos, querubins, anjos e São Miguel – os *marangatu*, enfim – elevam-se ao mais alto grau de espiritualidade concebível naquele contexto. Um deslizamento nas formas, cores e nomes que implicam na possível atribuição de criaturas especialmente engendradas para propiciar uma circulação de representações adequada ao projeto missional. Os *marangatu*, hoje visíveis em esculturas no Museu de São Miguel, tornam-se, com isso, os detentores de uma moral, organização e *tradição* requisitada pelos envolvidos enquanto marca específica da experiência missional, e não apenas mais um cenário de atuação das entidades ocidentais.

A classificação de obras históricas

Como se percebe, a classificação das imagens sacras no Museu das Missões necessita de um acompanhamento e cruzamento não apenas dos dados hagiográficos ocidentais, bastante limitados quando o assunto é uma classificação no interior de um museu com preocupações históricas desprovidas de ranços etnocêntricos. Não se quer, com isso, desprezar outras classificações de qualquer origem, afinal os distintos processos históricos enfrentados por aquelas obras demonstram as transformações de significados atribuídos de forma ininterrupta, partindo desde a percepção das populações indígenas em conjunto a jesuítas, passando pelo século XIX em meio ao arruinamento das estruturas missionais⁴⁴ até alcançar a constituição do acervo destinado ao museu.⁴⁵ Quantos outros processos ainda não se incluirão nessa lista? O que se quer, sim, é apontar a necessidade de deter a atenção às classificações das imagens mediante o cruzamento e análise de informações válidas para o caso de se querer representar um passado histórico relativo às relações humanas estabelecidas com as referidas obras. Esse é um dos possíveis caminhos para se recuperar uma classificação que fuja do reducionismo etnocêntrico ou simplificação de conteúdos por parte do museu e, vise, especialmente, a recuperação ou aproximação de possíveis classificações engendradas pelas populações que, de uma maneira ou outra, desenvolveram relações particulares com o acervo hoje disponível à visitação.

Notas

1. Orientada por Leticia Bauer, então diretora do museu em questão, e por Beatriz Freire (historiadora/técnica do Iphan), a pesquisa histórica desenvolvida pelo autor do presente artigo contou com a realização de três dossiês histórico-documentais para o projeto de requalificação da exposição permanente do Museu das Missões (2004/2006). O primeiro deles, , levantou a documentação missionária no que se referia à formação, estrutura e funcionamento dos povoados missionais ao longo dos 150 anos de presença jesuítica. O segundo, abordou particularmente os conflitos entre jesuítas e indígenas quanto assuntos religiosos, onde se inclui a produção e classificação das esculturas e pinturas sacras. Por fim, constituiu-se de um dossiê onde se poderia acompanhar o processo de arruinamento das estruturas missionais e suas ressignificações mediante as transformações operadas ao longo do século XIX. Sobre mais detalhes desse projeto, ver: BAUER, Leticia. Projeto de Requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; MEIRA, Ana (orgs.). *Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das missões*. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 99-106/ FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-guarani em São Miguel das Missões. In: MEIRA, Ana; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). *Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das missões*. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 119-125.
2. BAUER, Leticia. *op. cit.* p. 102.
3. VIEIRA, Mabel Leal. *Inventário da imaginária missioneira*. Canoas: La Salla, 1993.
4. Carta de provincial. In: *Documentos para la historia Argentina*. Buenos Aires: 1929, p. 665.
5. Em suas ásperas críticas aos indígenas, o historiador Moysés Velhinho acaba por levar adiante uma antiga representação em pleno ano de 1960: "Os índios se destacavam nas artes mecânicas por singular capacidade de imitação, um dos traços reveladores de sua irredutível infantilidade, e por uma difusa aptidão para a música, ainda que incapazes de acrescentar uma só nota às que aprendiam" (VELLINHO, Moysés. *Capitania Del Rei*. Porto Alegre: Globo, 1960, p. 84). Taxados enquanto indivíduos sem criatividade, essas percepções atravessaram o tempo e dinamitaram a avaliação da presença indígena nos mais distintos ambientes da história das missões, tal qual ocorre com o Museu de São Miguel.
6. Ao estudar as relações oriundas do contato entre as comunidades indígenas da contemporaneidade em contato com organizações evangélicas, Robin Wright demonstra o aparecimento de , campo e reflexões intercrenças onde podem ocorrer o surgimento de organizações sociais indígenas inseridas no contato e variações "desde a mais simples inclusão de entidades do cristianismo nas estruturas do cosmos, ou a produção de uma mistura de divindades e espíritos de diversas tradições" (WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses*. Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 24).
7. OCAÑA, Diego. *A través de la América del Sur*. Madrid: História 16, 1987, p. 135.
8. MONTROYA, Antonio Ruiz (S.J.). *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997, p. 211.

9. SEPP, Antônio (S.J.). *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 124.
10. *Manuscritos da Coleção De Angelis*. In: VIANNA, Helio (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. v. IV, p. 301. (MCA).
11. SEPP, Antônio (S.J.). *op. cit.* p. 153.
12. Carta de provincial. In: *Documentos para la historia Argentina*. Buenos Aires: 1929, p. 427.
13. Idem. p. 97.
14. *Manuscritos da Coleção De Angelis*. Coleção micro-filmada Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Cx. 28/ Doc 28-19.
15. MELIÀ, Bartomeu. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: Cepag, 2003, p.108.
16. A transformação dos verbetes ocidentais para idiomas nativos é tema recorrente em estudos sobre a colônia e proporcionam um conjunto de reflexões variadas. Três estudos exemplares demonstram as estratégias interpretativas das atuais tendências entre os historiadores. Para Ronaldo Vainfas, “a tentativa de introjetar o catolicismo por meio da linguagem do ‘Outro’ e mesmo do sistema cognitivo do ‘Outro’ era – como foi – capaz de levar adiante a catequese, ainda que por meio de hibridismos de variada sorte. Por outro lado, era um estilo que comportava boa margem de imprevisibilidade, sendo capaz de produzir releituras radicais da mensagem evangélica e contrafação de liturgias que, no limite, implicavam, senão na inversão ou rejeição, ao menos uma ‘indianização’ do catolicismo que se pretendia implantar” (VAINFAS, Ronaldo. *Nossa Senhora, o fumo e a dança*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 210). Para Pompa, “a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos freqüentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa” (POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 369). Já para Gruzinski, as operações de comunicação entre a nobreza asteca em contato com técnicas e percepções ocidentais proporcionaram uma reinterpretação indígena e o surgimento de um universo mestiço: “Essas aproximações foram feitas à custa de mal-entendidos e deformações contínuas, e decerto modificaram os saberes e crenças indígenas”, “gerando novos saberes, intermediários ou mestiços, que se desenvolvem à margem dos saberes estabelecidos” (GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 199). Assim, , e apresentam-se enquanto conceitos contemporâneos para compreender processos que até então se analisavam apenas enquanto diálogos confusos ou evidências de processos relacionados a aculturações.
17. SEPP, Antônio (S.J.). *Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 243.
18. MELIÀ, Bartomeu. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial*. Asunción: CEPAG, 2003, p. 241-248/ GRUZINSKI, Serge. *op. cit.* p.290.

19. Ao adotar Tupã Sy enquanto nome de Maria, os missionários paraguaios recorriam às estratégias de colegas ativos em outros espaços e contextos, manifestando uma característica dos esforços de tradução jesuítica. Sobre isso, diz Vainfas: "as manifestações prodigiosas da Virgem na América espanhola se multiplicaram à farta, sedimentando uma tradição inaugurada no primeiro século da Conquista continental". "A Virgem marcava sua presença no cotidiano colonial. E se foi preciso reinventar em outros domínios para se adaptar à situação colonial, fronteira da Europa, não seria diferente no domínio da Senhora. José de Anchieta – que aprendeu e codificou o tupi e, como diz A. Bosi, 'fez cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval', na ânsia de traduzir a mensagem católica para a fala do índio – criou uma nova representação do sagrado: uma terceira esfera simbólica, nem mais a teologia cristã, nem mais a crença tupi. Nessa 'mitologia paralela', Nossa Senhora virou Tupansy, personagem de seu teatro para a conversão dos Índios" (VAINFAS, Ronaldo. *Nossa Senhora, o fumo e a dança*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 209). Para Gruzinski, objetos, divindades, práticas e crenças sofrem com uma descontextualização: no México, também a Virgem foi um problema de tradução, responsável pela distorção na recepção das imagens cristãs em terras indígenas – fenômeno diretamente vinculado com a formação das mestiçagens. Nesse sentido, o culto mariano em terras do México originaram-se sob o santuário pré-hispânico da deusa Tonantzin, nome, de fato, conferido à Virgem, assimilação em boa parte de responsabilidade dos próprios missionários (GRUZINSKI, Serge. *op. cit.* p. 89, 291-292).
20. MONTROYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Madrid, 1639. Biblioteca Nacional de Madrid, Sección de Raros, Sig. 3216 (Cópia cedida por Maria Cristina dos Santos).
21. MONTROYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Catecismo de la lengua Guaraní*. Madrid: Leipzig, 1637, p.4.
22. CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guaraní: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 103-106/ CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992, p. 119-136.
23. MONTROYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997, p. 167.
24. Manuscritos da Coleção De Angelis. In: CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, p. 73.
25. CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992, p. 119-136.
26. Manuscritos da Coleção De Angelis. Coleção micro-filmada Centro de Pesquisas Históricas da PUCRS. Cx 28. Doc 28)
27. Conf. CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992, p. 119-136.
28. SOARES, A. J. Macedo. *Um manuscrito Guaraní*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1880, p. 173.
29. MONTROYA, Antônio Ruiz (S.J.). *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Madrid, 1639. Biblioteca Nacional de Madrid, Sección de Raros, Sig. 3216. (Cópia cedida por Maria Cristina dos Santos).